



КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.
ТЕКСТЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Редакционная коллегия серии:

П.Е. Бойко (председатель)

А. Джубара

Г.В. Драч

В.Л. Марченков

А.А. Тащян (зам. председателя)



Классическая философия
Тексты и исследования

КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ.
ТЕКСТЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Серия основана в 2005 г.

О.Ю. СУМИН

ГЕГЕЛЬ КАК СУДЬБА РОССИИ

История русско-советской философии
и философия русско-советской истории

Монография

Краснодар
ПКГОО «ГЛАГОЛ»
2005

УДК 1 (091) (470+571)

ББК 87.3 (2)

С 897

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор
Санкт-Петербургского государственного университета

А.А. Ермичев

Доктор философских наук, профессор
Ленинградского государственного
университета имени А.С. Пушкина

А.С. Казеннов

Сумин О.Ю.

С 897 Гегель как судьба России: изд. 2-е, испр. и доп. –

Краснодар: ПКГОО «Глагол», изд. проект «Университет»
(серия «Классическая философия. Тексты и исследования»),
2005. – 364 с.

ISBN 985-25-2642-5

В монографии рассматривается факт духовной взаимосвязи русской истории и культуры с философией Гегеля: его учение религиозно переживается в 1-й половине XIX в. и становится элементом государственной идеологии в XX в. Последняя выступает объективацией абсолютного идеализма, выражающего абсолютный дух в виде триединства искусства, религии и философии. В соответствии с этим принципом в монографии доказывается положение о том, что Всемирная история, как разумная, должна содержать в себе эпохи эстетической, религиозной и философской идеи. Автор показывает, что идею искусства были призваны развивать народы Востока и прежде всего Греции. Религиозную идею развивают западноевропейские народы. Идею разума как философской науки, выраженной Гегелем, должны были принять на свою почву славянские народы.

Предназначается для преподавателей, аспирантов и студентов социально-гуманитарных специальностей, а также для всех интересующихся проблемами классической философии, исторической судьбы России и славянского мира.

© О.Ю. Сумин, 2005

© ПКГОО «Глагол»,

Издательский проект

"Университет", 2005

ISBN 985-25-2642-5

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПОСЛЕДНЯЯ «ХИТРОСТЬ РАЗУМА» (ПРЕДИСЛОВИЕ К БОЛГАРСКОМУ ВАРИАНТУ КНИГИ).....	8
ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ.....	13
ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ.....	16
ВВЕДЕНИЕ.....	20
Деление работы.....	32
<i>1. ИСТОРИЯ РУССКО-СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ИСТОРИЯ УСВОЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ИДЕИ В ЕЕ НЕОБХОДИМОСТИ.....</i>	<i>39</i>
<i>1.1. Философская идея в моменте субъективности (религиозно-эстетическое восприятие Гегеля).....</i>	<i>39</i>
1.1.1. О работе Д. Чижевского «Гегель в России»....	40
1.1.2. Массовый характер русского увлечения Гегелем в 40-х годах XIX в., нашедший выражение в поэзии и литературе.....	48
1.1.3. Обусловленность русской литературы XIX в. духом немецкой классической философии.....	59
1.1.4. Гегель и славянофилы. (Символичность фигуры И. Киреевского. А.Хомяков. Об убежденности К.Аксакова и Ю. Самарина в том, что исторической наследницей Гегеля является Россия).....	64
1.1.5. Самые знаменитые русские «гегельянцы»: С. Гогоцкий, Б. Чичерин, Н. Страхов, Н. Дебольский....	77
1.1.6. Работа И. Ильина о Гегеле.....	86
1.1.7. Переход философской идеи от субъективности к объективности и момент краткого непосредственного тождества между ними (Н. Станкевич, М. Бакунин, В. Белинский, А. Герцен).....	93
<i>1.2. Философская идея в моменте объективности (отношение к философии Гегеля в рамках политической идеологии).....</i>	<i>113</i>
1.2.1. Общая характеристика.....	113
1.2.2. Г. Плеханов и В. Ульянов-Ленин.....	134
1.2.3. А. Деборин и отношение к Гегелю в рамках идеоло-	

гии коммунистического государства.....	142
1.2.4. Начало появления свободной субъективности как снятие самой объективной положенности идеи (Э. Ильенков, М. Мамардашвили и др.).....	162
1.3. <i>Философская идея в моменте абсолютности (разумное, научно-философское отношение к философии Гегеля)</i>	167
1.3.1. Соображение А. Кожева о значении советской философии для развития русской мысли.....	167
1.3.2. Е.С. Линьков.....	174
1.3.3. Влияние Линькова.....	199
1.3.4. А.А. Ермичев.....	203
1.3.5. Е. Качуров, И. Авксентьевский и философия истории коммунистического периода.....	210
2. ФИЛОСОФИЯ РУССКО-СОВЕТСКОЙ ИСТОРИИ	220
2.1. <i>Несоответствие философии истории Гегеля понятию абсолютного духа</i>	220
2.1.1. Понятие абсолютного духа и его связь со всемирной историей.....	220
2.1.2. «Негегелевский» характер деления «философии истории» Гегеля на периоды, ее противоречивость и незавершенность.....	247
2.1.3. Деление всемирной истории в соответствии с понятием абсолютного духа (деление согласно этому принципу философии искусства и истории философии).....	258
2.2. <i>О месте славян во всемирной истории</i>	262
2.3. <i>Философия искусства коммунистической эпохи («Коммунистическая вода» — рассмотрение архитектурных сооружений Волго-Донского канала, построенного в местах Сталинградской битвы, с точки зрения философии искусства и всемирной истории)</i>	278
ЗАКЛЮЧЕНИЕ.....	307
ПОСЛЕСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ.....	309
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК.....	310
ПРИЛОЖЕНИЕ 1. Сумин О.Ю. <i>Определенность абсолютного духа и философия русско-советской истории</i> . Пленар-	

ный доклад на Международной научной конференции «Русская философия и православие в контексте мировой культуры (Краснодар, Кубанский государственный университет, 21 октября 2004 г.).....	317
ПРИЛОЖЕНИЕ 2. <i>Фрагмент интервью с Е.С. Линьковым (16.12. 1992 г.). Предисловие, вопросы и публикация О.Ю. Сумина.....</i>	328
ПРИЛОЖЕНИЕ 3. <i>П.П. Гайденоко – О.Ю. Сумину (письмо от 27.05. 1997 г.).....</i>	344
ПРИЛОЖЕНИЕ 4. <i>Е.В. Качуров – О.Ю. Сумину (письма от 10 и 12.08. 2002 г.).....</i>	348

ПОСЛЕДНЯЯ «ХИТРОСТЬ РАЗУМА»
(предисловие к болгарскому варианту книги)

*Русские женщины обижаются на своих мужей,
если они не бьют их — значит они их не любят.*

*Именно это и есть всемирная история —
народы также хотят кнута*

Г.В.Ф. Гегель

В настоящее время славянская культура находится в состоянии глубокой психологической депрессии. Славянские народы переживают комплекс исторического неудачника, вызванный политическим и экономическим крахом коммунистической идеи. Самую тяжелую форму этот комплекс носит у восточных и южных славян, которые фактически были основной этнической субстанцией коммунистической идеи. Последние как бы несут основную вину за ее историческую реализацию, в которую они вовлекли как западных славян, так и ряд других народов, преимущественно азиатских и латиноамериканских. Как опомнившийся блудный сын стучатся они теперь в отцовскую дверь Западной культуры, отказываясь от собственного, окрашенного в красный цвет, исторического «Я». В своем стремлении побыстрее отождествиться с культурой современного Запада славяне забывают, что материальная и политическая свобода Запада есть только внешнее выражение его разумного духа, который коренится в глубине католического и протестантского понимания христианской идеи. Западные европейцы и американцы имеют разумное внешнее бытие настолько, насколько они разумны внутренне в своем религиозном мышлении. Реализация западной либеральной политической формы и достижение западного материального успеха, таким образом, необходимо связано с принятием протестантско-католической этики. Последнюю славяне пытаются заменить традиционными для них православными ценностями, отреченными в

коммунистический период, забывая, что именно слабость духа их традиционной религии была причиной того, что коммунистическая доктрина успела справиться с ней. Создается впечатление исторической безысходности: мы хотим утвердить самую развитую форму политической и экономической свободы, не имея для этого историко-религиозных, духовных оснований.

Данная книга является попыткой сформулировать тезис о том, что положение все-таки не столь трагично, так как эпоха религии уже вообще изжита мировой культурой. Духовная свобода давно уже получила возможность не религиозного, а разумно-философского познания. Католическо-протестантские религиозные ценности («западно-христианская этика») в девятнадцатом веке приобрели вид философской идеи, выраженной немецкой классической философией. Дух, разум «христианской этики» с этого момента открыт для всех народов в свободной форме разумно-необходимого философского дискурса. После философии Канта-Фихте-Шеллинга-Гегеля разум знает себя уже не только в особенных формах искусства и религии, не только ухватывает себя в форме распавшихся во времени случайных философских учений, но уже раскрыт для себя всецело необходимо как универсальная, единая для всего человечества метафизическая система разумного. Славянские народы (как и все другие), таким образом, имеют возможность строить свое бытие, основываясь не только на религиозной морали (которая тоже разумна, но ее разумность субъективно-чувственна, т. е. до значительной степени случайна), но всецело на этих метафизических, необходимых разумных началах.

Славяне, однако, кроме этой общекультурной возможности имеют то большое преимущество (которое в данный момент считают самой большой ошибкой своей культуры), что их новейшая история оказалась непосредственно (можно даже сказать слишком уж непосредственно) связанной с «метафизической идеей», которая несовершенно проявилась в истории коммунизма. Иными словами, с разумной, философско-исторической точки зрения коммунизм содержит в себе массу

оснований, позволяющих объяснять его как период религиозного изживания славянами метафизической, философской идеи. Славяне, таким образом, имеют на своей собственной национальной почве самое бесценное богатство: не религиозный, а философский разум. Этот последний для них, однако, все еще не раскрыт, так как в коммунизме этот разум присутствует только на уровне объективного явления. Но именно этот факт дает славянам основание освободиться от указанного выше комплекса исторического неудачника и найти духовный центр не только в западной культуре, но и в своей собственной. Представленный в книге текст, таким образом, можно воспринимать и как своеобразную «философскую теодицею коммунистической истории», которая имеет своей целью — как и религиозно-христианская теодицея — примирить сознание с миром, показать ему, что бог никогда не оставлял человечество, что все и в природе, а тем более в истории, подчинено его воле. Славяне — устами Чаадаева — усомнились в любви бога к ним и коммунизм как будто бы есть доказательство этой нелюбви, философское рассмотрение коммунизма, однако, показывает, что в коммунистическую эпоху бог сделал первую историческую попытку явиться человечеству в своем самом прекрасном виде как философская, разумная идея. И раз он сделал это на почве именно славянских народов, то грех упрекать его в нелюбви к ним. Тут нужно видеть скорее обратное.

Гегель, рассматривая отношение средневекового общества к христианской идее, констатирует, что дикие германские варвары первоначально не были способны понять все величие и глубину этой идеи. Используя образ, он сравнивает северные германские народы со свиньей, на шее которой вдруг оказалось алмазное ожерелье, с которым она не знает, что нужно делать. То же самое — сколь бы ни был нелюбезен этот образ — мы должны сказать и о славянах: в коммунистической истории на «славянской шее» оказалось ожерелье еще большей ценности — не религиозная, а метафизическая идея. Подобно своим средневековым братьям — германским варварам — и

славяне запятнали ее дикостью своей природы, но для величия идеи исторические страсти и вождения славян не имеют никакого значения. Славяне могут стыдиться только последних, но не самой идеи, которую они имели счастье (и несчастье) принять на свою собственную историческую почву, и имя этой идеи — философия!

Для всякого, кто наберется терпения развернуть несколько следующих страниц, с самого начала станет ясно, что являющийся предметом философии разум здесь будет пониматься не как мертвая рассудочная форма, а как христианский абсолют, который самым адекватным образом раскрывается в логико-диалектической форме в Гегелевской системе. Этот органичный характер систематического мышления все еще не оценен по достоинству. Гегелевскую философию всеобщего разума по сей день продолжают считать сухим, формальным рассудком. От этого неправильного понимания идет и современный испуг мышления перед этой самой свободной формой мысли. Романтично настроенному сознанию кажется, что «горячая разумность сердца» будет умертвлена «холодным, гегелевским разумом». Это неправда. Вся разумность сердца именно во всеобщей диалектике находит единственную возможность утвердить необходимо тот разум, который сердце только несовершенно чувствует.

Т. Рокмор в одной из своих статей упоминает чье-то выражение о гегелевской философии: «Система Гегеля похожа на капкан или ловушку для мышей — попадешься в нее хотя бы раз — рискуешь остаться там навсегда!». Метафора очень удачна. Немецкая классическая философия, заканчивающаяся гегелевской системой, действительно ловушка. Но это ловушка самого разума. Поэтому не совсем ясно, если кто-то уже находится в этой системе, в этом «капкане», зачем ему нужно стремиться выскочить из него? Ведь «освобождение» означает возвращение к неразумию. В таком случае непонятно, к чему стремится мышление, которое боится «капкана разума». Возникает вопрос: действительно ли это мышление хочет разума?

Но как и всякая метафора, и эта имеет двусмысленный характер, так как выражения «ловушка», «капкан» имеют явно негативный оттенок. Капкан есть нечто противное свободе, и, конечно же, истинный разум не может быть каким-то хитрым механизмом, который коварно улавливает в свои сети наивные человеческие души. Разумность как таковая есть дело свободного духовного выбора. Совершенно невозможно заставить кого-нибудь силой подняться ко всеобщности интеллектуального мира. Кто хочет разума, тот принимает его, а кто нет — остается в мире единичных, чувственно воспринимаемых предметов — Платоновских теней. Чтобы принять разум в его философском выражении, необходимо уже хотеть его искренностью всего сердца. Так обстоит дело с точки зрения индивидуальной человеческой судьбы и ее права на свободный выбор. Но с точки зрения истории культуры разум действительно не может доверяться произволу индивидов и там, где они субъективно стремятся к каким-то конечным целям, т.е. не хотят (еще не могут) быть разумными сознательно, разум ставит на них свою «разумную западню». Эту мысль сам Гегель выражал с помощью широко известной фразы «хитрость разума». В этой «хитрости», в этой «ловушке» разум, таким образом, нуждается только до тех пор, пока мышление, разум не прояснен для себя самого именно как разум. Другими словами, «хитро» разум держится именно по отношению к такому мышлению, которое примешивает к своим разумным целям существенную часть своего субъективного произвола. Но в философском дискурсе, который есть предельно откровенная форма диалога мышления с самим собой, где разум есть единственная и окончательная цель, очищенная от крайности чувства, уже не может быть и речи о какой-либо «хитрости» или «капкане». Именно эта всеобщая откровенность достигнута немецкой классической философией, заканчивающейся системой Гегеля. С этого момента мышление уже не нуждается ни в каких хитростях. В помещенном ниже тексте, однако, это выражение «хитрость разума» используется довольно часто. При этом именно по отношению к самой

Гегелевской системе. Эта нелогичность заключается в том, что сам философский разум, сама всеобщая форма свободы имеют первоначально субъективно-историческую форму. Философский разум появляется в одной определенной культуре—немецкой в определенное историческое время. Разум, таким образом, уже существует в своем самом чистом, самом «бесхитростном» виде, но эта «бесхитростность» первоначально принадлежит незначительной горстке людей. Именно для того, чтобы вывести свою всеобщую форму из этого только субъективно-исторического, случайного состояния, разум предпринимает свою последнюю «хитрость», ставит на тропе человечества свой последний «капкан», чтобы раз и навсегда поймалась в него вся мировая культура. Этот последний «капкан» был поставлен на славянской территории!

10 января 1997 г., София

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Как отчасти видно из предисловия к болгарскому варианту книги, моим первоначальным намерением было построить работу шире. Она должна была иметь вид: «Гегель как судьба славян». Однако по мере работы стало ясно, что уже «русская тема» делает работу столь объемистой, что просто невозможно сочетать в одной книге даже Россию и Болгарию. Поэтому «Гегель как судьба славянства» был вынужден сузиться до «Гегель как судьба России». Но данное обстоятельство не нужно рассматривать как принципиальный отказ от первоначального замысла показать, что славян XX века связывает уже нечто большее, чем только кровное родство. Их теперь связывает идея.

Христианская идея, которая сплотила в одно целое западноевропейские народы, сделала их одной семьей, у славян сыграла, напротив, не объединяющую, а разобщающую роль. Часть славян находится в орбите западной христианской идеи, а другая часть крепко привязана к восточному варианту

христианства. На славянах религиозная идея, таким образом, продемонстрировала свое бессилие. Объединить славян поэтому оказалась в состоянии не религиозная, а философская идея. Первоначально она их объединила в рамках своей исторической овнешненности в рамках коммунистической идеологии (как в свое время огнем и мечом крестоносцы пытались объединить народы именем религиозной идеи). Поскольку после падения коммунистической идеологии центробежные силы в славянском мире возобладали, то моим намерением было показать, как за внешним, грубым фасадом «марксистско-ленинской философии» скрывается истинная и глубокая философская идея, которая, вобрав в себя и результаты христианской религии, в состоянии объединить не только славян, но и весь мир. Совершенно замечательным, однако, является то, что эта идея уже мощно присутствует в жизни прежде всего славян. Она есть их особенность, их историческое лицо также как христианская идея есть лицо западноевропейских народов. Ограничившись выявлением этой идеи только на почве русской культуры, я, однако, постоянно имел в виду, что отмечаемые для России закономерности духовного развития являются не только особенностями русской истории, но и особенностями общеславянскими. Так, например, рассматривая новейшую историю Болгарии, я нахожу в ней все те элементы развития формы философского разума, которые характерны и для России. Конечно, духовная история Болгарии имеет свою специфику. Это, во-первых, позднее освобождение от османского господства, обусловившее и более позднее знакомство болгар с идеями немецкой классической философии. А во-вторых, нахождение болгарской культуры в сфере германского влияния в тот период, когда Россия уже пыталась жить своим «славяно-коммунистическим» умом (1930—40-е гг.). Эти две особенности обусловили тот факт, что немецкая классическая философия и прежде всего Гегель в Болгарии были почти неизвестны в XIX в., а в XX в. их стали воспринимать через призму германской культуры XX в. Немецкое влияние 1930—40-х гг. дало для Болгарии только одного «гегельянца» – Янко

Янева, чье «гегельянство» стоит под знаком того восприятия Гегеля, которое в этот период мы находим в Германии (Р. Кронер, Г. Глокнер). Тем рельефней, однако, выступает в Болгарии «гегельянство» коммунистов. Если в докоммунистический период в Болгарии не имелось ни одного перевода Гегеля на болгарский язык (даже в период теснейшего сотрудничества Болгарии с Германией!!!), то после попадания Болгарии в русско-коммунистическую орбиту, менее чем за двадцать лет огромными для этой страны тиражами выходят почти все основные произведения Гегеля, а некоторые переиздаются вторично¹. Основным философским мотивом в рамках коммунистического развития болгарской философии, также как и в России, являются логические проблемы, которые, конечно же, развиваются в рамках «диалектической логики» и т.д. Таким образом, та прослеживаемая нами в книге закономерность духовного развития России всецело верна и для Болгарии. Вне всяких сомнений она также верна и для других славянских народов.

Характернейшим является факт того, что даже «прогермански» настроенный Янко Янев, теоретически и практически склонившийся на сторону не «славянского», а «германского» духа², в качестве аргумента этого выбора в пользу Германии также имел именно Гегеля. Более того, то, что он закончил свою жизнь под развалинами «третьего рейха», не помешало ему оставаться верным «славянской идее», которую он всю жизнь связывал с философией Гегеля. Он был, может быть, единственным славянином, который со всей

¹ Титаническую работу в этом отношении проделал выдающийся болгарский переводчик и популяризатор немецкой философии Генчо Дончев, которому принадлежат все переводы Гегеля.

² Янко Янев – интересная и до сих пор спорная фигура в болгарской культуре. Свое философское образование он получил в Германии в 1920-х годах, после чего свыше десяти лет жил и работал в Болгарии. В 1935 году по приглашению германского правительства уезжает читать лекции в Берлинском университете. Погибает во время известной жестокой бомбардировки Дрездена в 1945 году. (О Яневе см. : Сумин О. Абсолютный идеализм в България. Янко Янев // Янев Янко. Хегел. София, 1996. С. 231—239; Сумин О. Янко Янев: Из историята на българското хегелианство // Философия. 1995. № 2. С. 47—51).

отчетливостью заявил, что славяне и Гегель необходимы друг для друга, что для славян быть «гегельянцами» — это судьба: «...Тайна его (Гегеля — О.С.) судьбоносного влияния на славянскую мысль не только в прошлом, прежде всего непосредственно после его смерти, когда поляки и русские переписывали его книги как апокалипсисы и чертили с помощью его формул путь объединенной славянской культуры. Гегель продолжает влиять на славянский мир и в новейшее время... Может быть Гегель является единственным славянским философом, единственным, кто мыслил и переживал мир душой славянина, и не случайно он был воспринят с наибольшим восторгом именно в России и Польше. Та пророческая интуиция, которая волновала Достоевского, «что русская мысль означает всепримирение идей и всемирную грусть обо всех...— есть самое верное славянское выражение учения Гегеля»¹. Определение Гегеля Яневым как «славянского философа» есть фактически не зачисление Гегеля в славяне, а попытка высказать мучившую его мысль, что сами славяне оказались пробужденными ко всемирно-исторической жизни философской идеей.

9 мая 1997 г., София

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

С момента первого издания книги прошло восемь лет. Она была написана на развалинах коммунистической эпохи и ставила своей целью найти среди этих духовных руин ту твердую почву, которая бы позволила участвовавшим в коммунистическом эксперименте народам, обрести утраченное после падения советской империи равновесие. Этой твердой почвой является идея философской науки об абсолютном, которая была сформулирована немецкой идеалистической философией и являлась подлинным движущим принципом этой эпохи и ее идеологии.

¹ Янев Янко. Хегел. София, 1996. С. 78.

Свое равновесие народы, однако, попытались и все еще безуспешно пытаются обрести в возврате к своим традиционным верованиям, чему активно содействует и политика самых могущественных на данный момент западных держав, чей дух продолжает находить свою истину преимущественно в протестантском прочтении Библии. Находясь в рамках религиозного духовного принципа, последние всегда содействовали тому, чтобы соблазненные «дьявольской атеистической» идеей народы вернулись на религиозную стезю. Этот религиозный ренессанс, наступивший после мрачного коммунистического средневековья, не только не принес миру спокойствия, но наоборот ударил по нему террором радикального исламизма. В событиях последних лет, таким образом, мы видим лишь еще одно подтверждение бессилия религиозного сознания, когда оно пытается создать некую устойчивую определенность в объективности. Стремление к разрешению проблемы оборачивается для всецело религиозно определенного сознания созданием новой, еще более острой. Это происходит потому, что какими бы ни были разумными постулаты той или иной религии, ее принципом остается чувство, которое всегда будет опрокидывать определяемые правом границы. Баланс между религией и правом всегда будет менее устойчивым, нежели баланс между философией и правом, ибо только философия и право исходят из одного и того же основания — определения мысли. Именно поэтому мне хотелось как можно скорее обратить внимание на эту подаренную нашим народам самой судьбой возможность — исходить в построении своего будущего не только из религиозного чувства разумного, но прежде всего из философски понятой разумности, так как только последняя является незыблемой почвой истинного правопорядка и свободы. Способствовать осознанию данного обстоятельства должно и это второе издание книги.

Что же касается внешней судьбы первого издания, то оно разошлось в России среди, главным образом, тех выпускников ленинградско-петербургского университета и петербуржцев, которые не понаслышке были знакомы с некоторыми из главных

героев этой книги. Именно этой аудитории и адресовалось в первую очередь первое издание. Оно было встречено с интересом, который, однако, был скорее историческим, нежели идейным.

Поскольку книга была издана в Болгарии, то часть тиража была распространена и на родине славянской письменности. Сразу после ее выхода в свет в Софии в Институте философии состоялась презентация книги. Предисловие было опубликовано в «Философском вестнике».

Через некоторое время из Народной библиотеки (София) я получил письмо, в котором содержалась просьба представить в фонд библиотеки дополнительное количество экземпляров, необходимых для международного обмена, так как пришел запрос из Лейпцигской библиотеки... (фонд Берлинской библиотеки Staatsbibliothek zu Berlin, находящейся по соседству с Берлинским университетом, уже располагал экземпляром нашей книги). В числе адресатов рассылки указывалась и Российская Государственная Библиотека. Последние оставшиеся экземпляры были представлены для этих целей международного книгообмена. Один экземпляр был оставлен для передачи в библиотеку Монреальского университета. Весь тираж, таким образом, был исчерпан¹.

В середине прошлого 2004 года я получил письмо-приглашение от Оргкомитета Международной научной конференции в Кубанском государственном университете, которое не оставляло сомнений в том, что к идеям, изложенным в данной книге, проявлен искренний интерес.

В мае 2005 года в Москве на IV Российском философском

¹ Данное пополнение мировых книжных фондов явилось своевременной реакцией «мирового логоса» на предостерегающую статью-рецензию московского философа Романа Ганжи *«Перемещение книжных фондов как последний козырь советской охлократии в битве с мировым логосом»* (См. <http://www.russ.ru/krug/kniga/20000810.html> — в этой рецензии Р. Ганжа подверг уничтожительной, в духе позднего Белинского, критике Ивана Фокина (а заодно и Е.С. Линькова), осмелившегося утверждать, что единственной серьезной современной философской позицией может быть только точка зрения абсолютного идеализма)

конгрессе в МГУ им. М.В. Ломоносова прозвучал доклад, в котором утверждалось, что философское понимание русской истории возможно только с точки зрения системы абсолютного идеализма, а последовательное проведение принципов последней убедительно показывает нам, что история русско-коммунистического государства есть период объективной положенности философской идеи.

Доклады подобной идейной направленности были сделаны в «Доме Лосева» на Арбате, а также в Санкт-Петербурге на теоретическом семинаре Санкт-Петербургского общества немецкой классической философии.

Что еще более важно данным кругом идей заинтересовалась и молодежная студенческая аудитория. Удовлетворить этому интересу, а также способствовать его дальнейшему пробуждению и должно новое, предпринимаемое нами издание.

27 июня 2005 г., Монреаль

ВВЕДЕНИЕ

*Кроме того, в Восточной Европе мы находим
огромную славянскую нацию ...
Вся эта масса исключается из нашего
обзора потому, что она до сих пор не
выступала как самостоятельный момент в ряду
обнаружений разума в мире. Здесь нас не касается,
произойдет ли это впоследствии...*

Г.В.Ф. Гегель. «Лекции по философии истории»

Название данной работы указывает на ее исторический характер, ибо понятие «судьба» подчеркивает историческую, временную и, таким образом, случайную сторону. В этом случайном и временном философия должна познать необходимое и времени неподвластное, ибо, хотя судьба и проявляет себя во времени и как время, само содержание судьбы не сводится всецело только к преходящему и случайному. Представлением о судьбе люди выражают мысль о том, что кажущийся хаос жизни в действительности не столь уж и хаотичен и существует некий высший судья, стоящий над хаосом событий, над временем, которому подчинена жизнь как отдельных индивидов, так и целых народов.

Особенностью судьбы является то, что она остается неизвестной людям и народам. Она проявляет себя как некая скрытая от них сила, как некая необходимость, которой они подчинены, но смысл которой людям неясен до тех пор, пока они сами вовлечены в практические действия, пока они «находятся в руках судьбы». Эту мысль люди также выражают фразой, что никто не может знать своей судьбы. Ее можно предугадывать, но познать всецело невозможно. И с этим следует согласиться. Познать свою судьбу предварительно нельзя. Ибо судьба есть необходимость, которая проявляет себя во времени, где существенную роль играет случай.

Необходимость как судьба есть всегда разумная необходимость, реализующая себя не в себе самой и не через себя саму, а через случайность. Однако, когда судьба чего-то уже изжита, когда время развернуло все многообразие своей случайности, тогда уже появляется возможность познать эту скрытую силу, скрытую необходимость, которая двигала историей. Настает время познания судьбы. Именно этим и занята философия истории. Хотя философия истории и занята тем, что было во времени, т.е. преходящим, философия не описывает временные факты в их случайной связи, а вскрывает их разумно-необходимый смысл.

До этой мысли, что в истории за игрой случая скрывается разумная необходимость, дошла уже христианская религия. Этот «разум в истории» христианская мысль определяла как «провидение», как «план бога». Поэтому первыми «философами истории» в истории культуры были христианские теологи, в лице прежде всего Августина. То же самое мы находим и на почве русской культуры. П.Я. Чаадаев называется в качестве первого русского философа истории, ибо он задался целью разобраться в вопросе: а какие, собственно, имеются намерения у бога относительно России? Занимает ли она какое-либо место в его «божественном плане»? В данном случае нас не интересуют выводы, к которым пришел Чаадаев, которые к тому же хорошо известны. Для нас сейчас важно то, что «судьба», которой подчинены люди и народы, христианской мыслью определялась как мысль или идея бога. Другими словами, христианская историософия в качестве судьбы утверждала идею христианского бога. Судьба ею познавалась как бог.

Данная работа в этом отношении также должна быть отнесена к разряду подобных работ, ибо и она по примеру Чаадаева заявляет о претензии рассмотреть судьбу России. Ее особенностью, однако, является то, что в качестве судьбы она утверждает не бога, не религиозную идею, а саму философию. Насколько оправдана подобная претензия сама по себе станет ясно по ходу самой работы. Здесь же мы должны обратить внимание на то, что в данном случае настоящая

работа выходит только за рамки «философии истории». Получается даже как бы некое противоречие, состоящее в том, что в работе сочетаются сразу две философских дисциплины: и сама философия, история философии, о чем нам говорит имя автора философского учения, и одновременно — философия истории, о чем нам говорит словосочетание «судьба России». Данной формулировкой, сплетающей в одно историю философии и философию истории, мы хотим подчеркнуть факт совершившегося единства философии с мировой историей. Может показаться, что эта связь имела всегда — философия всегда была связана с историей. Это верно, но дело в том, что в прошлом связь эта имела случайный, неразвитый характер. До XIX в. философия как форма познания и мировая история не были связаны между собой необходимым образом. История как судьба развивалась сама по себе, будучи преимущественно историей развития религиозных идей, войн и т.п., а философия — сама по себе, не будучи ощутимым образом никак связанной с этими войнами и другими историческими событиями, философия никак не влияла на судьбу истории, а историческая судьба была совсем равнодушна к тому, о чем там рассуждают в тиши своих аллей и кабинетов ученые мудрецы. Философия как субъективное знание и история как объективный ход событий не имели необходимой связи. К XIX в. это положение изменилось. Связь между философской идеей и историей утратила свою внешность и приобрела характер разумной необходимости. Момент субъективности и объективности начали процесс необходимого взаимного опосредствования. Судьбой истории стала сама философия!

Этот и без того спорный тезис мы должны пояснить далее еще более спорным положением. Утверждая, что философия стала судьбой всемирной истории, мы не имеем нечто неопределенное — какую-то там философию вообще и какие-то там исторические события вообще. Судьбой всемирной истории стала философия в определенной форме, а именно в форме философской системы, выраженной Гегелем. И, забегаая вперед, скажем, что только эта философия и могла стать

судьбой. Философия и стала судьбой именно потому, что в философии Гегеля она достигла определенного, качественно нового состояния. Но и достигнув этого нового для себя состояния, давшего ей возможность стать судьбой всемирной истории, философия не стала абстрактной исторической судьбой, но проявила себя как судьба конкретного народа. И этим народом является русский. Таким образом, философия стала судьбой всей всемирной истории, народов всего мира, но это вхождение философии во всемирную историю произошло через судьбу русского народа. Данное обстоятельство составляет особенность русской культуры. Русские интеллигенты давно уже предчувствовали некое особое предназначение России, тосковали по нему и гадали, каково же оно будет. Русская религиозная мысль предполагала, что «русская идея» будет религиозной идеей. К их верному предчувствию необходимо добавить, что «русская идея» приобрела еще более лучшую и более возвышенную форму — «русской идеей» стала не религиозная, а философская идея. Именно этими соображениями обусловлено, с одной стороны, сочетание истории философии с философией истории, а с другой, то, что это сочетание приобретает вид отношения: философия Гегеля—судьба России. Данное отношение является необходимым и нельзя формулировать, например, необходимость философии Декарта или Аристотеля ни для всемирной истории, ни для истории России. Декарт и Аристотель были необходимы только для истории самой философии, но не были прямо связаны ни с самой всемирной историей, ни с судьбой России. Поэтому темы «Декарт как судьба России» быть не может, тогда как «Гегель как судьба России» есть совершенно необходимая тема, доказательству чего и посвящена вся книга. Утверждая здесь еще совершенно непосредственно положение о том, что «русской идеей» является идея философии, мы должны теперь сказать несколько слов о том, почему же «русской идеей» стала «идея немецкой философии»? Для многих это прозвучит как неприемлемое и произвольное утверждение, ибо, начиная с Эрна, широко известным является стремление утвердить «русскую

философию» как противоположную западной, хотя и находящуюся в связи с ней, но ее превосходящую. Из самого хода работы должно стать ясным, что не нашим произволом является утверждать «идею немецкой классической философии» в качестве «русской идеи». Не мы ее утверждаем, а вся история России вопиет об этом. Идея немецкой классической философии уже является нашей судьбой — хотим мы этого или не хотим. Единственное, что нам остается, — это либо понять нашу судьбу, либо продолжать оставаться в неведении того, куда влек и куда продолжает влечь Россию рок событий. И совершенно очевидно, что раз наша непосредственная предпосылка — это утверждение того, что судьбой России является философская идея, выраженная в немецком идеализме, то понять русскую судьбу можно, во-первых, только с философских позиций вообще (ибо понять философскую идею с нефилософских позиций невозможно), а во-вторых, хорошо уяснив те особенности, которые философская идея получила в ее немецком варианте и прежде всего в форме системы Гегеля. Именно в этом заключается вся сложность и специфика русской историософии. То есть, если судьбу, скажем, Западной Европы можно указать уже с религиозной точки зрения (что и сделал, например, Чаадаев, указав, что судьба Западной Европы есть идея христианской религии, — все в Европе дышит историей развития религиозной идеи), то судьба России с религиозной точки зрения или с точки зрения «религиозной философии» понята быть не может. Поскольку этой судьбой стала философская идея, то и понята она может быть только с позиций «философской философии», каковой и является философия Гегеля. Другого способа понять судьбу России не существует.

Итак, мы должны здесь попытаться набросать те особенности немецкой классической философии, выразителем которых стал Гегель и которые определили тот факт, что философская идея оказалась способной стать судьбой целого народа, а через судьбу этого народа и всего мира.

Особенностью немецкой классической философии стало то, что она дала предмету философии его необходимую и высшую

форму, которой до этого философия не имела.

Предметом философии является абсолют или всеобщий разум. Задачей философии с момента ее появления в человеческой культуре являлось познание, определение этого абсолютного мышления. Античная философия определяла его как «нус», «перводвигатель», средневековая философия определяла его как бога, философия Нового времени теряет предмет философии. Развивая определения разума, она под разумом имеет в виду субъективный, человеческий разум. Всеобщий же разум продолжают называть «богом». Философия Нового времени, развиваясь в рамках религиозного представления, таким образом, исходила как из непосредственной предпосылки из того, что всеобщий разум, бог не может быть познан в мышлении. Бог может быть ухвачен только верой, и то частично. Предмет философии в философии Нового времени существовал только для религиозного чувства, а под предметом философии субъективно понимали те предметы, которые даны мышлению в непосредственности опыта. Познание бесконечного, как истинного предмета философии, в действительности не являлось основным творческим мотивом философов Нового времени. Философия, таким образом, развивалась эмпирической формой мышления, а ее истинный предмет — бесконечный разум — продолжал удерживаться как религиозное представление о боге. Развиваясь рассудком, философия, однако, вскоре накопила в себе такую «критическую массу» рассудочных определений, что мышление испытало в себе потребность приложить их и к познанию бесконечного предмета — бога. Зная бога как высшую истину, мышление стало раздражаться тем, что высшая истина познается только непосредственно: случайностью чувства. Мышление захотело для высшей и необходимой истины и необходимой формы. Вставшая перед философией задача состояла, таким образом, в том, что мышление должно было отвоевать свой истинный предмет у религии, показать, что именно бесконечное, абсолютное, всеобщее есть ее подлинный предмет, который она может и

должна знать и что ее предмет тождествен с предметом религии, а вовсе не с предметом опытной науки. Начало этому процессу положил своим «трансцендентальным «Я» Кант. Он обнаружил для современной эпохи, что мышление, оказывается, во всем том, что оно называет «знанием», «наукой», основывается не только на наблюдении, чувственном созерцании и т.д., но и на себе самом. Процесс познания был им определен как синтетическая деятельность мышления, в котором последнее, хотя и имеет в виду чувственные данные опыта, но умозаключает по их поводу из себя самого и в себе самом. Все то, что наука называет «истиной», «необходимостью», содержится, таким образом, в нем самом— в, как он это назвал, «чистой апперцепции», «трансцендентальном единстве самосознания», которое является основой всех определений мышления, «категорий». Кант, таким образом, частично вырвал мышление из оков привязанности к миру конечных предметов, данных непосредственности и случайности чувства, и задал мышлению верное направление к познанию самой всеобщности и необходимости. Необходимость и всеобщность им были определены как само мышление. Дальше этого, однако, мысль Канта не пошла. Его дух существенным образом остался во власти эмпирической манеры, ибо самостоятельность мышления им была определена как субъективная деятельность мышления как формы, содержание которому, по-прежнему, должны были давать чувства. Канта в этой его позиции более всего укрепило то, что, когда он попытался сделать предметом мышления само бесконечное, идею, бога, он обнаружил, что мышление приходит к противоречию (антиномиям). Последнее и явилось для него основанием утвердить, что познание должно ограничиться только познанием мира явлений. Бесконечное же, бог, оказалось имеющим не «конститутивный», а «регулятивный» характер. Бесконечное, таким образом, было снова оставлено вне досягаемости познания. Предмет философии не был окончательно освобожден от власти случайности религиозного чувства.

Фихте и Шеллинг, однако, почувствовали, какая мощь

разума содержится в положениях философии Канта. Фихте поставил требование развить всю определенность философской науки из единого принципа. Философия, разум по его мнению только тогда могут претендовать на нечто большее, чем субъективное мнение, если их построения имеют вид необходимой системы, развитой из единого принципа («из одного куска», как выразился Гегель), где все переходы являются логически необходимыми, а не привносятся, как в опытной науке, случайностью чувств. Фихте, однако, не вышел из рамок философии Канта. Двинувшись развить все содержание разума из «Я», он обрек его также на случайность и субъективность. Только Шеллингу удалось сформулировать истинный философский принцип, который включал в себя как субъективную деятельность мышления, так и объективный процесс развития вселенной. Его «тождество субъекта и объекта», однако, было лишено в себе главного: самой философской формы, формы разума как необходимого логического процесса. В качестве метода познания бесконечного предмета философии, бога Шеллинг стал утверждать метод искусства и религии. И ему, таким образом, удалось только частично отвоевать предмет философии у религии и искусства. Окончательного освобождения предмет философии добился только в философии Гегеля.

Последний сочетал в своих построениях и «трансцендентальное «Я» Канта, и «бесконечное «Я» Фихте, и «тождество субъекта и объекта» Шеллинга. Гегель принял как необходимое положение Канта, что необходимость мышления содержится в нем самом. Однако из этого он не сделал того вывода, что «синтетическая» деятельность мышления является только «формой». Он стал настойчиво доказывать, что это есть единство содержания и формы, ибо мышление, имея дело с самим собой, со своими собственными определениями (категориями), фактически выражает саму суть вселенной. То, что в данном случае мышление имеет дело только с самим собой, т.е. плетет свои определения как паук паутину из себя самого, не обращаясь к материалу внешнего мира, его не

смутило. Ибо материал внешнего мира, данный нам посредством чувств, является случайным, конечным. Рефлектируя по его поводу, мы поэтому обречены на познание только конечного. А так как мы поставили перед собой задачу знать бесконечное, абсолютное, то его нельзя искать во внешнем мире. Бесконечное не дано непосредственно. Оно дано умозрительному акту. Поэтому тот факт, что мышление движется только в себе самом, без опоры на внешний опыт, вовсе не означает того, что мышление субъективно. Оно столь же и объективно, только эта объективность есть не внешняя, случайная объективность, а внутренняя, необходимая и потому более высшая — это сама истина. Умозрительное мышление столь же объективно, сколь объективен и сам бог, который также не дан в опыте. Таково было утверждение Гегеля. «Вещи в себе» не существует. «Вещь в себе» и есть «для себя бытие» мышления, как всеобщего.

Гегель принял в свою философию также требование Фихте, что философия должна быть научной системой, развивающей себя из единого принципа. И он принял также, что этим принципом должно быть «единство субъекта и объекта». Однако он резко выступил против того, чтобы принцип философии был делом произвола чувства, «интеллектуального созерцания», «непосредственного знания». На заявление же Канта, что логический разум, когда он имеет дело с самим собой, «запутывается в противоречиях», «антиномиях», Гегель выставил как необходимое требование понимать мышление как противоречивое, диалектическое отношение мышления к себе самому, замеченное еще древними. Данное требование вытекало также из самого понятия абсолютного. Поскольку абсолютное не оставляет вне себя ничего иного (ибо в противном случае оно не абсолютное), то тогда абсолютное не может черпать источник своего развития ни в чем ином, кроме как в самом себе. Абсолют должен сам противопоставить себя самому себе для того, чтобы не быть статичным. Но, ибо он абсолют, он не может находиться и в этом состоянии раздвоенности, так как там, где есть «два», там нет абсолютного,

а есть два относительных. Поэтому абсолютное как противопоставляет себя самому себе, так и снимает свою раздвоенность. И Гегель стал настаивать на том, что абсолют, бог, дан не только непосредственности внутреннего чувства (сердцу), но доступен и мысли. При этом отношение к богу в мысли не хуже, а лучше отношения к богу в чувстве, так как в мысли бог познается необходимо. А рассмотрение бога в мысли открывает ей, что бог и есть сама мысль, но как бесконечная, «космическая» мысль. И эта последняя была определена Гегелем как спекулятивная мысль, развивающаяся из самой себя, в самой себе и для самой себя (ибо для кого иного может развиваться бог?), посредством логико-диалектического движения. Этим самым Гегель вернул философии ее бесконечный предмет или, точнее, впервые сознательно указал философии ее истинный предмет, который ранее находился под опекой религии.

Гегелю удалось исчерпать все содержание философского предмета не только потому, что он развил до конца положения своих немецких предшественников. Если бы он остался только в рамках Канта, Фихте и Шеллинга, он не вышел бы за пределы немецкой культуры. Его философия не стала бы судьбой. Философия Гегеля явилась логическим завершением и выражением того предмета философии, который развивался во всем мировом историко-философском процессе. Придя к мысли о том, что философский разум есть высшая сфера истины даже по сравнению с религией, он также осознал, что над предметом философии трудилась вся история философской мысли. Однако на ранних ступенях своего развития философская мысль давала своему единому предмету — всеобщему и в себе необходимому разуму — не необходимые, не логически связанные, а случайные, исторические определения, находящиеся со стороны формы во власти случайности формы искусства и религии. Во всех философиях определялся один и тот же предмет, но эти определения («вода», «нус», «бытие», «идея», «монада», «субстанция» и т.д.) являлись случайными, т.е. распавшимися во времени. Одни определения появились в

античности, другие в средневековой истории, третьи — в Новое время... Одно определение принадлежало одному мыслителю, другое определение другому... Определения философского предмета были разбросаны по эпохам и по персоналиям, философская, вневременная идея находилась во власти времени. Каждое из ее исторических определений было лишь изолированным, случайным моментом общей философской истины. Из-за самой исторической неразвитости мышления всем этим определениям не хватало необходимой связи, единственно которая бы сделала философию наукой. Философия должна была пройти этот этап своего исторического развития, философская идея должна была накопить свои определения первоначально только в этой случайной форме. Но когда историческая определенность философии уже перестала удовлетворять разум, он поставил требование устранить случайную, историческую, религиозно-эстетическую форму своего выражения и определить себя как необходимую, логическую, подлинно философскую и научную систему всеобщего разума. Предмет философии, всеобщий разум, христианский бог приобрел в философии Гегеля свою завершённую форму. И как только разум раскрыл себя в виде необходимой философской идеи внутри самой философской науки, сразу же всемирная история начала процесс ее усвоения. Всемирная история есть история разумных существ, и поэтому она испытала потребность основать свое объективное бытие на этих новых, всецело свободных основаниях. До этого объективность всемирной истории имела своим субъективным разумом религиозную идею бога. Но разумной идее бога недоставало формы необходимости. Бог был разумом и при этом необходимым разумом, но его утверждение носило характер откровения, непосредственного постижения, а непосредственность и есть случайность. Религиозное отношение к истине, к богу, таким образом, оказывалось величайшим противоречием. Бог был сама всеобщая необходимость, а прикоснуться к этой необходимости можно было только случайным образом. В силу этой невозможности познать

всеобщий разум в его необходимости и разумность религиозной истории имела случайный характер. Поэтому, когда сам разум в философии приобрел необходимую форму, всемирная история испытала желание освободиться в себе самой от власти случая. Всемирной истории «захотелось» сойти с почвы только мистического откровения разумного, она испытала потребность поставить все объективное историческое бытие на основу необходимо-философского понимания разума.

Таким образом, немецкая философия, философия Гегеля становится «русской идеей» не потому, что она немецкая, а потому, что в немецкой философии весь всемирный историко-философский процесс достиг, наконец, своего предельного напряжения. Разум, являющийся истиной философии, в силу своей объективной развитости достиг своего необходимого выражения. В своей собственной субъективной сфере философской науки разум, наконец, пришел к своему адекватному самопознанию, приобрел форму философской системы, доступной каждому. Именно это обстоятельство обуславливает то, что «судьбой России» становится философия Гегеля. Объективность всемирной истории незамедлительно востребовала эту форму и Россия, оказавшись субъективно самой подготовленной, приняла на себя это великое и тяжкое бремя – быть мировым глашатаем новой формы, быть тем народом, который окажется достаточно безумным для того, чтобы попытаться реализовать в своей собственной истории новое понимание разумного.

ДЕЛЕНИЕ РАБОТЫ

Принцип деления работы

Теперь мы должны показать принцип деления работы. Поскольку, как уже было отмечено, работа носит отчасти исторический характер, то и деление до значительной степени подчинено историческому, т.е. хронологическому принципу. Однако роль хронологии в работе не является определяющей, потому что, хотя мы и заняты историей, история, которую мы рассматриваем, есть история самой философской идеи, при этом не в ее случайной форме, а в ее необходимости. Идея же вообще, а тем более в себе определенная философская идея, есть нечто само по себе превосходящее историю. История есть сфера конечных явлений, и даже любая особенная идея есть внутренняя истина этих явлений, философская же идея подобно христианскому богу находится уже вообще вне истории — она есть логически в себе определенная абсолютная мысль. Но поскольку здесь мы имеем дело с уникальным случаем, когда философская идея становится судьбой, движущей силой самой истории, то необходимая определенность философской идеи оказывается всецело определяющей само время, саму историю. Идея, в принципе, всегда определяла историю, однако всеобщая определенность идеи никогда не совпадала с историей. Определением истории всегда до этого была особенная, частичная определенность идеи. Так, например, судьбой античной истории была идея в определенности непосредственности, которая, хотя также является необходимой, но отнюдь не высшей определенностью идеи, а только ее самым низшим моментом. Идея в силу своей собственной неразвитости не могла положить себя в истории всеми своими определениями, а делала это только теми моментами, которые уже были развиты. Именно поэтому идея и не могла подчинить себе всю историю. История как случайность, скрывала неразвитые определения идеи глубоко внутри себя. Теперь же, когда идеей истории стала сама философская идея, как уже развившая всю свою необходимую определенность, то и определенность,

расчлененность истории оказалась совпадающей с определенностью и расчлененностью идеи в ее высшем пункте — в определении понятия как абсолютной идеи. Иными словами, весь хронологический материал, выступающий предметом нашей работы, оказывается подчиненным и расчлененным внутренней необходимостью философской идеи в ее высшем философском определении, чего до этого в истории никогда не было. Значит, для того, чтобы выяснить принцип деления работы, мы должны выяснить, каковой же является необходимая определенность философской идеи в самой логике, в моменте понятия абсолютная идея.

Абсолютная идея есть последнее и высшее логическое определение философской идеи в моменте понятия. Прежде чем идея доходит до себя как до абсолютной, идея полагает свою определенность в бытии и сущности. Пройдя ступени бытия и сущности, идея оказывается уже в определении понятия. Но и оказавшись в сфере понятия, идея не сразу дает себе определенность абсолютной идеи, а полагает себя сначала как субъективность (субъективное понятие), затем как объективность (объект) и только потом в качестве истины двух первых определений дает себе форму идеи, высшим пунктом которой и становится абсолютная идея¹.

Прежде чем идея даст себе свою окончательную абсолютную форму, она выступает сначала как непосредственная идея (идея жизни) и как рефлексированная в себя идея (идея познания). Единством этих двух моментов и выступает абсолютная идея².

Абсолютная идея есть, таким образом, результат процесса познания, который в свою очередь имеет свои субъективный и объективный моменты: теоретическую деятельность идеи и

¹ См. Гегель Г.В.Ф. Субъективная логика или учение о понятии // Гегель Г.В.Ф. Наука Логики: В 3 т. Т3. М., 1972. С. 30—32, а также оглавление к этому тому. См также: Гегель Г.В.Ф. Наука Логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. М., 1975. С. 343—344, а также оглавление к этому тому. Раздел третий. «Учение о понятии».

² См.: Гегель Г.В.Ф. Наука Логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. § 236. С. 419.

волю, практическую деятельность¹. Момент воления при этом выступает только тогда, когда теоретическая, субъективная идея дает себе форму необходимости: «Необходимость как таковая есть в себе соотносящее себя с собой понятие. Субъективная идея в себе, таким образом, пришла к в-себе и для-себя определенному, к *не-данному* и потому *имманентному* ей как *субъекту*. Она переходит к *идее воления*»².

Абсолютная идея есть, таким образом, единство своего субъективного и объективного моментов или единство теоретической и практической идей³. Будучи понятием, умозаключением, абсолютная идея умозаключает себя через эти два момента. Первый момент — теоретическая идея или идея в моменте субъективности — есть еще непосредственное и потому случайное бытие абсолютной идеи. В этом моменте абсолютная идея уже имеется, но ей не хватает своей собственной абсолютной формы. Абсолютная идея как таковая в себе необходима, а в первом моменте ее необходимость положена как случайное. Наряду с развитой до необходимости философской идеей утверждаются также необходимость религиозной идеи, идеи опыта и др. Абсолютная идея поэтому не может оставаться в этом случайном состоянии. Ее собственная природа требует для своей полноты, для своей истины снять эту случайность непосредственности, субъективности. Теоретическая идея поэтому опосредует себя практической идеей. Достоинством этого второго момента является то, что характер непосредственности, случайности субъективности здесь уже отчасти преодолен — идея имеет форму практического разума. Идея уже не только субъективна, но принадлежит объективности социальной жизни — истории. Очевидно, что это уже более серьезное бытие идеи. Одно дело, когда идея была только в головах незначительной группки философов, и совсем другое, когда она завладевает ареной

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Наука Логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т 1. § 236. С. 409–410.

² Там же. § 232. С. 416.

³ Там же. § 236. С. 419.

истории, верша судьбы государств с их семейной, промышленной и политической жизнью. Тут уже становится не до шуток. Но очевидно, что и в этом втором моменте идея также все еще неабсолютна, несовершенна. Если ее необходимость стала более ощутимой, стала объективной, то все равно, объективность — это еще не высшая необходимость, это не сама абсолютная идея. Если первому субъективному моменту не хватало объективности, то теперь, когда идея ушла в практику, в объект, стала опосредовать себя историей, то теперь ей не хватает самой субъективности! Значит, теперь уже идея ставит перед собой требование снова дать себе момент субъективности, но уже не непосредственной субъективности, случайной субъективности, а такой, которая бы стала выходом из самой объективности, снятием объективности. Вот тут-то и появляется теперь собственная форма абсолютной идеи как таковой, которая до этого была только в форме случайной субъективности, а потом все еще обремененной случайностью объективности. Теперь уже налицо сама абсолютная идея, как идея познания и воления того, что неразвито имелось в первом и во втором моментах. Только это и есть абсолютная идея. Ничего иного она в себе не содержит. Она есть абсолютная истина и, как говорит Гегель, при этом вся истина.

Другое определение абсолютной идеи, которое ей можно дать, состоит в том, что абсолютная идея есть метод. Но это не субъективный метод, который прилагается внешним образом к какому-либо из вне присоединяющемуся к мышлению предмету, а это есть метод вселенной. Это есть метод бога, которым он познает себя и по которому он построил вселенную. Абсолютная идея как метод есть: непосредственность бытия; отрицание этой непосредственности и впадение в раздвоение, выступающее как положенность; и, наконец, единство первых двух моментов — понятие как абсолютное понятие — мысль бога о себе самом, но реализующая это знание через человека.

Соответственно этой определенности философской идеи делится вся работа.

Общее деление работы

Необходимыми моментами работы, подчиненными разумному принципу, являются две главы, введение и заключение. Предисловия и послесловие носят характер внешнего отношения.

ПЕРВАЯ ГЛАВА. ИСТОРИЯ РУССКО-СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ИСТОРИЯ УСВОЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ИДЕИ В ЕЕ НЕОБХОДИМОСТИ

Первая глава, взятая во всем ее объеме, рассматривает движение идеи именно в ее субъективности, в ее теоретичности как историю русско-советской философии.

ВТОРАЯ ГЛАВА. ФИЛОСОФИЯ РУССКО-СОВЕТСКОЙ ИСТОРИИ

Вторая глава рассматривает уже развитие объективности, которая есть объективность самой идеи — это есть философия русско-советской истории.

Третьей же главы, которая должна соответствовать самому моменту абсолютности, быть не может, ибо это есть сам процесс познания, метод, мысль, дух, и он присутствует только в мысли пишущего эти две главы и в мышлении тех, кто, может быть, наберется терпения не только прочесть, но и попытаться, вопреки всем несовершенствам, понять изложенное. Отчасти же этот абсолютный момент в качестве метода есть суть данных пояснений, излагаемых в этом введении.

Таково общее деление книги, которое, как мы надеемся, подчинено необходимости самого понятия, самой абсолютной идеи.

Деление первой главы

Теперь, если мы возьмем первую главу, то в себе самой она также расчленена согласно моментам абсолютной идеи: теоретическому, практическому и их единству (или субъективному, объективному, абсолютному). Но это расчленение уже совершено внутри самого субъективного момента, внутри самой теоретической идеи — истории русско-советской философии.

1.1. Философская идея в моменте субъективности

(религиозно-эстетическое восприятие Гегеля)

Здесь мы рассмотрим, как в самой истории русской мысли (теории) философская идея, выраженная в своей необходимости Гегелем, появляется сначала как нечто совсем субъективное. Мы увидим, как религиозная и эстетическая мысль России, хотя и воспринимает ее близко к сердцу, тем не менее считает ее чем-то случайным, преходящим. Русская мысль в этом моменте не может удержать идею именно из-за того, что сама идея не имеет в себе самой своего объективного момента. Но, как мы увидим, идея чрезвычайно быстро уйдет в развитие своей объективности. Этот уход идеи с почвы субъективности в объективную область в русской культуре ярко прочерчен именами Бакунина, Белинского и Герцена.

*1.2. Философская идея в моменте объективности
(отношение к философии Гегеля в рамках
политической идеологии)*

В этом втором разделе первой главы мы рассмотрим философскую идею в тот момент, когда она станет достоянием политической, практической идеологии. И, разумеется, первый, субъективный момент тут сразу же утратится. Идея уйдет в вульгарную внешность объективности, станет варварским утилитарным рассудком. Таков, однако, момент рефлексии, проявившийся для русской истории как невыносимое страдание. Хронологически этот период приходится на коммунистическую эпоху.

*1.3. Философская идея в моменте абсолютности
(разумное, научно-философское
отношение к философии Гегеля)*

Третий раздел первой главы должен показать, как объективная положенность идеи в коммунистической истории приводит к тому, что из недр самой объективности рождается новая субъективность, уже не случайная субъективность религиозного и эстетического сознания, а абсолютная, в себе необходимая, как из себя изошедшая и в себя возвратившаяся абсолютно-идеалистическая, философско-разумная субъективность. Этот период русско-советской философии

приходится на восьмидесятые годы двадцатого века.

Деление второй главы

Внутреннее деление второй главы не имеет ярко выраженного необходимого расчленения, и поэтому здесь нужно только указать причины этого.

Вторая глава — органическое продолжение первой в том отношении, что использует тот абсолютно-идеалистический метод, достижение которого было установлено в последнем разделе первой главы и который является объективным фактором всего развития русско-советской культуры.

Поскольку абсолютно-идеалистический метод уже был реализован в материале всемирной истории самим Гегелем, то данная глава в целом должна быть продолжением и дальнейшим развитием философии истории Гегеля. Разумный характер этой главы поэтому состоит только в том, что она есть необходимый момент (набросок момента) общей философии всемирной истории, созданной Гегелем. Вторая глава поэтому посвящена более всего выяснению того принципа, согласно которому период русско-советской истории может быть поставлен в органическую связь с философией истории Гегеля. Выяснение этого принципа есть в то же время выяснение общего принципа разумного деления всей всемирной истории, который Гегелем не был ни формулирован, ни осуществлен. Первый раздел второй главы поэтому заканчивается формулировкой этого принципа. Второй и третий разделы являются опытом приложения этого принципа к событиям русско-советской истории, которые ставятся в необходимую связь с общим определением разума во всемирной истории.

1. ИСТОРИЯ РУССКО-СОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ КАК ИСТОРИЯ УСВОЕНИЯ ФИЛОСОФСКОЙ ИДЕИ В ЕЕ НЕОБХОДИМОСТИ

1.1. Философская идея в моменте субъективности (религиозно-эстетическое восприятие Гегеля)

Итак, мы должны начать с рассмотрения того, как философская идея, только что приобретшая в немецкой философии свой завершённый характер, быстро проникает на русскую почву, но остается в рамках внешнего субъективного восприятия. В дворянской культуре мы, вопреки бытующим представлениям, не найдем ни одного последовательного «гегельянца», ни одной философски выдержанной позиции. Разум на этой ступени останется закутанным в случайную религиозно-эстетическую форму, и само восприятие философской идеи не сможет выйти за пределы этой формы. Данное обстоятельство мы будем воспринимать не как свидетельство слабости русского духа, а как выражение общей для всей мировой истории объективной невозможности сразу стать на точку зрения философской идеи как на свою высшую истину. Но, отмечая эту неспособность России стать на точку зрения философской идеи как общую для мировой культуры, мы должны будем в то же время отметить, что более близкое знакомство с историей гегелевских идей в России в первой половине XIX в. позволяет сделать вывод, что к идеям этой философии Россия оказалась по-особенному равнодушна с самого первого момента их появления в мировой культуре: «Нигде Гегель не был воспринят с таким энтузиазмом, как в России. Там его толковали ночи напролет, его книги читались и переписывались, как евангелия. Особенно в тридцатых и сороковых годах Гегель был вознесен на такую высоту, на которую в славянском мире не поднимался ни один из Европейских мыслителей»¹.

Таким образом, если в этот период еще нельзя говорить о глубоком и последовательном усвоении философской идеи, то

¹ Янев Янко. Хегел. С. 78.

можно говорить о сильном непосредственном предчувствии величия философского разума даже в этих рамках религиозно-эстетического сознания. То есть, мы должны будем зафиксировать, что уже на этом непосредственном уровне первоначального восприятия философии Гегеля, русская культура демонстрирует нам способность если еще не понять, то необычайно сильно почувствовать величие и мощь философской идеи. Однако, поскольку эта встреча России и идеи имеет здесь еще субъективный, непосредственно-чувственный характер, то результатом оказывается, во-первых, воздействие этой идеи на самые непосредственные сферы мышления — искусство и религию, а с другой стороны, этот чувственный характер проявляет себя в быстром охлаждении к требованиям этой идеи.

1.1.1. О работе Д. Чижевского «Гегель в России»

Отношение к Гегелю в рамках религиозно-эстетического сознания подробно рассмотрел Дм. Чижевский¹.

О ранних русских гегельянцах имеются сведения и у самых известных историков русской философии — В.В. Зеньковского и Н.О. Лосского. Хотя дух философской идеи, общий для этой эпохи, налицо и в их творчестве — оба говорят о «русской философии», однако определяющим для их сознания является религиозный способ мысли. Поэтому в силу непроясненности необходимости философской формы разума в нем самом, они не могут показать развитие этой необходимости и в русской истории. Их способ написания истории русской философии поэтому лишен в себе разумной необходимости и является эмпирико-описательным, с умеренной дозой религиозной тенденциозности. В силу этих обстоятельств история русского

¹ О Чижевском см. статью профессоров гарвардского университета: Омелян Прицак, Ігор Шевченко. Памяті Дмитра Чижевського. Філософська і соціологічна думка. 1990. № 10. С. 81-94, а также автобиографию Чижевского в № 11 того же журнала за тот же год. Любопытные сведения о личности Чижевского сообщает Х.-Г. Гадамер. См.: Русские в Германии. Беседа с Хансом-Георгом Гадамером // Логос, философско-литературный журнал. 1992. № 3. С. 230—231.

гегельянства у них является лишь хотя и важным, но на общем фоне случайным моментом развития русского духа. Их труды поэтому должны быть отнесены к истории общей культуры России. Это своего рода энциклопедии, которые имеют массу достоинств, но которым недостает главного — внутренней необходимой связи тех явлений, которые они описывают.

Работу Чижевского мы должны отличить ото всех остальных историй русской мысли потому, что он, впервые задавшись исследованием судьбы идей гегелевской философии не только в России, но и у славян в целом (и добившись при этом до сих пор непревзойденных результатов), сформулировал тем самым истинно философский, необходимый взгляд на историю русской мысли. История русского — философского, а не религиозного — разума есть именно история русского отношения к Гегелю. Но этот абсолютно верно намеченный Чижевским взгляд был осуществлен им с позиций если и не тождественных другим историкам русской мысли, то достаточно им близких, которые также являются недостаточно философскими.

Работа Чижевского писалась им в 1924—1933 гг. на немецком языке как диссертация, которую он готовил к защите в Германии, оказавшись там в эмиграции. Эту работу о влиянии гегелевской философии на русскую культуру он затем опубликовал в составе организованного им сборника «Гегель у славян»¹. Плоды этой его немецкоязычной деятельности, насколько мне известно, все еще недоступны славянской культуре. Для последней дело облегчается, однако, тем, что в 1939 г. Чижевский издает русскоязычный вариант той части сборника «Hegel bei den Slaven», которая была написана им самим и посвящена России. Этот вариант, как говорит в предисловии сам Чижевский, является фактически

¹ Cyzevskyi D. Hegel bei den Slaven. Reichenberg, 1934. Книга представляет собой сборник статей об истории гегелевской философии в славянских странах, написанных различными — славянскими же — авторами, но на немецком языке и для немецкой же публики. Все эти статьи, по всей видимости, были написаны по просьбе Чижевского. Основу сборника составляет труд самого Чижевского: «Hegel bei den Russland».

самостоятельным, написанным заново трудом. Но и эта изданная в Париже книга «Гегель в России»¹ также все еще почти неизвестна русскому читателю.

По своему исполнению работа Чижевского является уникальной. Написанная изящным языком, она настолько скрупулезно отслеживает все, даже самые незначительные следы философии Гегеля в дореволюционной России, что с точки зрения эмпирического собирания фактов по этой теме и в данных хронологических границах ее можно считать едва ли не исчерпавшей большую часть этого вопроса. Но с «концептуальной» стороны работа Чижевского представляется далеко не удовлетворяющей современную потребность в осмыслении судеб русского гегельянства.

Недостаток его позиции явствует уже из формулировки цели работы, которая должна показать: «...Своеобразность положения мотивов гегельянской философии в структуре русской духовности»².

«Своеобразность» и «мотивы» — слишком неопределенные слова и уж во всяком случае не философские понятия. Показ своеобразности есть показ особенных сторон предмета. Чижевский, таким образом, не ставит перед собой философской цели — показать всеобщий характер исследуемого явления. «Русская духовность» для него есть некая структура, в которой «гегельянство» является одним из «элементов». Данное отношение нужно охарактеризовать как позитивное описание фактов изучения Гегеля в России в ряду остального фактологического изучения истории русского мышления. Работа Чижевского о философии написана с нефилософских позиций. Но даже и это — чисто эмпирическое изучение выбранного Чижевским предмета — позволяет ему прийти к выводам, которые являются достаточно нетрадиционными для самой эмпирической истории русской мысли. После ознакомления с историей русского гегельянства у него складывается убеждение, что влияние философии Гегеля является «кульминационным пунктом немецкого влияния в

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. Париж, 1939.

² Там же.

России». В этом отношении с Гегелем не могут сравниваться ни Шиллер, ни Шеллинг, влияние которых на русскую культуру широко известно¹.

Вряд ли будет большим преувеличением сказать, что высказываемый Чижевским тезис не очень-то привычен для русской культуры. В принципе, каждому, кто хотя бы бегло знаком с историей общественной русской мысли (которая тесно связана с историей русской литературы), известно, что в духовном развитии русской культуры имелся период увлечения Гегелем. Этот период обычно связывается с понятием «гегельянские кружки». Станкевич, Герцен, Белинский — кто же не читал «Былое и думы»? Но вот, что влияние Гегеля есть «кульминационный пункт немецкого влияния в России», который именно в этом своем качестве глубочайшим образом оплодотворил все слои русской культуры, а не только проявился во «влиянии Шиллера на Достоевского», этот тезис для русской культуры совершенно незнаком.

Сама опытная констатация этого положения, подкреплённая богатством фактов, очень важна для нашей культуры, потому что доминирующим является мнение, что Россия быстро «переболела» Гегелем, как некоей детской болезнью, еще в середине XIX в. вместе с Герценом и Белинским и теперь имеет против него «прививку». Примеренный Россией «филистерский философский колпак Егора Федоровича»² не характерен для нашего душевного склада. Беспокойная русская душа не может принять тезис о всеобщей разумности вселенной и истории, она требует к ответу всех проливших хотя бы одну слезинку ребенка. Россия не нуждается в чуждом философском разуме. У нее есть свой национальный разум, своя национальная философия, преимущественно религиозно окрашенная. Белинский был, таким образом, едва ли не настоящим

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 7.

² «Егором Федоровичем» (от Георг Вильгельм Фридрих Гегель) в письме к Боткину (1841 г.) назвал Гегеля В.Г. Белинский. Это письмо стало очень популярным и часто цитируемым по причине того, что в нем Белинский отрекается от ранее декларируемого им следования принципам гегелевской философии. Строки из этого письма приводятся нами ниже, в том месте, где речь идет непосредственно о Белинском.

патриотом, возвратив «философский колпак» его немецкому владельцу. Этот его (и его друзей) отказ от Гегеля является внутренне необходимым движением русского духа на пути обретения собственной уникальной «русской духовности». Примерно таково распространенное отношение к Гегелю. Книга Чижевского показывает, что отношение России к «Егору Федоровичу» в действительности несколько сложнее. С одной стороны, она впервые со всей эмпирической отчетливостью демонстрирует ту поражающую воображение широту масштаба популярности идей этой философии в образованных кругах в середине XIX в. С другой — показывает, что вопреки этому повальному увлечению само гегельянство зачастую носило в России, и прежде всего у Белинского, достаточно поверхностный характер, что лишает вескости и факт его «отказа» от идей этой философии. И в-третьих, Чижевский отмечает, что понятия этой философии продолжают жить в русской культуре даже в период формального отталкивания от абсолютного идеализма, сохраняя себя в качестве частных мотивов: «Целый ряд частных мотивов гегельянства появляется после “сороковых годов” снова и снова у мыслителей самых различных течений. Эти мотивы проникают тайными путями, эти элементы просачиваются по подземным жилам всюду и везде. Если в сороковых годах в России “время гегельянствовало”, то после сороковых годов оказалось возможно быть гегельянцем, об этом ничего не зная»¹.

Таковы те главнейшие результаты, которых добивается Чижевский. Все эти выводы, однако, лишь впервые блестяще доказывают факт необычайно сильной связи русской культуры с Гегелем. Но разумная определенность этого факта Чижевским не выясняется. Изложение остается на уровне констатации, а не осмысления факта. Само деление работы Чижевского чисто хронологическое. Он начинает с русских слушателей Гегеля, затем переходит к сороковым годам, где рассматривает «гегельянские кружки» и «славянофилов»; следуют 60-е годы, определяемые как «господство просвещения», и в итоге дается характеристика отношения к Гегелю в конце XIX и

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 7.

начале XX в., где по мнению Чижевского намечается явное возрождение философской проблематики, выражающееся и в возобновлении подлинного интереса к Гегелю. Однако вскоре этот процесс прерван тем, что «Радикальный Угрюм Иванович Бурчеев въехал в город на белом коне, сжег гимназию и упразднил науки», — метафорически констатирует Чижевский отношение советской идеологии к философии. Неудовлетворительность этого хронологического отношения состоит в том, что оно является нефилософским, историко-позитивным отношением. С точки зрения самой философской идеи этих мыслителей необходимо рассматривать не так как они выступили во времени, а именно по принципу глубины их проникновения в содержание этой идеи.

Недостаток этого нефилософского отношения к самой философии состоит в том, что оно просто непосредственно воспринимает исторические философские явления, описывает их, располагая в хронологическом порядке, т.е. внешне систематизирует, но ничего не может сказать о необходимости этих явлений. В самой общей формулировке проблема, к которой обратился Чижевский, должна звучать так: в чем состоит всеобщая, разумная, а не общекультурная необходимость обращения русской культуры к Гегелю? И только ответ на этот вопрос может внести ясность и в саму специфику отношения русских к Гегелю, их необычайную увлеченность им уже с первых лет ее появления в культуре.

После прочтения работы Чижевского остаешься с чувством известного неудовлетворения и удивления: он обращается к истории философской системы, которая в качестве своего основного лейтмотива содержит требование показа разумной необходимости всех предметов, но сам при этом не отвечает ни на вопрос о том, необходима ли в себе самой система Гегеля, ни на вопрос, необходимым ли был для русской культуры этот усиленный интерес к философии Гегеля; если же этот повышенный интерес русских к Гегелю является необходимым и благотворным (а сквозящая симпатия к абсолютному идеализму Чижевского позволяет предположить, что он был склонен оценивать его именно так), то почему же в

последующий период русской истории этот философский взлет русского духа быстро сменяется приходом «Угрюма Ивановича Бурчеева», упраздняющего гимназии? И самое интересное: в чем необходимость того, что этот варвар «Угрюм Иванович», сжегший гимназии, разрушивший церкви и упразднивший науки, в то же самое время сохранил странный для его менталитета пиетет к «диалектике Гегеля»?

Другими словами, судьбу гегелевской философии в России Чижевский рассматривает не с философских, а с исторических позиций. Это не «философская история философии», а «историческая история философии». Сама «философия необходимости» рассмотрена со случайной точки зрения и необходимость тут дана только в форме предчувствия, самом выборе темы, сквозящем настроении, в чувстве удивления перед фактом того, что идеи этой философии столь тесно переплетены даже с нефилософскими сферами русской культуры — литературой, поэзией. Работа Чижевского поэтому при всех ее удивительных достоинствах должна быть воспринята не как окончательное суждение по вопросу «Гегель в России» (как, например, выразился об этом Никита Струве¹), а как только начало обсуждения этой темы. И недостаток ее состоит не в том, что Чижевский не исчерпал всю эмпирическую полноту этого вопроса, оставив, например, без подробного рассмотрения книгу Ильина о Гегеле, но в отсутствии ясного суждения об истинности этой философии как таковой, о тех возможностях, которые в этой философии содержатся, о содержащихся в этой философии требованиях, которые она предъявляет при рассмотрении всех исторических явлений, включительно и к рассмотрению своей собственной истории. Именно эта недостаточная определенность Чижевского в отношении самой философии Гегеля, самого предмета

¹ В 1994 г., благодаря А.А. Ермичеву я посетил конференцию, посвященную П.Б. Струве, на которой присутствовал и Н. Струве. На мой вопрос: занимался ли кто-либо в среде русской эмиграции историей русского гегельянства кроме Чижевского, Н. Струве ответил что-то вроде: «А чем там заниматься после Чижевского?».

философии как такового, приводит к тому, что и история русского гегельянства дана им с нефилософских, чисто историко-описательных позиций. Необходимость отношения русских к Гегелю им не выявлена.

Примечательно старание Чижевского провести тезис, что связь с этой философией в России не прерывалась никогда, даже в период полнейшего философского бессмыслия. Это старание и ряд других особенностей показывает, что Чижевский в принципе чувствует неслучайный характер связи русской культуры с Гегелем. Еще в самом начале, отмечая, что первым гегелевским учеником-иностранцем был Б. Икскуль, Чижевский роняет фразу: «Конечно, это случайность, но какая-то символически-значительная случайность, что первый ученик Гегеля, о котором у нас сохранились сведения, если и не был русским, то по крайней мере происходил из России». Однако прояснить содержание этой символичности Чижевский не берется.

Несмотря на неудовлетворительность собственно философской стороны работы Чижевского, мы должны оправдать этот его позитивный подход. Для того, чтобы вскрыть необходимый характер всякого явления нужна полная, тотальная развитость этого явления. Чижевский же берется за изучение истории русского гегельянства в тот период, когда эта история еще не завершена. Полная история отношения русских к Гегелю должна включать в себя и историю этого отношения в рамках коммунистической эпохи, вплоть до ее духовной исчерпанности. Только в этом виде мы имеем всю развитость этого явления, и только в этом случае нам может стать ясным его разумный характер. Чижевский же берется за его изучение в тот период, когда тотальность этого явления еще не развита. Естественно, что он не может дать нам ничего, кроме эмпирического описания той стадии этого явления, которая уже совершилась. Но даже и по этому отрывку он успевает почувствовать некую судьбоносность этого страшного притяжения России к философской идее.

1.1.2. Массовый характер русского увлечения Гегелем в

*40-х годах XIX в., нашедший
выражение в поэзии и литературе*

*В тарантасе, в телеге ли
Еду ночью из Брянска я,
Все о нем, все о Гегеле
Моя дума дворянская*

А. Жемчужников

Иван Васильевич Киреевский, являющийся, вероятно, первым русским слушателем Гегеля, в рецензии на книгу Надеждина «Опыт науки философии» так оценил состояние современных ему умов: «...философские понятия распространились у нас весьма сильно. Нет почти человека, который бы не говорил философскими терминами; нет юноши, который бы не рассуждал о Гегеле; нет почти книги, нет журнальной статьи, где незаметно бы было влияние немецкого мышления; десятилетние мальчишки говорят о конкретной объективности»¹. Далее Киреевский, однако, сетует на то, что данное повальное философствование носит большей частью поверхностный характер некритического заимствования чужих взглядов: «Но удивительно, что когда мы вникнем несколько внимательнее в это всеобщее распространение философских знаний, то увидим, что настоящий источник его находится не в изучении философских писателей, не в усвоении тех или других систем, но, так сказать, в том воздухе, которым мы дышим. В самом деле, поговорите с любым мыслителем, которых у нас теперь так много: вы заметите с первого взгляда, что все его мнения основаны на признании философии Гегеля за высшую истину... А между тем если вы всмотритесь в тот умственный процесс, посредством которого этот поклонник Гегеля приобрел свое основное убеждение, то с удивлением увидите, что процесса не было никакого. Большею частью он даже совсем

¹ Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984. С. 186.

не читал Гегеля. Из читавших иной прочел только применение начал к другим наукам, иной читал одну эстетику, иной только начал читать его философию истории, иной только прочел конец его истории философии, тот — несколько страниц из логики, тот видел феноменологию; большая часть читала что-нибудь о философии Гегеля или слышала о ней от людей, достойных веры, от людей образованных, следящих за современным просвещением и знающих очень хорошо, что философия Гегеля в наше время точно признана за высшую и за единственно возможную.

Так образуются у нас философы-рационалисты — на веру в чужие убеждения. Да, принятие чужих убеждений — дело такое обыкновенное, что из нескольких сот гегельянцев, известных мне, я едва мог бы назвать трех, в самом деле изучивших Гегеля»¹.

Чижевский отводит целую главу рассмотрению этого феномена первоначального увлечения русских Гегелем². Упреки Киреевского о поверхностности изучения русскими Гегеля Чижевский, однако, называет несправедливыми. По его мнению, подобные обвинения могут быть отнесены только к так называемому «салонному гегельянству», которое было очень распространено и которое часто заслоняет собой «серьезную сторону русского гегельянства того времени».

По всей видимости, представления о философии Гегеля действительно в сороковых годах чрезвычайно быстро овладели русской жизнью, приобретя характер массового модного поветрия. Полный масштаб этого необычного увлечения «философией» в стране, вообще-то не имеющей никакой серьезной философской традиции, теперь уже невозможно представить. Его следы сохранились, главным образом, в литературе, поэзии, различного рода воспоминаниях, переписке, знакомство с которыми также рисует картину, поражающую

¹ Киреевский И.В. Избранные статьи. С. 186.

² См. Чижевский Д.И. Гегель в России; глава «Гегельянская атмосфера 40-х и 50-х годов».

воображение. По мнению Чижевского: «Какие-либо отзвуки философии Гегеля — ...у всех писателей того времени. Для Жуковского Гегель — “минотавр немецкой метафизики”. Одоевский занимается левыми гегельянами. Гоголь... включает Гегеля в краткий перечень книг и авторов, заслуживающих внимания в европейской литературе». О Гегеле или гегельянах упоминают Писемский, Лесков, приводящий по памяти запомнившиеся ему цитаты из Гегеля. К Гегелю проявлял интерес Достоевский¹. Лев Толстой оставил зарисовку гегельянской атмосферы: «Гегельянство было основой всего: оно носилось в воздухе, выражаясь в газетных и журнальных статьях, в повестях, в трактатах, в искусстве, в проповедях, в разговорах. Человек, не знавший Гегеля, не имел права говорить: кто хотел познать истину, изучал Гегеля. Все опиралось на него»².

«...Да искать влияний, отзвуков Гегеля в русской литературе и не надо: они бросаются в глаза!»³

В русской журналистике следы гегельянства Чижевский отмечает у Я. Неверова, В.П. Боткина, Н.А. Огарева, М.Н. Каткова, излагавшего Белинскому эстетику Гегеля, Е.Н. Эдельсона, композитора А.Н. Серова, Л.Н. Жемчужникова, А.А. Комарова, иезуита графа Е.Е. Комарова. О гегельянстве многих писателей следов не сохранилось, но осталось только устное предание, что они занимались усердно Гегелем, как, например, А.В. Сухово-Кобылин, который, якобы «десять лет» занимался Гегелем, подготавливая «какое-то философское

¹ Чижевский не поясняет в чем проявился этот интерес Достоевского к Гегелю. Сообщение об этом факте, а также иные свидетельства влияния Гегеля на русскую литературу я нашел в статье Е. Вертлиба «От Гоголя до Гегеля...», в которой он сообщает, что в письме к своему брату Михаилу от 22.02.1854 г. Достоевский просит его прислать тома гегелевских лекций по истории философии, которые он собирается переводить на русский язык вместе с бароном Врангелем (См.: Вертлиб Евгений. От Гоголя до Гегеля, или «Мертвые души» в «селе Степанчикове» Достоевского // Дон. 1991. № 1. С. 234).

² Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 217.

³ Там же.

произведение, вероятно сгоревшее в 1899 году»¹.

Имеется множество стихотворных упоминаний Гегеля, главным образом шуточных. Отражающих характер именно «салонного гегельянства».

Портреты таких «гегельянцев» дают:

А. Григорьев:

Вот гегелист...

*славянофилов лютый враг,
с готовой речью на устах,
как Nichts и Alles бесконечной,
в которой четверть лишь ему
ясна немного самому.*

И.И. Панаев:

*Ты вакхической неги полна,
Ты статна, ты роскошно прекрасна...*

.....

*Ты меня не поймешь. Целый мир
предо мной для тебя непонятный:
Гете, Гегель и Гомер, и Шекспир,
мрачный Дант и Байрон необъятный.
Молода она еще была
и свою натуру молодую
радостно развитью предала.
Я читал ей Гегеля....*

.....

¹ В журнале «Нева» (1996. № 2) была опубликована статья о А.В. Сухово-Кобылине. В ней сообщается, что с середины 50-х до середины 70-х годов Сухово-Кобылин перевел 7 томов собраний сочинений Гегеля. Рукописи этих переводов сгорают в его имени в 1899 году. Чижевский, скорее всего, имеет в виду этот труд. Воздействие на Сухово-Кобылина спекулятивной философии Гегеля можно видеть, например, в такой его мысли: «...Мало-помалу на девственной цели русского мышления прозябнет и вырастет многоценное древо разумозрительной философии» (Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир // Нева. 1996. № 2).

*Правда, легче два десятка кегель
разом сбить ей было, чем понять,
как велик и плодотворен Гегель;
но умел я вразумлять и ждать!*

*Свеча едва мерцает в кабинете
я в Гегеля всей душой погружен...*

.....

*и я достал бургонского бутылку
и с нею сел смиренно у окна*

Б. Алмазов:

*Хотел он озарить
отчизну светом новым
и жизнь в ней пробудить
своим могучим словом:
он просветить желал
московских дам и франтов —
в мазурке им кричал
про Гегелей и Кантов.*

*Все непритворно в нем: теорий темных бред;
абстрактность — Гегеля неизгладимый след:*

А. Фет вспоминает о совместной с А. Григорьевым
студенческой жизни:

*Нельзя сказать, чтоб тяжкие грехи
нас удручали. Он долбил тетрадки,
да Гегеля читал, а я стихи
кропал:..*

.....

*И был ли я рассеян от природы
или застенчив, — не могу сказать,
но к женщинам не льнул я в эти годы;
его ж и Гегель сам не мог унять...¹.*

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 210—215.

Чижевский приводит данное писателем Н.Ф. Павловым ироническое описание гегельянцев — студентов, которые шли по московским улицам «уединенно, озираясь дико и глубокомысленно на эту жалкую толпу, где никто не знал того, о чем они слышались, где никто не читал Гегеля и где люди жили, дышали, гуляли по законам бог знает какой философии». В письме к Шевыреву Павлов писал: «У нас здесь развелось несколько юношей, из которых ни один не прочел 10 строк Гегеля, но которые веруют в него, как первые христиане в Божественного Учителя. Ну, уж я им наговорил! Помилуйте, господа, вы отвергаете веру: «надо дойти до веры путем разума»; да почему вы-то не идете этим путем? Ведь когда вы, не читав Гегеля, утверждаете, что в нем истина, что вы делаете, как не веруете?»¹

Чижевский не приводит стихотворений А. Кольцова, известного своей связью со Станкевичем, написанных без всякой уже иронии, которые также стараются поэтически высказаться в духе абсолютного идеализма:

ЦАРСТВО МЫСЛИ

*Горит огнем и вечной мыслью солнце;
Осенены все той же тайной думой,
Блещут звезды в беспредельном небе:*

.....

Во тьме ночи возникает мысль созданья;

.....

*Повсюду мысль одна — одна идея,
Она живет и в пепле, и в пожаре;
Она и там — в огне, в раскатах грома;
В сокрытой тьме бездонной глубины:*

*И там, в безмолвии лесов дремучих
В прозрачном и пловучем царстве вод глубоких,*

.....

*В судьбе народов, царств, ума и чувства, всюду —
Она одна — царица бытия!*

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 211—212.

Особого упоминания заслуживает И.С.Тургенев. На его примере лучше всего видна эта «забывчивость» русской культуры о своем периоде страстного философствования и при этом в виде гегельянствования. Знаменитый русский писатель, всеми почитаемый и изучаемый, совершенно неизвестен русской культуре как «философ» да еще и «гегельянец»: «Русский читатель почти совсем забыл тот замечательный факт, что Иван Сергеевич Тургенев собирался в юности посвятить себя философии, что он не только изучал философию в Берлине, где принадлежал к кружку берлинских гегельянцев, но даже по возвращении в Россию выполнил те требования, которые открывали ему дорогу к философской доцентуре, т.е., сдал магистерский экзамен»¹.

Чижевский наверняка считает эту связь Тургенева с философией чрезвычайно важной для понимания судеб русской литературы, так как рассматривает гегельянство Тургенева на равных с гегельянством Станкевича, Бакунина, Герцена, Белинского, Грановского.

Сам Тургенев, по мнению Чижевского, в поздние годы стыдился этого своего юношеского философского энтузиазма и всячески затушевывал его.

Своим духовным пробуждением, вылившимся первоначально в философский интерес, Тургенев обязан Станкевичу и Бакунину. Со Станкевичем Тургенев встречается в Риме: «Понимаешь ли ты переворот или нет, начало развития моей души! Как жадно я внимал ему (Станкевичу), я предназначенный быть последним его товарищем, которого он посвятил в служение истине своим примером, поэзией своей жизни, своих речей!... Станкевич! Тебе я обязан моим возрождением, ты протянул мне руку и указал мне цель... Благодарность к нему — одно из чувств моего сердца... Я приехал в Берлин, предался науке — первые звезды зажглись на моем небе — и, наконец, я узнал тебя, Бакунин. Нас соединил Станкевич — и смерть не разлучит. Стольким я тебе обязан, я едва ли могу сказать... У меня на заглавном листе моей

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 153.

Энциклопедии («Энциклопедии философских наук» Гегеля — О.С.) написано: Станкевич скончался 24 июля 1840 г., а ниже: я познакомился с Бакуниным 25 июля 1840 года. Из всей моей прежней жизни я не хочу вынести других воспоминаний»¹.

Из воспоминаний Б. фон Иксюля, посещавшего лекции «гегельянца» Вердера: «На эти лекции являлось не много слушателей; в их числе находилось двое молодых людей, говоривших по-русски. Я вскоре познакомился с ними: это были Иван Тургенев и Михаил Бакунин; они занимались, подобно мне, в этом семестре философией и историей. И оба были восторженные приверженцы Гегелевской философии, казавшейся нам в то время ключом к познанию мира...»².

Из писем Бакунина мы узнаем, что в течение по крайней мере одной зимы они жили с Тургеневым «почти в одной комнате», вели нескончаемые разговоры и «целые дни» работали. Бакунин чрезвычайно тепло отзывается о Тургеневе. Своим домашним он пишет: «Тургенев оставляет нас и возвращается в Россию... Примите его, как друга и брата, потому что в продолжение всего этого времени он был для нас и тем и другим... После вас, Бееровых, Станкевича, он единственный человек, с которым я действительно сошелся. Назвав его своим другом, я не употребляю всеу этого священного и так редко оправдываемого слова»³.

Сам Тургенев почти не оставил никаких письменных свидетельств своего увлечения философией. По свидетельству Чижевского, сохранился его набросок схемы гегелевской логики. О его философских интересах свидетельствует его библиотека, которая кроме произведений Гегеля содержит сочинения Канта, Фихте, Шеллинга. Единственным философским трудом является работа, оставшаяся от магистерского экзамена, который Тургенев держал в 1842 г. в Петербурге. Его общее умонастроение того периода можно почувствовать, главным образом, в письмах. Из письма

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 153 – 154.

² Там же.

³ Там же.

Бакунину: «Создание философского убеждения — наивысшее произведение искусства и философы — величайшие мастера и художники. Собственно говоря, здесь искусство перестает быть искусством, оно растворяется в философии. ...Случалось ли тебе сорвать ветвь камыша (или распуколку розы), сдирать его скатанные оболочки, находить другие, все белее и мягче, все теснее скатанные, и с радостью доискиваться последнего скрытого зерна. Я в детстве часто трудился подобным образом и досадовал и задумывался, видя, что последние оболочки так тонки и нежны, что ободрать их невозможно. Вот образ философской системы. Но ты будь терпелив, дай расцвести цветку и ты будешь любоваться его изящной формой, наслаждаться его запахом и перечтешь все его распутившиеся листики и тычинки»¹.

Магистерский экзамен Тургенева по философии состоял из письменной работы на тему: «Показать внутренние причины беспрестанно возникающего пантеизма, и привести его многообразные формы, данные в истории философии, к немногим видам» и устного, содержащего вопросы: 1. Что есть философия, ее содержание; 2. Истина субъективная; 3. Изложение сущности философии Платоновой; 4. О методе философствования в разные времена»².

По мнению Чижевского, исторические замечания Тургенева в его письменной работе «стоят под влиянием его занятий историей философии; прежде всего под влиянием чтения истории философии Гегеля, и, вероятно, под не меньшим влиянием лекций Михелета». Сохранились записи этих лекций Тургенева. «В духе Гегеля возражения против Шеллинга. Гегеля Тургенев один раз и цитирует: «чистый свет — справедливо сказал Гегель (т.е. свет, не допускающий краску — если бы можно было вообразить такой свет) есть чистая ночь»³.

Мы не имеем здесь возможности останавливаться подробнее на магистерской работе Тургенева. Основная его

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 157–158.

² Там же. С. 156–158.

³ Там же. С.158.

мысль — показать положительные и отрицательные стороны пантеизма, представить его как необходимую ступень в развитии духа. Сама эта постановка, по мнению Чижевского, чисто гегельянская. Заканчивает свою работу Тургенев утверждением, что и гегелевская, и шеллингианская философии — пантеистичны. По всей видимости, из чисто идеологических соображений он выдвигает необходимость для мышления покориться в итоге религиозному откровению.

Экзамен, по свидетельству самого Тургенева, он выдержал блестяще. В дальнейшем он отказался от философской карьеры и вообще от философии, перейдя на точку зрения скептицизма и известного натурализма. Причиной этого был случайный характер бытия идеи, и Тургенев совершенно последовательно отразил его. В отличие от Бакунина он, однако, не двинулся к развитию объективности самой идеи, а внес ее дух в эстетическую сферу.

В более поздний период своей жизни «...от гегельянства своей юности Тургенев сохраняет только ряд отдельных мотивов, вновь всплывающих то тут, то там в его произведениях». «...Имя Гегеля встречаем и в “Отцах и детях”, и в “Дыме”». В его произведениях читаем — «о Берлинском гегельянстве, о котором вспоминают герои “Фауста” и “Рудина”, о московских гегельянских кружках, в которых побывали и Рудин, и Лежнев, и “Гамлет щигровского уезда”...». Гегельянские мысли Чижевский отмечает в рецензиях Тургенева на перевод «Фауста» М. Вронченко, в статье о «Бедной невесте» Островского и многих других статьях и письмах даже позднего периода¹.

Таковы подробности духовного развития одного из столпов русской литературы.

Следы влияния если не самого Гегеля, то духа его философии, таким образом, мы находим, действительно, повсюду. Пафос творчества И.А. Гончарова, например, всецело в духе «протестантской этики», философским выражением которой является отчасти этика Канта, но в гораздо большей

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 158.

степени вся философия Гегеля¹. И в своем самом нашумевшем романе «Обломов», и в более ранней «Обыкновенной истории» Гончаров резко, но и с чувством глубокого сочувствия, изображает необходимый процесс перехода мышления от абстрактной субъективной романтики к конкретной духовности, могущей справиться с объективностью, подчинить ее духу, а не бежать от нее в мир иллюзий, мир «желтых цветов», как выражается Петр Иванович Адуев в «Обыкновенной истории», мир, которым жила основная масса дворянской, главным образом, провинциальной культуры. В «Обыкновенной истории» между приехавшим из провинции в Петербург племянником Александром Адуевым, романтически настроенным, и его дядей Петром Адуевым разворачивается следующий диалог:

Александр Адуев: «Вы забыли, что человек счастлив заблуждениями, мечтами и надеждами; действительность не счастливит...»

Петр Адуев: «Какую ты дичь несешь! Это мнение привез ты прямо с азиатской границы: в Европе давно перестали верить этому. Мечты, игрушки, обман — все это годится для женщин и детей, а мужчине надо знать дело, как оно есть... Я виноват, что ты, едучи сюда воображал, что здесь все цветы желтые, любовь да дружба; что люди только и делают, что одни пишут стихи, другие слушают да изредка, так, для разнообразия, примутся за прозу?... Я доказывал тебе, что человеку, вообще везде, а здесь в особенности, надо работать и много работать,... цветов желтых нет, есть чины, деньги: это гораздо лучше!

— Как! Правда, что надо больше рассуждать, нежели чувствовать? Не давать воли сердцу, удерживаться от порывов чувства? Не предаваться и не верить искреннему излиянию?

— Да, — сказал Петр Иванович.

— И это свято, что любовь не главное в жизни, что надо больше любить свое дело, нежели любимого человека... Это все правда?

— Это была всегда правда, — отвечал Петр Иванович, —

¹ Вернее было бы сказать, что вся «протестантская этика» есть религиозное выражение философской истины, высказанной Гегелем.

только прежде не хотели верить ей, а нынче это сделалось общеизвестной истиной.

— Свято и это, что все надо рассматривать, все рассчитывать и обдумывать, не позволять себе забытья, помечтать, увлечься хоть и обманом, лишь бы быть оттого счастливым?

— Свято, потому что разумно, — сказал Петр Иванович»¹.

Последнее звучит почти цитатой из «философии права» хотя, конечно, здесь трудно сказать, след ли это практической философии Канта (впервые резко показавшей, что свобода состоит не в способности чувствования, а в способности мышления исходить из себя самого) или же учения о нравственности Гегеля. В любом случае это след немецкой классической философии.

1.1.3. Обусловленность русской литературы XIX в. духом немецкой классической философии

Мы не случайно так много места уделили здесь рассмотрению «философских следов» в нефилософской собственно сфере, преимущественно литературной. Дело в том, что вершиной русского духа в мировой культуре является, как это хорошо известно, не русская философия, не русская теология, а русская литература XIX века. Именно ею измеряется вклад русской культуры в сокровищницу мировой. При этом, однако, нет ясного ответа на вопрос: что же такого всеобщего дает русская литература двадцатому веку? Довольствуются абстракцией, что там, дескать, речь идет об «общечеловеческих» ценностях, «гуманизме». Об общечеловеческих ценностях речь идет во всех хоть сколько-нибудь значительных творческих проявлениях человеческой культуры. Вопрос поэтому в том, действительно ли русская литература сформулировала эти «общечеловеческие ценности» с некой выдающейся глубиной, отличной от других литератур. Если же да, то каковы же эти ценности, в чем их глубина и

¹ Гончаров И. А. Обыкновенная история // Гончаров И. А. Собр. соч.: В 6 т. Т. 1. М., 1972. С. 317, 319, 321.

почему именно России и именно в этот период удалось создать такую литературу, которой впоследствии ей уже дать не удалось? Чем объясняется этот взлет художественного творчества и специально литературного? Христианское сознание пытается объяснить этот успех обращением русской мысли к религиозным ценностям, отыскиваемым, например, у Достоевского, Толстого. В принципе, действительно, нельзя отрицать того, что гуманизм русской литературы есть «христианский гуманизм». Однако очевиден и факт того, что этот христианский гуманизм в России реализует себя преимущественно в форме искусства нерелигиозного, т.е. в светской форме, при этом в специфической форме светского искусства — литературе. В чем тут дело? Получается довольно странная картина: с одной стороны, русская литература содержит в себе сильный заряд религиозного гуманизма, христианского, но, с другой, содержание христианских ценностей, христианской идеи раскрыто в нерелигиозной форме, форме светской литературы. Почему русской культуре удалось достичь таких своеобразных результатов? Почему и по сей день именно русская литература остается «учителем» русской нравственности, превосходя по своему воздействию и традиционную религию, и национальную философию, которая в лучших своих образцах тяготеет к религии? Почему только литературе удалось войти столь глубоко в проблематику разума, превзойдя даже глубину национальной религии?

Думается, что из вышеизложенного уже сам собой напрашивается ответ: особенностью русской литературы является ее оплодотворенность философской идеей, выраженной в немецкой классической философии. Во-первых, уже чисто хронологически видно, что взлет русской литературы приходится точно на период конца сороковых, середины семидесятых годов XIX в. То есть, он начинается непосредственно после (или даже в момент) того, как русская культура переживает небывалую увлеченность немецкой классической философией и прежде всего Гегелем. Мы только что видели, сколь интенсивно было присутствие этой философии

во всех областях культурной жизни России. И кончается он сразу же после перехода современного мышления к позитивистским формам философии. Как только мельчает философия, тут же мельчает и русское искусство, переходя от поиска «всеобщей истины» к поиску социальной правды, «борьбе с угнетателями» и др. Как только философская идея перемещается из субъективной сферы в объективную, сразу же и литература оставляет субъективность и уходит в объективность, практико-утилитарную сферу. Мы отчетливо видим здесь, как эстетическая, художественная сфера подчинена здесь философской идее. Она определяется ей по своему духу и влечется за ее определениями. Не будет поэтому преувеличением сказать, что лучшие образцы русской литературы, представленные именами Гоголя, Достоевского, Толстого, Островского, Гончарова и даже Чехова, в качестве своего идейного пафоса имеют пафос разума немецкой классической философии! Именно в этом кроется успех и особенность русской литературы. Если западная литература стоит «перед» западной философией, т.е. сама западная философия (немецкая классика) есть итог западной религии и западного искусства — немецкая классическая философия выражает философски тот разум, который уже имеется в религии, — то русская литература стоит «после» западной философии (немецкой классики). Другими словами, западное искусство кончается там, где начинается западная философия, а русское искусство, наоборот, начинается там, где кончается западная философия. Именно это обстоятельство составляет всю специфичность феномена русской литературы и объясняет и саму ее форму, и само ее содержание. Русские романы называют «философскими» именно потому, что они инициированы не формой разумной веры, а формой разумного знания, открытого Кантом и прежде всего Гегелем. Именно поэтому русское искусство своей вершиной имеет литературу, так как литература есть самый теоретический вид искусства, приближающийся к форме философского дискурса, философской эссеистике. Именно поэтому русская литература столь

«рационалистична», содержит в себе столько «философем», о которых так любят сегодня рассуждать искусствоведы, не давая себе труда ответить на вопрос: из какого же духа происходит русская литература?

То, что русское искусство инициировано философской формой разума, отнюдь не означает, что оно уже ухватило философский разум в его чистоте, напротив — то, что русское мышление от философской увлеченности бросается в форму искусства, свидетельствует о непроясненности идеи. Не будет ошибкой сказать, что попавшая на русскую почву из немецкой метафизики разумная идея была русскими интеллигентами эстетизирована. Для содержания самой этой идеи это было плохо, так как утратилась ее определенность, но для русского искусства, для русской литературы это было хорошо, ибо оно стало разумным искусством, искусством пытающимся учить разумной жизни. Духовный источник западного искусства есть форма западного христианства, т.е. форма религии. В религии черпают свой «гуманистический заряд» западные художники. Русские писатели почерпнули его и в спекулятивной философии.

«Гуманистический заряд» немецкой классической философии есть христианский разум. Единственное содержание философии Канта и Гегеля есть христианская идея, или идея христианского бога, или идея христианских ценностей, или идея христианского разума. Разница между западно-христианской религией и немецкой классической философией состоит лишь в том, что последняя раскрыла предмет христианской веры как чистый, всеобщий разум, который есть диалектическая логика, названная Гегелем истинной наукой, выраженной в форме научной системы. Именно на почве возможности познавать христианского бога философски начинает волноваться русская культура. Сами христианские требования, предъявленные вскоре русской культурой к своему собственному бытию (устранение крепостного права, прежде всего), приобретают ясную определенность в русском мышлении благодаря ясной их формулировке в философии Канта и Гегеля и разошедшихся от их философии «волнах разумности». Наивно искать причины

требований привести русскую жизнь в соответствие с христианскими принципами в православном христианстве. Последнее в течение столетий не могло донести до сознания русского эту мысль. До подлинной глубины самой христианской идеи Россия доходит не в форме религии, а в форме философской рефлексии. В этом отличие русской культуры от западной. Последняя раскрыла глубину разумности в рамках, прежде всего, самой религии и только в конце дала форму философского разума. Россия в религиозной форме так и не доходит до той глубины разума, которую уже имеет Запад. Поэтому русская жизнь начинает приводиться в соответствие с разумными требованиями только тогда, когда русское мышление ухватывает, знакомится с разумностью как таковой, с философской разумностью.

Подчеркивая здесь слабость национальной религии, необходимо отметить, что русское сознание оказалось способным к восприятию философского разума немецкой классики исключительно благодаря тому, что оно было подготовлено к этому самим православием. Зерно свободного духа, конечно же, было посеяно православием, но оно, оставаясь только на исключительно православной почве, только вегетировало, но не давало истинных всходов. Православное христианство ознакомило русское мышление с самой идеей сверхчувственного всеобщего бога, но раскрыть всю его глубину и требования, которые он предъявляет к жизни, оно не смогло. Православный дух нашел свою истину в немецкой классической философии. Это ярко видно в деятельности русских славянофилов, чрезвычайно возбужденных философией Гегеля. К. Аксаков и Ю. Самарин настойчиво пытаются сочетать Гегеля с православием.

Таково, на наш взгляд, значение немецкой классической философии и, прежде всего, Гегеля для русской культуры в самом общем смысле этого слова. Думается, что после Чижевского уже трудно будет «забыть» об этом потрясающем воздействии философии Гегеля на русскую культуру уже с первого момента ее появления в мире. Отмеченная Киреевским,

Павловым и другими русскими писателями поверхностность увлечения Гегелем, конечно же, имела место и, конечно же, на столь широком эмпирическом уровне эта философия была распространена именно в этом гротескном виде, который описали Киреевский и Павлов. Но наш тезис тут вовсе не состоит в утверждении того, что Россия усвоила Гегеля всем миром. Здесь мы только подчеркиваем, что Гегель присутствует в русской культуре как удивительно мощное явление. Насколько русской культуре удалось продвинуться с почвы этого явления к самой сути того, что здесь явилось, будет рассмотрено ниже. Однако уже сейчас можно отметить, что все глубокое, сама истина должны прежде всего явиться чисто внешне, непосредственно. Само христианство начинало с того, что его глубина была первоначально воспринята массами на уровне вульгарных языческих представлений. Если русское восприятие философской идеи также имеет этот вульгарный момент, то свой апогей он переживает значительно позже, когда «свои совиные крыла» над Россией распростер «диалектический материализм». Первоначальная восторженная встреча России и Гегеля вполне симпатична. Ее можно назвать первой «метафизической любовью» русского духа. Впоследствии эта невинная «первая любовь», как и положено всякой первой любви, быстро угаснет и уже возродится как необузданная и разрушительная страсть.

Перейдем теперь к рассмотрению собственно историко-философских фигур русского гегельянства.

1.1.4. Гегель и славянофилы (Символичность фигуры И. Киреевского. А. Хомяков. Об убежденности К. Аксакова и Ю. Самарина в том, что исторической наследницей Гегеля является Россия)

И.В. Киреевский (1806—1856). Первый русский (а может быть и первый славянин), оставивший как свои теоретические соображения о философии Гегеля, так и непосредственные впечатления от личного знакомства с ним.

В принципе первым, кто пришел к Гегелю с

«восточнославянской» стороны, был эстонский барон Борис фон Икскуль. О нем мы находим сообщение у Куно Фишера (на которого, вероятно, опирается и Чижевский): «Приближался второй семестр академической деятельности Гегеля в Гейдельберге, когда весной 1817 года к нему явился один эстляндский дворянин и помещик Борис фон Икскуль, участвовавший в войне против Франции в качестве ротмистра императорской русской гвардии, и выразил страстное желание и надежду легко и быстро воспринять у него квинтэссенцию всякого знания. Посетив профессора и увидев в нем лишь простого и скромного человека, он закупил его книги, чтобы с удобством дома прочитать их. Он читал и ничего не понимал. Он начал ходить на лекции, записывал их, читал свои тетради дома и не понимал собственных записок. Гегель посоветовал ему пройти дополнительный школьный курс и воспользоваться репетициями или беседами по философии у одного молодого человека, слушавшего лекции Гегеля и желавшего сделаться доцентом в Гейдельберге для чтения лекций о философии Гегеля. Более всего повлияли на Икскуля личные дружеские сношения с ним самого Гегеля, продолжавшиеся в форме переписки и тогда, когда Икскуль уехал далеко, предпринимая большие путешествия по Скандинавии, России и Востоку. Повсюду он возил с собой Логику Гегеля. В России он познакомился с много путешествовавшим Францем фон Баадером и позже в Берлине содействовал личному знакомству Гегеля с ним»¹.

Переписка Икскуля с Гегелем почти не сохранилась. Письма Икскуля к Гегелю не найдены, а письма Гегеля к Икскулью, как сообщает Чижевский, сгорели в имении Икскуля во время аграрных беспорядков. Уже в 1843 году, однако, было опубликовано одно из писем Гегеля к своему эстонско-русскому приятелю, где Гегель бегло излагает свои взгляды относительно перспектив России во всемирной истории. На этом соображении Гегеля мы остановимся позднее.

Отнести Б. Икскуля однозначно к русской культуре

¹ Фишер Куно. Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. Первый полутом. М., 1933. С. 90.

достаточно трудно. Поэтому действительное знакомство России и Гегеля, по-видимому, все же нужно начинать с Киреевского¹.

Киреевский — фигура очень характерная и, я бы даже сказал, символическая для дальнейшего восприятия русскими Гегеля. Киреевский — первый известный славянин, который посещал лекции Гегеля, составил себе о них мнение и изложил его письменно. Можно сказать без большого преувеличения, что все дальнейшие соображения русской мысли о Гегеле так и остались в рамках этого мнения Киреевского, состоящего в том, что «конкретность мысли» не есть высшая конкретность истины, а требует для себя и некоего непосредственного, «жизненного», эмоционального момента. Истина, как конкретность мысли, есть лишь абстрактная истина. Такая истина не может удовлетворить человека, ему нужна «живая истина», «живая философия». Вряд ли можно отрицать, что этот мотив «непосредственности» истины будет определяющим не только в отношении русской мысли к Гегелю, но и вообще для всей русской философии XIX и начала XX веков.

Символизм фигуры Киреевского также можно видеть и в том, что он, будучи первым русским, непосредственно столкнувшимся с философией Гегеля и нашедшим необходимым изложить свои соображения о ней, был непосредственно лично знаком с автором «Науки Логики». Из отношения Киреевского к Гегелю поэтому самыми интересными являются не столько его соображения об этой философии, сколько именно личные впечатления от их знакомства.

Киреевский впервые упоминает о Гегеле (в письме к своей матери А.П. Елагиной от 20 февраля / 4 марта 1830 г.) без особенного энтузиазма: «Гегель на своих лекциях почти ничего

¹ Не лишним будет напомнить и факт того, что и сама история русской философии фактически начинается с И.Киреевского. Эту точку зрения, например, мы находим у Н.О. Лосского. Первая фигура русской философии, таким образом, есть и первая фигура, соприкоснувшаяся с Гегелем. То есть, даже основоположник «русской религиозной философии», от которого будут тянуть свою ветвь впоследствии все русские религиозные мыслители, начиная с Соловьева, оказывается «оплодотворен» — на этой ступени еще в отрицательной форме — Гегелем.

не прибавляет к своим Handbuecher (руководствам). Говорит он несносно, кашляет почти на каждом слове, съедает половину звуков и дрожащим, плаксивым голосом едва договаривает последнюю»¹.

Через несколько дней Киреевский начинает мириться «с его гнусным образом преподавания», а еще через несколько, побывав у Гегеля в гостях и вернувшись поздно вечером, не имея терпения, тут же садится за письмо: «За полночь. Сейчас от Гегеля и спешу писать к вам, чтобы поделиться с вами моими сегодняшними впечатлениями, хотя не знаю, как выразить то до сих пор не испытанное расположение духа, которое *насильно* и как чародейство овладело мною при мысли: *я окружен первоклассными умами Европы!* Но начну с начала, чтобы вы лучше поняли причину этого странного расположения духа. Вот история моего знакомства с Гегелем: я долго не решался, идти к нему или нет! Зачем, думал я. К чему послужит мне холодный пятиминутный визит? Уважение, участие и проч., проч. со стороны *неизвестного* интересны для него быть не могут, когда он имеет столько поклонников между *известными*. Между тем мне хотелось его видеть. Но чтобы визит мой не был просто церемонною незначительностью, я написал к нему письмо отменно учтивое и много мне стоившее, потому что я давно уже ничего не писал по-немецки. В этом письме просил я позволения прийти к нему. Он в тот же день отвечал мне очень милым и французски светским манером, назначая часы, когда я могу застать его дома. На другой день я провел у него часть утра. Разговор был интересный, глубокий и, несмотря на то, очень свободный — так глубокое для него сделалось естественным и легким. Каждому предмету разговора давал он невольно оборот ко всеобщности, все намекало на целую систему новейшего мышления, мышления гегелевского. Можете представить, как широко и вместе тесно я себя чувствовал в это время. Результатом этого разговора, или, лучше сказать, результатом этого добродушия было то, что на другой день посланный от него разбудил меня с приглашением

¹ Киреевский И.В. Избранные статьи. С. 292.

от Гегеля на вечер завтра или послезавтра, или в воскресенье, или, если вы в эти дни не свободны, то назначьте, когда вам угодно: Herr Professor mochte aber es voraus wissen, denn es werden dazu noch mehrere andere eingeladen (Господин профессор хотел бы знать заранее, так как он пригласил бы некоторых других). Что может быть милее этого? Я выбрал пятницу, потому что это был ближайший свободный день, хотя, впрочем, я все возможные дела оставил бы охотно для гегелевского вечера. Сейчас оттуда, где кроме хозяина, хозяйки и его родственницы Frau Generalin von... забыл, были: 1) Ганс, известный всем из моих писем и который столько же любезен в обществе, сколько красноречив на кафедре, а этим много сказано; 2) Мишелет, профессор философии и умный, и милый ученый. Этот обещал мне рекомендательное письмо в Париж к одному из своих друзей-учеников, с которым, говорит, мне интересно будет познакомиться; 3) Notte, профессор немецкой литературы: с этим я говорил меньше, хотя успел в нем заметить многое, что мне понравилось; 4) Раупах, которого некогда я так любил и с которым теперь у нас был довольно горячий спор об России. Ганс, свидетель спора, остался на моей стороне. Дело шло о том, есть ли у русских энергия. Вы можете представить себе, что после этого Раупах мне не понравился. И патриотизм в сторону, учтиво ли, прилично ли утверждать такие мнения в присутствии русского? Однако мне удалось сохранить совершенно хладнокровие, и потому я мог говорить убедительно; 5) Путешествующий американец, который едет в Россию и в Москву и которого имя я позабыл. Во весь вечер разговор был живой и всеобщий, хотя я по большей части говорил с самим Гегелем особенно. Гостеприимнее, приветливее и добродушнее его забыть невозможно ...Об чем говорили мы, спросите вы. О политике, о философии, об религии, о поэзии и проч, и проч., но подробно описать разговор не могу, потому что все были частности теперешнего минутного интереса, к которым общее только примыкало издали ...Милый папенька! Выпишите, если нет в Москве: Encyclopedie der Philosoph. Wissenschaften von Hegel. Здесь вы найдете столько любопытного, сколько не

представляет вся новейшая немецкая литература, вместе взятая. Ее трудно понять, но игра стоит свеч»¹.

Из этого письма можно предположить, что в момент этой встречи Киреевский еще не был достаточно хорошо знаком с самим содержанием философии Гегеля. Все его впечатления поэтому в этот период относятся, главным образом, к восприятию личности Гегеля и его учеников. Характерен сам факт непосредственной увлеченности Киреевского светской формой науки: «Я окружен первоклассными умами Европы!». Философский способ мысли явно окружен для него неким ореолом возвышенности, который влечет его и непосредственная близость к которому пьянит. В лице Киреевского мы видим, как русское сознание впечатлено авторитетом философского разума и желает его, но в дальнейшем так и остается в пределах этого лишь желания, а не владения, перешедшего затем в частичное разочарование.

Высказывания о самом содержании этой философии принадлежат более позднему периоду жизни и творчества Киреевского. Из них ясно, что философию Киреевский, в итоге, понимает как рассудок. В опубликованной в 1856 г. работе «О необходимости и возможности новых начал для философии», само название которой звучит вполне «по-гегелевски», он пытается провести разницу между рассудочной мыслью и спекулятивно-разумной: «...Разум, как его понимает последняя философия, не смешивает себя с логическим рассудком, заключающимся в формальном сцеплении понятий и движущимся посредством силлогистических выводов и доказательств. Разум в последнем своем виде выводит свое знание, по законам умственной необходимости, не из отвлеченного понятия, но из самого корня самосознания, где бытие и мышление соединяются в одно безусловное тождество. Его мыслительный процесс заключается не в логическом развитии, движущемся посредством отвлеченных умозаключений, но в развитии диалектическом, исходящем из самой сущности предмета»¹.

¹ Киреевский И.В. Избранные статьи. С. 296—297.

На первый взгляд, Киреевский будто бы схватывает совершенно верно спекулятивную суть философского мышления, говорит о «единстве мышления и бытия», однако дальнейшее изложение показывает, что точка зрения Киреевского есть мнение сознания, рассудка о разуме, а не высказывание самого разума о разуме. Для Киреевского мыслимый предмет и само мышление не есть процессы абсолютного мышления в нем самом. Сущность мира для него не исчерпывается мыслью, и поэтому «предмет мышления» и «ум» у него распадаются. «Ум» у Киреевского — это не «ум» Аристотеля, а только субъективный человеческий ум: «Предмет мышления, предстоя зрению ума, сам собою прелагается из вида в вид, из понятия в понятие, беспрестанно возрастая в полнейшее значение. Ум, взглядываясь в предмет своего мышления, открывает в нем внутреннее противоречие, уничтожающее прежнее об нем понятие. Это противоречащее, отрицательное понятие, представляясь уму, также обнаруживает свою несостоятельность и открывает в себе необходимость положительной основы, таящейся в нем, которая, таким образом, уже является как соединение положительного и отрицательного определения в одно сложное (конкретное). Но это новое понятие, в свою очередь, едва представляется уму в виде последнего результата сознавания, как уже в этом притязании на конечную самобытность обличает свою несостоятельность и открывает свою отрицательную сторону. Эта отрицательная сторона опять приводит свою положительную, которая снова подвергается тому же видоизменительному процессу, покуда наконец совершится весь круг диалектического развития мысли, восходящей от первого начала сознания к общей и чистой отвлеченности мышления, которая вместе есть и общая сущность. Отсюда тем же диалектическим способом сознание наполняется всем развитием бытия и мышления как тождественного явления одной осуществленной разумности и самоосознающейся сущности»¹.

¹ Киреевский И.В. Избранные статьи. С. 267—268.

Диалектика, таким образом, у Киреевского оказывается скорее диалектикой только внешнего для мышления предмета, но не и самого абсолютного, не и самого бога. Другими словами, Киреевский не в состоянии принять, что бог в сущности и есть мысль. Поэтому, когда он говорит вроде бы о всеобщности мысли, в действительности мышление для него остается только особенной деятельностью, помимо которой имеется также и некое бытие, которое не сводится к мысли. Ну, а поскольку Киреевский не может стать на эту позицию чистого мышления, поскольку для него есть мышление, а есть также и нечто другое, то, естественно, что он вынужден поставить разуму «границы»: «Но высказав свое последнее слово, философский разум дал вместе с тем возможность уму сознать его границы». Именно это обстоятельство является причиной того, что Киреевскому оказывается симпатичной позиция Шеллинга: «Односторонность и неудовлетворительность рационального мышления и последней философии как его полнейшего проявления сознал и выразил в очевидной и неопровержимой ясности тот же самый великий мыслитель, который первый создал последнюю философию и возвысил, по признанию Гегеля, рациональное мышление от формальной рассудочности к существенной разумности.

Ибо последняя философия немецкая столько же принадлежит Шеллингу, сколько и Гегелю... Потому Шеллинг мог так ясно сознать ограниченность этой философии, что она была его собственная мысль ... Убедившись в ограниченности самомышления и в необходимости божественного откровения, хранящегося в предании, и вместе с тем в необходимости живой веры как высшей разумности и существенной стихии познания, Шеллинг не обратился к христианству, но перешел к нему естественно, вследствие глубокого и правильного развития своего разумного самосознания, ибо в основной глубине человеческого разума, в самой природе его заложена возможность сознания его коренных отношений к богу. Только оторвавшись от этой существенной глубины или не достигнув

¹ Киреевский И.В. Избранные статьи. С. 267—268.

ее, может мысль человеческая кружиться в отвлеченном забвении своих основных отношений»¹.

Таким образом, точка зрения непосредственного знания, «откровения», которой закончил свое философское развитие Шеллинг, признается Киреевским высшим способом познания. «Внутренняя природа разума» для него превосходит «формальность логического сцепления». Примером такой «внутренней природы ума» для Киреевского являются «умозрительные творения святых отцов» православной церкви, о которых он часто упоминает, но ни разу не цитирует, так что в итоге остается неясным, что же такого превосходного у святых отцов Киреевский находит.

Такова позиция первого представителя русской культуры, столкнувшегося с вершиной культуры немецкой и, как мы уже сказали, все последующее восприятие Гегеля русской религиозной мыслью не выходит из этих, заданных Киреевским, рамок.

А.С.Хомяков (1804—1860). В том же ключе толкует Гегеля Хомяков, еще более резко определяя немецкую философскую классику как «рассудок» и подчеркивая необходимость религиозного отношения к абсолютному. Думается, что Чижевский совершенно точно отразил суть отношения Хомякова к Гегелю: «Гегель и гегельянцы — последняя и наивысшая ступень в развитии философии, необходимо уничтожающая себя самое и доказывающая недоступность конкретного логическому познанию. На логическом пути нельзя достичь истины. Остается религиозный путь. Абсолютное бытие выше категорий рассудка и отражается в них только искаженно и неполно. Гегель же остается в сфере рассудка»².

К.С. Аксаков (1817—1860), Ю.Ф. Самарин (1819—1876). Подобную позицию занимают два других известных «славянофила»: К. Аксаков и Ю. Самарин. Некоторое время они считают философию Гегеля высшей и необходимой формой

¹ Киреевский И.В. Избранные статьи. С. 267—268.

² Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 188.

мысли, наряду с которой, однако, удерживается в качестве необходимой и форма православной веры. Пережив период надежд сочетать эти два момента под определенным воздействием Хомякова, интерес Аксакова и Самарина к Гегелю и вообще к философии в дальнейшем остывает, и они сознательно ограничивают свое мировоззрение областью религии.

В отношении славянофилов к Гегелю более всего интересна их горячая на первых порах убежденность, что именно славяне являются наследниками Гегеля. Чижевский приводит стихотворение Аксакова, посвященное А. Попову, отправляющемуся в Берлинский университет. В этом стихотворении дана оценка фигуры Гегеля — «последнего героя Германии», а также дальнейшая судьба его учения:

*...Итак Берлин предстанет перед Вами,
Где так сиял и закатился ум,
где, говорят, идет и брань и шум.
Там жил герой Германии последний, —
торжественный, прощальный жизни цвет!
Свой славный путь, в течение многих лет
прошел он всех славнее и победней.
С ним рыцарей воскресли времена,
железная в нем вновь проснулась сила, —
дивилась ему его страна,
его рука железная страшила.
Германский дух доспех ему сковал,
невидимый, огромный, непробивный;
им облечен, могучий, он стоял,
смиряя всех своею силой дивной.
И нет его; доспех его лежит,
оставленный в добычу поколеньям, —
и вокруг него, ведя войну, шумит
толпа пигмеев, жадная движенья.
Доспех у них, но нет могучих сил,
но нет руки, оружием владевшей,*

*но нет того, который бы взложил и бодро
нес доспех осиротевший!*

*Пусть селятся и рвутся сгоряча
хоть по частям схватить убранство боя:
им не поднять тяжелого меча,
не сдвинуть им оружие героя!*

*И крик и брань в стране возникли той,
движенье там и шумно и нестройно,
и жизнь к своей минуте роковой
торопится, волнуясь безпокойно.*

Туда теперь Вам долгий путь лежит...

По мнению Чижевского, этим стихотворением Аксаков намекает, что наследники гегелевского «оружия» — славяне. По свидетельству Чичерина, Аксаков «...был убежден, что русский народ, преимущественно перед всеми другими, призван понять Гегеля»¹.

Подобное высказывание делает в письме А.Н. Попову и Самарин: «Дело настоящего времени есть дело науки. Вы знаете, что под наукою я разумею философию, а под философией — Гегеля. Только приняв эту науку из Германии, бессильной удержать ее (оттого, что эта наука выразила требование такой жизни, какой не может явить Западная Европа), только этим путем совершится примирение сознания и жизни, которое будет торжеством России над Западом»².

Эта наивная убежденность славянофилов в том, что русская культура является исторической наследницей гегелевской философии и что именно через ее принятие на русскую почву состоится возвышение русской культуры до всемирно-исторической роли, любопытна для нас тем, что через полвека с небольшим в несколько видоизмененном виде фактически эта же претензия возродится в России снова. Возникшее в начале двадцатого века русско-советское «пролетарское» государство в течение семидесяти лет будет жить с убеждением, что:

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 168–169.

² Там же. С. 176.

«единственным наследником всего живого и творческого, что содержит гегелевская философия, является пролетариат»¹.

Существенным различием этих двух претензий является то, что в первом случае Гегель монополизируется исключительно духом русско-православного этноса, тогда как большевистская монополия, благодаря своему светскому характеру, уже более щедра — она не замкнута только в национальные границы. Но если учесть, что Россия является основной этнической базой коммунизма (вряд ли может быть оспорен факт, что практическое утверждение коммунистической идеи в истории есть на девяносто девять процентов «заслуга русского народа»), то претензии большевиков объективно очень близки славянофильским. А если учесть, что русско-советская правящая идеология практически содействовала пропаганде философии Гегеля, распространяя его оригинальные сочинения на русском языке, то наивные предсказания Аксакова с Самариным о необходимом будущем союзе России и Гегеля воспринимаются как почти всецело оправдавшиеся пророчества.

Разумеется, далеко не все согласятся увидеть этот момент тождества между славянофилами и большевиками. В настоящее время, напротив, всеми силами стараются подчеркнуть разницу между русско-дворянской культурой и русско-советской. Славянофильство переживает ренессанс, стремясь к определенному историческому реваншу. Однако современные славянофилы берут у основоположников своей идеологии только их более поздние взгляды, забывая о том, что само появление славянофильских воззрений было инициировано духом немецкой философии и прежде всего Гегелем. Последний оказывается тем духовным центром, из которого расходятся дальнейшие пути русской культуры, один из которых приводит к православному славянофильству, а другой (через Бакунина-Герцена-Маркса-Энгельса-Ленина) к русскому коммунизму. Один из интересных вопросов, который здесь возникает, состоит в следующем: зачем же философии Гегеля

¹ Вступительная статья Института Комкадемии к VII тому собраний сочинений Гегеля // Гегель Г.В.Ф. Соч., Т.VII. М. - Л., 1934. С. XV.

понадобилось после того, как она уже была, что называется «на ура», принята в России, делать такой замысловатый круг— возвратиться из России снова в Германию, в Европу, чтобы вскоре снова утвердиться в России, закутавшись уже в мантию марксистско-ленинской идеологии?

Причиной этого «хитрого кружения» философского разума является то, что философский разум оказался неудовлетворен своей первой встречей с русским духом. Он, конечно, был польщен этим необычайно теплым приемом, оказанным ему в городе, недавно сожженном Наполеоном, но вскоре был разочарован ветреностью русских — от этих массовых признаний в любви к «диалектике», к «спекулятивной философии» русская культура с еще большим энтузиазмом предалась флирту с абсолютно псевдофилософскими идейными направлениями. Именно поэтому философскому разуму пришлось пойти на эту историческую хитрость — отступить от стен русской Трои к себе в Германию, чтобы вскоре вернуться снова, но уже внутри троянского коня марксистско-ленинской идеологии.

Ни Аксаков, ни Самарин не написали никаких философских работ. Об их гегельянстве мы узнаем из отзывов их друзей, из их переписки, где они сообщают о своих занятиях Гегелем. В их оригинальных работах, посвященных преимущественно национальной литературе и богословию¹ видно только сильное влияние Гегеля, проявляющееся в попытках систематизировать эмпирический материал в духе этой философии. Но к решению собственно философских вопросов ни Самарин, ни Аксаков не обращаются.

Таким образом, влияние Гегеля на «славянофилов» огромно, несомненно, но говорить собственно о «гегельянстве» на почве истории славянофильской мысли достаточно трудно. Сама репутация «славянофилов» как философов достаточно сомнительна.

1.1.5. Самые знаменитые русские «гегельянцы»:

¹ См., например: Аксаков К. «Несколько слов о поэме Гоголя: “Похождения Чичикова или Мертвые души”»; «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка»; Самарин Н. «Стефан Яворский и Феофан Прокопович».

С. Гогоцкий, Б. Чичерин, Н. Страхов, Н. Дебольский

Названные в заголовке мыслители в истории русской мысли считаются самыми большими гегельянцами. Не нужно, однако, затрачивать много труда для того, чтобы заметить, что репутацию «отпетых гегельянцев» (Чижевский) русская культура им определила за неимением других. Нельзя сказать, что эта репутация не имеет оснований. Действительно, все названные мыслители, и особенно Б.Н. Чичерин, более других говорили, писали, разъясняли учение Гегеля, субъективно стремились следовать методу и духу его философии, считая ее высшим пунктом философского развития. Все это так. И тем не менее никто из них не может быть назван «гегельянцем» в строгом смысле этого слова. И дело даже не только в том, что некоторые из них — как, например, Чичерин или Дебольский — не соблюдали формальную правильность гегелевских построений, хотя уже и это обстоятельство придает русскому гегельянству очень сомнительный характер. Основным является то, что всем «отпетым» русским гегельянцам, гегельянцам *par excellence* присуща одна общая черта: считая философию Гегеля высшим пунктом философии вообще, никто из них не считал саму философию высшим пунктом познания истины. Для всех из них высшим способом познания истинного оставалась религия. Между тем именно этот вопрос о соотношении веры и философского разума есть тот пробный камень, по которому может быть определена степень «гегельянствования» всякого мыслителя. Только разрешение этого вопроса может внести ясность в спор о том, является ли обращение к философии Гегеля того или иного мыслителя органическим и истинно разумным, или же оно «частично разумно» и не успевает преодолеть характер внешнего, субъективного отношения.

С.С. Гогоцкий (1813—1889). С.С. Гогоцкий — один из немногих славянских мыслителей, кто очень хорошо ориентировался как в системе абсолютного идеализма, так и в истории философии вообще, чему, наверняка, способствовала, с одной стороны, логичность рассмотрения истории философии

с точки зрения абсолютного идеализма, формальной стороной которого он овладел достаточно глубоко, а с другой — педагогическая деятельность Гогоцкого, принуждающая мышление хорошо владеть излагаемым материалом.

Гогоцкий очень уверенно чувствует себя на почве философии разума. Свободно движется в тех определениях, которые дал философии Гегель. В соответствии со взглядом последнего на генезис своей собственной системы он показывает, как система абсолютного идеализма лишь разрешает те проблемы, которые философия поставила перед собой, начиная с Канта. Хотя почти везде он сохраняет момент различия своей мысли от мысли Гегеля, тем не менее он не колеблется признавать всеобщую правоту тех определений, которые он считает истинными. Одной из высших заслуг Гегеля Гогоцкий считает именно сведение случайных исторических определений философского предмета к необходимому, систематическому единству понятия: «Критический взгляд Гегеля на относительное достоинство основных мыслей всех учений философских не имеет ничего равного в истории философии, и составляет едва ли не преимущественное достоинство самой системы его. Можно сказать, что в самой критике своей он обнаружил творчество философского гения, дав ей значение более глубокое в сравнение с тем, какое она имела до его времени... Гегель смотрит и на все системы философские, как на моменты... понятия, из коих каждый заключает в себе какую-либо составную сторону его целостности... Таким образом, философская критика Гегеля... признает истину достоянием не одного человека и не одного народа, но целого человечества. Величественный пример такой всеобъемлющей критики представляет сама же система диалектическая. Она заключает в себе такие же ступени, как и история философии, с той разницей, что в системе исторические ступени мышления освобождены ото всех обстоятельств места и времени. Следуя за развитием понятия или идеи на всех ступенях ее проявления, Гегель указывает началу каждой философской системы его место и

относительное достоинство, так что все они наконец сводятся к одной общей системе знания. В этом отношении диалектическая система до сих пор не имеет ничего равного в философской литературе, и навсегда останется памятником философской славы Гегеля»¹.

Ставя, таким образом, Гегеля столь высоко и широко используя гегелевские определения в своем понимании философии и ее истории, Гогоцкий считает необходимым ограничить значение философского разума как такового. По его мнению, мысль и убеждение Гегеля в том, что спекулятивный человеческий разум есть разум самого мироздания, ошибочно: «Гегелю казалось, что если он с присутствием и действием безусловного (безусловным Гогоцкий называет абсолютом, бесконечное — **О.С.**) в мире природы и духа не признает и совершенного совпадения безусловного с миром, но оставит в безусловном, несмотря на его действия в мире, сторону превышающую этот мир, если он признает бытие верховного существа независимым, превышающим порядок мира, то в таком случае безусловное будет снова (как у Канта — **О.С.**) как бы по другую сторону мира, и на долю человеческого знания останется не безусловная, а только относительная, ограниченная истина, что, как будто, тоже самое, что — не истина или призрак. На этом основании, он пришел к преувеличенному понятию о нашем мышлении и к недостаточному, унижительному — о верховном существе, — в том и другом отношении, — к понятию равно ошибочному»².

Здесь мы отчетливо видим, как мышление Гогоцкого просто «не смеет» стоять только на себе самом. Мышление не исчерпывает собой все, не является абсолютным, в нем необходимо, по мнению Гогоцкого, остается непосредственный, несводимый к мысли элемент: «В нашем мыслящем духе, несмотря ни на какое развитие сознательной деятельности,

¹ Гогоцкий С.С. Обозрение системы философии Гегеля. Киев, 1860. С.131—133.

² Там же. С. 124—125.

всегда остается нечто для нас непосредственное, независящее от нас»¹.

Как видим, Гогоцкий в этом вопросе всецело сползает от точки зрения разума на позиции рассудочного сознания, которое неспособно мыслить себя иначе, кроме как через соотнесенность с внешним предметом. Мышление Гогоцкого нуждается в существовании внешнего божественного авторитета. Мышление еще не может взять на себя груз всей ответственности за судьбы мира и поэтому отдергивается в свою субъективность: «Мы только восходим мысленно к убеждению в бытии абсолютного, отличая собственную его среду от среды и силы нашего мышления, и уже только потому, что мы только возвышаемся от изменяемости непосредственного в опосредствованное, от познаваемой гармонии между разумением и предметами, к безусловному, мы не можем считать процесс этого возвышения к безусловному за само безусловное, как это сделал Гегель»².

Б.Н. Чичерин (1828—1904). Тот же самый тип мышления нам демонстрирует самый авторитетный в истории русской мысли «гегельянец» Б.Н. Чичерин — «самый крупный русский гегельянец, сам себя гегельянцем ощущавший и признававший» (Чижевский). Чижевский считает, что Чичерин является одним из немногих русских философов XIX в., которые «влили» свои идеи «в форму завершенной системы»³.

Думается, что завершённой системе Чичерина назвать нельзя, так как ее необходимо определить как недостаточно философскую систему рассудочного рационализма, великолепно пользующегося в своих построениях элементами органической системы Гегеля. Чижевский далее очень справедливо определяет способ мысли Чичерина как «гносеологизм», который по сравнению с Гегелем «делает шаг назад, в направлении к Канту». Можно сказать еще резче — это не шаг назад к Канту, а всецело кантовская позиция, пользующаяся

¹ Гогоцкий С.С. Обозрение системы философии Гегеля. С. 147.

² Там же. С. 149.

³ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 288.

терминологией Гегеля. Чичерин по сути дела воспринял диалектическую систему Гегеля как «диалектику формы» в Кантовском смысле этого слова: «В то время как у Гегеля мышление является... ступенями постепенного углубления мышления в бытие, ступенями постепенного восхождения мышления к слиянию мышления и бытия в Идее, у Чичерина мы видим скорее лежащие в одной плоскости формы деятельности разума (вернее рассудка — О.С.). Онтологическая функция диалектики у Чичерина отступает назад перед познавательной, гносеологической»¹.

Неорганичный характер философствования Чичерина ярко проявляется в «роковом» для русской мысли этого периода пункте: соотношении религии и философии. У Гегеля философский способ мысли является высшим пунктом абсолютного знания не по произволу, а есть необходимый результат логического развития. Поскольку Чичерин органически неспособен всецело стать на точку зрения только мысли, для него важно сохранить и непосредственное отношение к миру, то для него всеобщий характер этой необходимости остается неприемлемым, философия для него лишь «отвлеченное» знание абсолютного, уступающее место «живому», религиозному: «Если философия есть отвлеченное познание абсолютного, а религия живое взаимодействие с абсолютным, то философия не может быть поставлена выше религии»².

Осознавая, что главным философским соперником религии является философия Гегеля, Чичерин стремится сразить противника на его же территории — в самой философии Гегеля он пытается найти основания для опровержения этой претензии. По его мнению, сама диалектика в ее Гегелевском варианте разоблачает несостоятельность требования мышления быть высшей формой знания истины. Диалектический принцип Гегеля содержит в себе ошибку, считает Чичерин: «Понимание религии как низшей ступени философского сознания, имеет за себя

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 288.

² Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1901. С. 187.

авторитет такого великого мыслителя, как Гегель; но собственно диалектика Гегеля обнаруживает несостоятельность этого взгляда, философия относится к религии, как чистая мысль к живому единению, т.е. как общее начало к конкретному единству... Гегель начал с отвлеченно-общего начала, с чистой логики, а потому должен был кончить тем-же; в этом состоит самая существенная его ошибка. Но по внутреннему смыслу его системы, конкретное должно быть поставлено выше абстрактного, следовательно, религия выше философии, а не наоборот»¹.

«Логическую ошибку» Гегеля Чичерин видит в том, что он в основание своей логической системы кладет саму мысль — определение «чистого бытия», тогда как, по мнению Чичерина, необходимо начинать с «определенного бытия», т.е., с единичной непосредственности. По его мнению и сам Гегель противоречит себе — в «Логике» он требует начинать с непосредственного, но впоследствии начинает с опосредственного «чистого бытия», т.е. мыслимого: «Первый шаг чистой мысли состоит в положении известного определения, которое должно быть рознято, для того, чтобы мысль, через отвлечение могла взойти к высшему единству. Это признается и самим Гегелем, который исходной точкой логического развития считает непосредственное определение. Непосредственное не есть отвлеченное, а конкретное; отвлеченное же получается только разложением конкретного. Поэтому невозможно начинать изложение определений чистого разума с понятия о чистом бытии. Первым, непосредственным объектом сознания может быть только определенное бытие, нечто»².

Из этих соображений Чичерина, которые он изложил и в четвертом томе своей «Истории политических учений»³, совершенно очевидно, что мышление, философия для него есть только форма, вне которой имеется чувственное,

¹ Чичерин Б.Н. Наука и религия. С. 187.

² Там же. С. 61.

³ См.: Чичерин Б.Н. История политических учений: В 4 т. Т.4. М., 1877. С.576—579.

«непосредственное» содержание. Начинать с «конкретного» для него означает — с чувственной данности. Он не осознает того, что требование Гегеля начинать с непосредственного есть требование начинать с непосредственности самой мысли. И «чистое бытие» и есть эта непосредственная мысль, лишенная в себе всяких различий, опосредствований. Мысль для Чичерина не есть сущность вселенной, философия есть только «отвлеченное» знание. Поэтому нельзя, подобно Гегелю, начинать с «отвлеченности», а нужно начинать с «конкретного». То есть и здесь мы видим, как у Чичерина — этого «русского гегельянца № 1» — проявляется общая неспособность эпохи только мыслить. Эпоха хочет удержать и момент непосредственного отношения к миру, момент созерцания, чувственный момент. Сталкиваясь в лице Гегеля с мышлением как таковым, с мышлением, которое только мыслит себя самого как всеобщую сущность мира (ибо всеобщая сущность мира и может быть только мыслима), русское сознание обязательно низводит эту позицию философского разума к принципу опытного, только субъективного мышления, исходящего из дуализма мышления и предмета. Сам Чичерин, всю жизнь талантливо боровшийся против философских разновидностей опытного сознания в других философских вопросах, в трактовке основного философского принципа воспроизводит неспекулятивный принцип опыта, не имеющий с философией Гегеля ничего общего. Спекуляция Чичерина, его истинная разумность поэтому лежит вне его философского принципа — в религии.

Н.Н. Страхов (1828—1896). Гегельянская репутация Страхова в значительной степени основана на его собственном мнении о себе как о «гегельянце», которое он высказал, например, в предисловии к собранию его «натурфилософских» статей «Мир как целое» (1872): «Вторым источником своих взглядов (первым являются естественнонаучные исследования — О.С.) я считал Гегелевскую философию, — но не ее учение в каком-нибудь определенном виде, а только ее метод, который признавал, как и теперь признаю, полным

выражением научного духа, формальная сторона Гегелевской философии есть ее существенная сторона и остается до сих пор неприкосновенной, составляет до сих пор душу всего, что можно считать научным движением»¹.

Субъективное желание Страхова представить философию Гегеля в качестве высшего и необходимого пункта познания ярко продемонстрировано словами Н.В. Гоголя, вынесенными в эпиграф статьи «Значение Гегелевой философии в настоящее время («Светоч», 1860, кн.1): «Какие искривленные, глухие, узкие, непроходимые, заносящие далеко в сторону, дороги избирало человечество, стремясь достигнуть вечной истины, тогда как пред ним весь был открыт прямой путь, подобный пути, ведущему к великолепной храмине, назначенной царю в чертоги! Всех других путей шире и роскошнее он, озаренный солнцем и освещенный всю ночь огнями; но мимо его в глухой темноте текли люди — и сколько раз уже наведенные нисходившим с небес смыслом, они и тут умели отшатнуться и сбиться в сторону, умели среди бела дня попасть вновь в непроходимые захолустья, умели напустить вновь слепой туман друг другу в очи и, влачась вслед за болотными огнями, умели-таки добраться до пропасти, чтобы потом с ужасом спросить друг друга: где выход, где дорога?».

По мнению Чижевского, Страхов сделал чрезвычайно много в деле отстаивания авторитета немецкого идеализма. Заслуга его тем более возрастает, что делал он это в тот период, когда позитивистские взгляды стали чрезвычайно распространенными и приобрели идеологический характер. Его философский талант, однако, не вышел за рамки журнальных полемик, переписки, из которых очень трудно понять, насколько верен и последователен Страхов философской определенности мысли. Несомненно долгое время увлеченный идеей спекулятивной науки, к концу своей жизни Страхов все же уступает антифилософскому натиску эпохи. Частичной причиной этого был уступчивый по природе характер, который проявлялся в «некоторой духовной изменчивости, неустойчивости, делал его философскую позицию

¹Страхов Н. Н. Мир как целое. СПб., 1872. С. VI.

неясной и расплывчатой» (Чижевский). Если верность антипозитивистскому мировоззрению он сумел сохранить, то верность спекулятивно-логической философии была сильно поколеблена духовным влиянием Толстого. Несомненно, что и сам Страхов много повлиял на Толстого, но не Толстой, а Страхов «сдал без боя» (Чижевский) свои философские позиции: «В статье о Дарвине и о Парижской Коммуне я уже отрекся от Гегеля, уже отрицаю тот неперемный, строго-законный прогресс, который он находил в умственном движении человечества, отрицаю и то, что ум руководит историей, что она есть развитие идей»¹.

В письмах к Толстому Страхов является ведомым. Не Толстой соглашается с философом Страховым, а философ Страхов соглашается с художником-Толстым, субъективно отстаивающим религиозный принцип: «То, что вы пишете об необъяснимых основах, божественных, держащих нас в своей власти, без которых не было бы никакого знания и существования, — я конечно признаю вполне». «Какая чудесная мысль у Вас, что сущность настоящей жизни есть нравственно-религиозное сознание, понятие добра»².

Н.Г. Дебольский (1842—1918). Самой выдающейся «гегельянской» заслугой Н.Г. Дебольского является его перевод на русский язык «Науки Логики». Что же касается соответствия способа мысли Дебольского форме философского разума, представленного Гегелем, то он в этом плане еще более уходит в рассудочную сторону, по сравнению даже с Чичериным, что справедливо отмечает и Чижевский: «Дебольский в еще большей степени, чем Чичерин, приблизился к стилю докантовского рационализма»³. Его точка зрения: «по существу ...оказывается отказом от абсолютных притязаний разума, самоограничением философии, идущим в направлении, на которое уже указывала русская критика Гегеля, в частности

¹ Н.Н.Страхов — Л.Н.Толстому. 08.01.1873 // Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. СПб., 1913. С. 23.

² Там же. С. 138.

³ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 300.

Гогоцкий. Если угодно, можно видеть в системе Дебольского какой-то шаг “назад”, от Гегеля к Канту»¹.

Эта оценка Чижевского полностью оправдана: «Называть Верховный Разум бессознательным, лишенным способности сознания, было бы двусмысленно. Он не лишен сознания, но превосходит сознание, выше его... Мир вещей в себе есть Верховное Разумное Существо, стоящее выше определений числа, времени, пространства и сознания»².

1.1.6. Работа И. Ильина о Гегеле

И.А. Ильин (1883—1954). Рассмотрение соображений Ильина о Гегеле в принципе не входит в нашу задачу, так как мы не ставим перед собой цели коснуться всех русских мыслителей, которые писали о Гегеле. Наша цель — показать, что даже те мыслители, которых история русской мысли считает самыми последовательными гегельянцами (как думали о себе и некоторые из них), в действительности таковыми никогда не являлись, не могли являться по объективным причинам. С этой точки зрения, нет необходимости останавливаться на тех мыслителях, которые никогда сами себя гегельянцами не считали и такой репутации не имели. Ильин принадлежит к этой категории. Однако, поскольку он написал самую большую и самую профессиональную с технической точки зрения работу, этим самым, благодаря усилиям историков русской религиозной мысли, возле его работы создался ореол «окончательной расправы» русской мысли с Гегелем. Поскольку Ильин очень тонко прочувствовал все основные положения Гегеля, талантливо, не огрубляя, описал их и вопреки этому, в конечном счете, не принял идей этой философии, то вслед за ним потянулся шлейф мнений, что неудовлетворительность философии Гегеля им блестяще доказана. В этой связи не будет излишним сказать несколько слов об Ильине для того, чтобы показать, что его отношение к Гегелю есть не только свидетельство успеха русской культуры, свидетельство

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 303.

² Дебольский Н.Г. Философия будущего. СПб., 1882. С. 90.

философского профессионализма русских, но и свидетельство ее неудачи, все то же свидетельство фиаско философского принципа перед религиозным.

О труде Ильина можно сказать, что он является пределом религиозного восприятия философского принципа, выраженного Гегелем. Глубже воспринять философский разум с религиозных позиций, чем это сделал Ильин, вряд ли возможно, да и вряд ли необходимо, философия нуждается в философском понимании. Но именно последнего Ильин нам дать не в состоянии. В этом, как уже было отмечено, нужно видеть не субъективную неспособность Ильина, а объективную неспособность самой этой эпохи стать всецело на точку зрения философского разума, неспособность, которую Иван Ильин выразил максимально талантливо и полно.

Ильин предельно глубоко для своей эпохи проник в понимание самого органического характера философии Гегеля. Он уже не считает, подобно Чичерину, что Гегель сделал «логическую ошибку», начиная и заканчивая философию с умозрительного понятия. Напротив, он прекрасно понимает необходимость для философии поступать именно так. Он отмечает объективный характер этого философского требования. Ему хорошо понятен как весь замысел Гегеля, так и необходимость этого замысла с позиций спекулятивной философии: «Бог есть подлинная, живая сущность мира, и реальность мира определяется всецело его присутствием. Поэтому необходимо признать, что кроме Бога нет ничего; ...Это означает, что Наука есть подлинная, живая сущность мира и реальность мира определяется всецело ее присутствием. Поэтому философия утверждает, что кроме Науки нет ничего... Бог есть философия, т.е., система научного Знания; и кроме философии ничто не реально. Таково высшее дерзание метафизического замысла Гегеля»¹.

Ильин глубже всех своих предшественников почувствовал серьезность претензии философии быть адекватным

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. С. 176.

выражением Бога, серьезнее всех почувствовал близость философии Гегеля религии. Необходимость разума быть предельным и адекватным способом выражения истины им схватывается как объективная задача духа: «Одно из величайших духовных заданий философии состоит в том, чтобы познать и раскрыть силами разума все то предметное содержание, которое религия считает своим исключительным достоянием, и в этом познании отделить истинное от ложного, утверждая истинное на основах незыблемой очевидности... Религиозная “истина” есть лишь смутное и сбивчивое предвосхищение философской истины, и разуму надлежит вступить в свои права... Может быть, на протяжении всей истории философии никто не испытывал этого задания с такой силой и не признавал его с такой отчетливостью, как Гегель. Разум, думал он, не потому должен воспринять и критически раскрыть все основное содержание религии, что человеку следует измерять все своим умом, но потому, что Разум не просто человечесен: он сам божествен и притом он божественнее верующего чувства и созерцающей религии. Разум не только не бесплоден и не скуден, но он плодотворнее и богаче чувствующей веры; он сохраняет всю истинную глубину религии... философия есть высшая и достойнейшая форма уверенного исповедания истины»¹.

Куда уж более точно можно передать основополагающий пафос системы разума, выраженного Гегелем. И вопреки этому Ильин не способен стать на эту, так точно изложенную им, предельную точку зрения свободы. Он просто органически, жизненно, исторически, «экзистенциально» не способен принять, что бог — это и есть спекулятивная мысль и что помимо бесконечных определений мышления божественная истина в себе не содержит ничего другого. Объективность такого требования, следовательно, им признается, но тут же утверждается и объективная невозможность этого: «философия, адекватная предмету, была бы истинной философией. В

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 469—470.

действительности всякое философское учение в большей или меньшей степени не адекватно существу предмету...». Эта «неадекватность», по мнению Ильина, состоит в том, что философское мышление «не видит наличного объективного содержания, или в том, что оно видит в предмете не присущие ему черты»¹.

Это довольно туманное соображение. Свою собственную неспособность «видеть» только мыслью Ильин объявляет неспособностью философии видеть «наличное объективное содержание» или ее способностью «видеть то, чего нет». Совершенно непонятно здесь, что же он понимает под «наличным объективным содержанием». На протяжении всей книги он с большой симпатией и проникновенностью описывает гегелевское умение подняться над эмпирической наличностью конечных вещей, случайностью, являющейся причиной зла, чтобы в итоге снова объявить мир случайности «наличным объективным содержанием».

Ильин не предоставляет других логических аргументов в пользу тезиса, что философия не является адекватным познанием бога. Это опровержение философского разума он поэтически набрасывает как объективную «трагедию» самого бога, проистекающую из того, что бог «не сводится без остатка к мысли». Своей собственной неспособностью только мыслить бога, а не представлять его, он хочет придать характер объективности: «...Мир не может превратиться без остатка в чистую мысль, а если бы он в нее превратился, он перестал бы быть миром, Абсолютная свобода возрождается в мире, но не поглощает его целиком. Вот почему путь Божий в мире слагается не в драматическую поэму, как это нередко предносится Гегелю, а в трагедию»².

Втягивая в свой комментарий Гегеля понятие «трагедии», Ильин уходит с почвы философского разума в область эстетико-религиозных представлений. «Трагедия» — не философское

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. С. 477.

² Там же. С. 270.

понятие. Естественно, что понятие бога и трагично в том числе, но познание бога как «трагедии» ограничивается областью искусства. Разум трагедииен лишь постольку, поскольку он еще непосредствен, сочетает с собой долю эмпирической «примеси». Суть всякой трагедии состоит в том, что разумная необходимость прокладывает себе путь в случайности обстоятельств, которые и приводят положение дел к трагическому финалу. Но в самом себе разум только необходим и ничего трагического в нем уже нет. Трагедия разумна, но это не лучшая форма бытия разума. Таковой является бытие разума только в мысли. Поскольку же Ильин не имеет внутренней силы стоять на позиции только мышления, то он склонен представить «трагедию» как высшую форму, в которой вообще философии удалось иметь с разумом дело. Очень любопытный способ аргументации. Свою собственную субъективную трагедию, трагедию своей эпохи, Ильин делает необходимым определением разума как такового.

Ильин много места уделяет в дальнейшем тому, чтобы показать, как эмпирия, зло, чувственно данный мир «не может быть сведен без остатка к мысли», что в итоге является для него основанием объявить о «кризисе теодицеи», которой фактически является философия Гегеля (добавим только, что теодицея Гегеля — не оправдание религиозной идеи бога в мире, а оправдание бога как философской идеи в мире). Но совершенно противоречивым в себе является само это условие: разум, Наука, философия была бы адекватной формой бытия абсолютного, только если бы мир сводился «без остатка» к мысли. Но кто, хочется спросить Ильина и всю русскую религиозную философию, есть критерий того, сводится мир к мысли или же не сводится? Это зависит только от самого мыслящего индивида. Если он хочет разума, если он чувствует в себе силу быть только разумным, то именно он, а не кто-то другой должен свести мир к мысли без остатка. Разум нигде не дан непосредственно. Идея мира познается только умозрительно, и Гегель только это дал человечеству: только в мысли, только логически, только для мышления, но не для

созерцания он показал, что мир сводится без остатка в мысль. «Это, — сказал он, — необходимое положение» и призвал делать то же самое человечество. Но человечество не хочет только мыслить, оно хочет непосредственно воспринимать мир, а непосредственность действительно не есть мысль, и в этом непосредственном своем качестве мир действительно «не сводится без остатка» к мысли. Но если мы перестаем глазеть, чувственно воспринимать мир, а только мыслим свою собственную мысль в качестве высшего пункта самого объективного мира, то ничего «несводимого» не остается. Несводима к мысли только сфера случайного. Мышление Ильина так и не успевает разорвать, связанную с этим миром случайного пуповину русского духа. На Ильине отчетливей всего видна неспособность, нерешительность, испуг мышления взять на себя ответственность за судьбы мира. Эта нерешительность была характерна для всей дворянской культуры, для самой власти. Так же как Ильин не может решиться «идти до конца» по стезе разума в философских вопросах, так же Николай II будет нерешителен в вопросах политических.

Философия всеобщего, в самом себе определенного разума есть философия необходимого в себе мышления. Ильин не принимает ее и остается в области религиозных представлений о самой исторической системе разумной философии. Религиозный, а не философский настрой Ильина виден уже в самом названии его книги и названии ее частей: «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Это нефилософское наименование. Последнему бы более соответствовало: «Философия Гегеля как учение о конкретности всеобщего мышления в самом мышлении». Но разум (выраженный в данном случае в учении Гегеля) Ильин определяет не средствами одного лишь разума, не философскими лишь понятиями, а представлениями. Он не проясняет разумную природу бога философски, а затемняет философские определения бога религиозными и эстетическими представлениями — «бог», «человек», «добро», «любовь», «пути

Божества», «мир» — все это не является философскими категориями, но ими пестрит книга Ильина. Части его первого тома носят наименование: «Учение о сущности Божества», «Учение о пути Божиим»; второй том всецело антропологичен: «Учение о человеке». Развитие содержания в книге не имеет характера необходимости. Его труд нужно признать талантливой исторической работой о философии, написанной религиозной в своих истоках личностью. Ильин рассмотрел философию Гегеля глубоко, но его глубина — не философская, а религиозная. Он талантливо выразил религиозную часть системы разума, но до философской глубины Ильин проникнуть не смог, так как для этого еще не пришло время.

Точку зрения Ильина на Гегеля восприняла в дальнейшем вся русская религиозная философия. Бердяев, Франк, Лосский и их современные последователи не могут сказать нам после Ильина о Гегеле ничего нового. Ильин исчерпал тему «Восприятие Гегеля в рамках русской религиозно-христианской мысли». Поэтому мы должны перейти к следующему, принципиально новому отношению к Гегелю на русской почве. Мы определили его как период философской идеи в моменте объективности. Однако прежде, чем мы это сделаем, мы должны рассмотреть ту группу русских интеллигентов, чье духовное развитие само по себе является ярчайшим свидетельством этой неудовлетворенности философской идеи своим субъективным состоянием. Через этих представителей русской культуры философская идея выражает «недовольство» тем, что ее схватывают как случайную форму духа, уступающую религиозному способу мысли. Этим мыслителям удается непосредственно почувствовать необходимость философского разума в нем самом. Они страстно отдаются во власть этой идеи и на короткий момент успевают дать русской культуре момент непосредственного тождества теоретического и практического моментов. Однако общая историческая неразвитость идеи в своем объективном моменте приводит к тому, что эти мыслители не успевают удержать это тождество. Инерция идеи, которая всей массой духа всемирной истории

влечется к тому, чтобы объективировать себя, разрывает это тождество, и все представители русских «гегельянских кружков» ярко демонстрируют нам этот уход идеи из субъективной сферы в объективную сферу политического разума. В лице Бакунина, Белинского и Герцена мы видим, как требование разума дать себе объективное выражение, устроить объективную жизнь на необходимых началах разумности, вытекает именно из философии Гегеля. Оно не является только влиянием западной культуры, в которой также мы находим этот процесс в деятельности так называемых «младогегельянцев». Напротив, этот процесс — параллелен, и он имеет объективный характер. И русские, и немецкие интеллигенты первоначально независимо друг от друга, силой логики самого развития идеи находят свою свободу в философии Гегеля и затем предъявляют требование привести в соответствие с этой формой разумности объективную государственную жизнь. Позже эта русская и немецко-французская ветви объединятся и развитие идеи в ее объективности переместится в Европу. Однако то, что этот процесс является общим, скоро станет ясно из того, что деятельность Бакунина и Герцена будет предметом пристального внимания в России. А еще позже эта объективировавшаяся окончательно идея, утратившая из-за этого субъективно-разумный характер, перейдет всецело на русскую почву в деятельности Плеханова, Ленина и их единомышленников.

***1.1.7. Переход философской идеи от
убъективности к объективности и момент
краткого непосредственного тождества между
ними (Н. Станкевич, М. Бакунин,
В. Белинский, А. Герцен)***

Итак, выше мы рассмотрели мыслителей, чье отношение к разуму, впервые адекватно выраженному философией Гегеля, развивалось внутри эстетической и прежде всего христианской, как теперь принято выражаться, «религиозной парадигмы». Это восприятие философской идеи было нами определено как

субъективное. Идея далее, следовательно, должна выйти из этого случайного состояния, преодолеть свою зависимость от религии, и это освобождение будет совершаться через полагание идеей своего объективного момента — философская идея уйдет в сферу практической идеологии. Однако для того, чтобы произошло это перемещение идеи из субъективной сферы в объективную, идея должна дать себе уже в самой субъективной сфере момент непосредственного тождества с собой. Мышление должно попытаться стать на свою собственную почву. Оно должно будет преодолеть субъективность религиозного принципа, должно будет воцариться на себе самом, как на своем принципе и только после этого двинуться далее. Этот момент непосредственного (также еще субъективного) тождества идеи с собой мы в России имеем в жизни и творчестве Бакунина, Белинского и Герцена. Только у них мы находим способность стать на точку зрения философского разума как уже свободного от непосредственности религиозного мышления. В начале своего духовного развития они бескомпромиссно утверждают принцип мышления, определенного в нем самом, а не через религиозное представление о боге. Идея, таким образом, в мышлении Бакунина, Белинского и Герцена находится у себя самой. Она не зависит ни от чего внешнего, сама определяет себя в себе самой как чистое, спекулятивное тождество содержания и формы, как диалектический, спекулятивный метод. Однако поскольку это тождество также достигнуто еще в пределах субъективности, непосредственности, то оно оказывается кратким и случайным, зараженным чувственным характером. Достигнув на короткий момент единства с собой, идея из-за своей непосредственности не может удержать это единство. Происходит различение идеи от себя самой. И далее развитие идеи идет уже через ее перемещение в объективность, в практику, в политику. При этом переходе в объективность сам субъективный момент утрачивается, что проявляет себя как отказ Бакунина, Белинского и Герцена от философии вообще.

Рассмотрим теперь этот момент непосредственного

тождества идеи с собой более подробно.

Прежде, чем мы рассмотрим собственных представителей этого «переходного» направления, мы должны вкратце остановиться на фигуре Н.В. Станкевича, так как разум в своей философской чистоте на русской почве начинается именно с него.

Н.В.Станкевич (1813—1840). Станкевич, в принципе, не дает нам объективных оснований трактовать его как переходную фигуру. По типу своей мысли он, скорее, принадлежит еще всецело религиозно-эстетическому, субъективному принципу. От веры в разум он через изучение философии переходит к требованию знания разума, и ранняя смерть оставляет его мысль именно на позициях философской науки. Вследствие этой ранней гибели мышление Станкевича не успело развить все свои возможности. Его дух поэтому есть нераспустившийся до конца цветок. В какую сторону бы пошло дальнейшее развитие Станкевича предсказать трудно. Но почти с уверенностью можно сказать, что он вряд ли бы остался «ортодоксальным» гегельянцем. Ибо время этой философии в тот период еще не наступило. Мышление объективно-исторически еще не имело в себе сил для того, чтобы утвердиться на позиции чистого разума окончательно, ей, как уже было отмечено, недоставало своего собственного объективного момента. Поэтому для всех мыслящих людей того времени, интересовавшихся философией Гегеля, существовали только две возможности: или, пройдя через увлечение абсолютным идеализмом, уйти в развитие идеи в ее объективности — как это и произошло, например, с Бакуниным, — или же отдернуться снова к форме религиозной субъективности, — как это произошло, например, с К. Аксаковым и Н. Самариным. Судя по духовному облику Станкевича, он скорее склонился бы на позиции религиозного мировосприятия. Поэтому, учитывая эту неосуществленную возможность, его, конечно, можно рассматривать и в ряду религиозных восприятий Гегеля (к чему и склоняются, например, Чижевский и, тем более, Зеньковский). Однако

поскольку смерть распорядилась так, что он закончил свою жизнь как единственный в России человек, обратившийся к Гегелю и оставшийся на этих позициях, то более необходимо ставить Станкевича у истоков объективации философского разума. Сама судьба не позволила Станкевичу вернуться в лоно религиозности, и мы должны прислушаться здесь к голосу судьбы, ибо разум в эту эпоху (как и в коммунистическую) будет постоянно закутан в форму случайности, будет действовать на русской почве как неведомая для самой России судьба, и судьба самого разума в его истине и чистоте в России начинается именно с судьбы Станкевича. О необходимости рассматривать гармоническую личность Станкевича вместе с необузданными характерами Бакунина и Белинского говорит и то обстоятельство, что сама история распорядилась так, что к Станкевичу в духовно-личном плане ближе стоит Бакунин, чем, скажем, Чичерин. Станкевич становится создателем первой «абсолютно-идеалистической общины», называемой «гегельянский кружок Станкевича». Он есть тот духовный центр, от которого начала в России свое движение мощь абсолютного идеализма. Все его последователи явились как бы волнами, изошедшими из этого центра. Пока Станкевич был жив, силой своего духа он удерживал своих последователей в определенности самой философии, но его отъезд за границу и скорая смерть освободили разрушительные начала в Бакунине, Белинском: «...Бакунин не доходил при Станкевиче до крайних безжизненных и бездушных выводов мысли, а Белинский еще воздерживал при нем свои буйные хулы» (К. Аксаков). По мнению Аксакова, «стройное существо» духа Станкевича «удерживало его друзей от того легкого рабского отрицания, к которому человек так охотно бежит от свободы, и когда Станкевич уехал за границу — быстро развилась в его друзьях вся ложь односторонности...»¹.

Таким образом, с точки зрения философского разума Станкевич должен быть поставлен у истоков той определенности философской идеи, развить которую были

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 70.

призваны его друзья, хотя сам он к ней и не принадлежал.

Станкевич так же, как и Киреевский, является символической фигурой. Если Киреевский есть символ религиозного восприятия Гегеля, то имя Станкевича есть символ истинно-философского, адекватного отношения к Гегелю. Но он есть именно только символ этого адекватного восприятия, а не само это восприятие, так как он не оставил после себя какого-либо серьезного труда, позволяющего объективно оценить его взгляды и, как мы уже отметили, он сохранил эту более легендарную, чем действительную, верность Гегелю не только благодаря своим субъективным усилиям, но и благодаря объективной руке судьбы. Символизм его состоит также в том, что, будучи единственным в России «гегельянцем до конца», он рано умирает, и эта ранняя смерть может восприниматься как знак того, что Россия в этот период не имела объективной возможности удержать ту принципиальность разума, на которую поднялся Станкевич. Его смерть есть свидетельство того, что время чистого философского разума в его истине еще не пришло. Или пришло именно лишь настолько, насколько философский разум успевает мелькнуть собой в фигуре Станкевича.

«В лице Станкевича, — говорит Чижевский, — мы впервые встречаемся с чистым философским интересом»¹.

Но, как мы уже отметили, этот «чистый философский интерес» почти не оставил после себя никаких письменных источников, кроме переписки и устных преданий, сохранившихся в воспоминаниях современников. Как бы не надеясь «даже» на Станкевича, разум в форме судьбы «не позволил» ему написать самостоятельных работ, предпочитая оставить в русской истории нечто вроде легенды о первом истинном философском рыцаре России, сохранившем до конца верность своему предмету. Разбросанные в письмах соображения, хотя и позволяют предположить «чистоту» этого интереса, все же недостаточны для научного утверждения. Из этих писем мы все же узнаем, что при изучении Шеллинга Станкевич стремится понять мышление как систему, при этом «я хотел

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 76.

бы, чтобы разум предшествовал всему». По свидетельству Чижевского: «Отдельные философские замечания, рассыпанные в его письмах, стоят всецело в рамках гегельянства. Он хочет идти суровым путем науки и призывает к этому других... Неправильно считать философские истины «отвлеченными», абстрактными; это значит понимать конкретность в смысле непосредственной данности, «считать конкретным железные дороги», которые есть только предпосылка «умственного развития», высшая степень которого — не фактическое знание, а философское... Конец индивидуального человеческого пути и пути всего человечеству... для Станкевича — наука. ...О «Царстве Божием» Станкевич не говорит...»¹.

В силу этой скудости оригинальных источников его мысли о Станкевиче нужно судить более по степени воздействия его духа на дух других его современников. Почти все из знавших его лично сочли необходимым запечатлеть его образ в своих воспоминаниях, определяя его как исключительно светлую душу. Такого единства мнений при общей высоте оценок мы более в русской культуре не встретим.

Несомненно, что Станкевич имел непосредственную предрасположенность к восприятию разума. Он был максимально разумным уже непосредственно и в системе Гегеля просто узнал свой собственный разум. Возможность иметь разум в доступной и необходимой форме науки его воодушевила, и он успел воодушевить ею других. Мы видели, как Станкевич способствовал пробуждению лучших струн в душе Тургенева. То же самое было с Бакуниным, Грановским, Аксаковым... Все они вспоминают о нем буквально со слезами на глазах. Не знавший Станкевича Лев Толстой, прочтя его переписку, также не мог удержаться от слез. Можно бы было здесь остановиться подробнее на этом обстоятельстве, что философские убеждения Станкевича оказывали воздействие на других не столько через собственно дискурсивную форму убеждений, сколько через непосредственное воздействие его

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 79.

духовного облика. Недостаток места, однако, позволяет только высказать соображение, что первое истинное проникновение философского разума на русскую почву проявило себя, как уже это было отмечено выше, непосредственно-эстетически, формируя облик прекрасной человеческой личности. Станкевич есть «философский Аполлон русской метафизической Эллады».

М.А. Бакунин (1814—1876). Если Станкевич был прекрасным греческим богом русского гегельянства, то Бакунин стал «падшим ангелом абсолютного идеализма», «философским дьяволом». Демоничность образа Бакунина хорошо известна. При этом, однако, мало кто отдает себе отчет, демонизм какого начала воплощен в его облике и судьбе. Демонизм Бакунина (как и всей последующей революционной эпохи) есть философский демонизм. Он проистекает вследствие того, что Бакунин и его эпоха «отпадают» от философского разума, выраженного в системе Гегеля. Некритическое, эмпирическое мышление сразу видит в этом факте непосредственной связи Гегеля с разрушительным духом революционного движения основание для утверждения, что демоническое начало содержится в самой системе разума Гегеля (на доказательство чего столько много усилий потратил г-н К. Поппер). Но уже христианское сознание знает, что бог не несет никакой ответственности за то, что от него отпадает «дьявол». Поэтому, хотя система Гегеля и есть субстанциальная причина демонизма революционной эпохи, не она несет ответственность за нее, а сама эпоха. Ибо демонизм появляется не вследствие пребывания духа на высоте этой системы, а вследствие невозможности на ней устоять. Мышление уже обращается к этой системе как к высшей истине, но, не справившись с нею, «отпадает» от нее. Для нас здесь важно, что сам «отпад» и все, что за ним следует, инициированы духом этой системы.

Можно со всей уверенностью сказать, что если бы Бакунин не обратился к философии Гегеля, то вся последующая его судьба имела бы принципиально иной характер.

Главным достоинством отношения Бакунина к философии

Гегеля, по сравнению с предшествующим направлением, является его понимание мышления не как только формы, вне которой имеется и некий остаток, мышлению недоступный (этим остатком у религиозных мыслителей всегда оставался бог), но и как самого содержания. Предмет философии, по Бакунину, есть истина, как всеобщее мышление: «Что такое философия и в чем состоит предмет ее?... Предмет философии... есть познание истины... Всеобщее было всегда единственным предметом философии;... она всегда искала мысли... мысль же по существу своему есть всеобщее...»¹.

Как видно уже из этих слов Бакунина, он понимает абсолют не как бога и называет его не религиозным термином — «бог», а абсолют у него определен философским понятием «всеобщее», и само это всеобщее не различено от мысли. Мысль и есть само всеобщее, кроме мысли абсолютное в себе ничего не содержит: «Разум есть единственная и бесконечная субстанция мира, но вместе и единственный субъект, сознающий ее, единственная причина и единственная цель, начало, середина и конец всего сущего»².

С такой ясностью и последовательностью позицию философской свободы в России этого периода никто более заявить не сможет.

Бакунин не оставляет никаких сомнений и относительно того, что он отдает себе отчет в том, что философское знание, философская истина есть всеобщая, а не относительная истина. Подвергая критике эмпиризм, он утверждает, что философское знание не есть знание опытных наук о случайном, конечном, но есть знание бесконечного: «... Знание случайностей, какого бы рода они ни были... исключается из области философского ведения... философия есть знание абсолютной истины, ... абсолютная истина есть единственный предмет философии...».

Религия, как мы знаем, также имеет своим предметом бесконечное. Но религия не может дать бесконечному форму

¹ Бакунин М. А. О философии. Статья первая // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987. С. 139—143.,

² Там же. С. 190.

необходимости, ибо этой формой обладает только мысль. Бакунин подчеркивает выражающийся в требовании необходимости логический (мыслимый) характер всеобщего: «... Под словом “истина” мы будем уже разуметь абсолютную, т.е. единую, необходимую, всеобщую и бесконечную истину...». Предмет философии «есть всеобщее и необходимое»: «...Говоря об истине, мы будем уже разуметь под этим словом не что-нибудь случайное, но необходимую истину»¹.

«Философским знанием может быть названо только то, которое ...способно доказать необходимость своего содержания». Необходимость своего содержания может доказать только спекулятивное мышление, которое и есть сама философия: «Это последнее и высшее средство (познания истины — О.С.) есть спекулятивное мышление — философия»².

Блестящим подтверждением того, что Бакунин понимает абсолют философски, а не религиозно, является его примечание о категориях, как определениях всеобщего, объективного мышления. Категории для него и есть последняя предельная форма бытия абсолютного. Бог живет в своей истине именно в этих категориях, представленных как диалектический, необходимый в себе самом процесс. Нигде и ни в чем другом истина не живет. В подтверждение подобного взгляда Бакунин цитирует Байргофера: «...На эти всеобщности (Allgemeinheiten) не должно смотреть с презрением, потому что мир управляется всеобщностью мысли; бытие, мышление, субстанциональность, субъективность, свобода, необходимость и т.д. суть не более как простые категории, отвлеченные всеобщности; но эти всеобщности все двигают и животворят». Кантовское понимание категорий Бакунин отмечает, во-первых, вследствие понимания последним категорий как только субъективных, а во-вторых, из-за отсутствия необходимой связи между ними Фихте также не успел придать категориям всеобщий и необходимый характер, хотя и старался: «Гегель первый совершил это великое дело в своей “Логике” и возвратил категориям их объективное

¹ Бакунин М.А. О философии. Статья вторая // Там же. С. 141,142,144.

² Там же. С 152.

достоинство, так что они снова (как и у Аристотеля — **О.С.**) получили значение объективных определений, определений объективной истины»¹.

«Великому гению Гегеля было предоставлено внести наукообразность в область чистой логической мысли; он создал спекулятивную логику из материалов, собранных его предшественниками, из категорий, пребывавших до него в темной области эмпиризма и возведенных им в прозрачную область чистого, спекулятивного мышления, где они сомкнулись в единую, органическую и необходимую систему»².

Замечательна и убежденность Бакунина, что всеобщий разум не есть некая абстракция, а имеет ясную логическую определенность своих основных, предельных моментов: «1. Но взятый в абстрактном элементе чистого мышления, разум, или, что все равно идея, есть тотальность чистых категорий или мыслей. Таким образом, он составляет предмет Логики.

...2. Идея во внешности, в своем для себя внешнем пребывании, или природа, составляет предмет философии природы.

...3. И, наконец, идея, возвратившаяся из внешности к себе, в бесконечную внутренность существа своего, и сознающая себя в этом возвращении к себе, есть дух и составляет предмет философии духа, которая в свою очередь подразделяется на философию субъективного, объективного и, наконец, абсолютного духа».

Данная различенность всеобщего разума на свои три момента признается им абсолютной необходимостью: «Не должно забывать, что это деление, как философское и как истинно наукообразное, не произвольно, но вытекает из собственного необходимого развития самого абсолютного содержания, в котором все отдельные, особенные части составляют необходимые текущие моменты, собственным имманентным движением своим возвышающиеся над собою и отрицающие себя в последующих высших моментах и, наконец,

¹ Бакунин М.А. О философии. Статья вторая // Там же. С. 152.

² Там же. С. 192.

в бесконечной тотальности целого. Вследствие этой последовательности необходимость деления философии может быть доказана только в науке...»¹.

Таким образом, можно без преувеличений сказать, что данная работа Бакунина является первым объективным свидетельством перехода русского духа от религиозных позиций на философские. Заявленный Бакуниным взгляд не есть позитивный взгляд на философию Гегеля. Бакунин не описывает со стороны точку зрения Гегеля, что уже видно из самого названия его статьи. Она называется не «О философии Гегеля», что было бы свидетельством различности мысли Бакунина от философского разума, но она имеет простое наименование: «О философии», означающее, что заявленный в статье взгляд имеет всеобще-философский характер. Бакунин излагает позицию философии Гегеля от своего лица, он не прячется «за Гегеля», он излагает свою точку зрения, и эту точку зрения мы вынуждены признать всецело философской, ибо, как мы видели, Бакунин изложил почти все основные принципы философского разума: разум есть всеобщая субстанция, способная знать себя; определенность разума имеет логический характер, и поэтому «человек может познавать абсолютную истину»², философия есть наука, но научно-логическая определенность разума не есть формально-логическое знание о чувственно-данном предмете, а есть необходимая система спекулятивных определений всеобщего мышления в самом мышлении. Бакунин настолько проникается сознанием необходимости содержания философии, что даже отдает себе отчет, что его статья есть хотя и истинный взгляд, но заявленный только в пределах философского мнения. Это именно взгляд, повествующий «О философии», но не сама философия, так как истинная философская наука должна иметь научно-логическую форму, которая не может быть выражена в рамках статьи: «...Скажем несколько слов о философии как о науке. ...Развитие философии как науки должно быть научнообразно, и потому выходить из

¹ Бакунин М.А. О философии. Статья вторая // Там же. С. 190–191.

² Там же. С. 190.

пределов журнальных статей»¹.

Чижевский также успевает если не принять, то понять, что позиция Бакунина есть чисто философская: «Для Бакунина характерна его полная преданность, полная отдача себя понятию, мышлению». В мышлении Бакунина «нет никаких элементов наглядности». Но поскольку сам Чижевский пишет «Историю философского разума в России» не с позиций самого философского разума, а с позиций близких религиозным, то для него Бакунин «все непосредственно-конкретное... растворяет в логических категориях...». Позиция Чижевского более близка направлению Киреевского, поэтому он не способен принять, что это не субъективность Бакунина «растворяет» эмпирическую конкретность в категориях, а само «непосредственно-конкретное» разлагает себя в спекулятивные категории, и Бакунин лишь успевает выразить объективный характер этого процесса.

Этот первый приход русского сознания к истине как таковой, к философской истине мог совершиться только в индивиде с достаточно развитой способностью к логическому умозрению, энергичным характером, страстность которого бы была условием возможности «отпочкования» сознания от религиозного принципа. В условиях всеобщей привязанности русской мысли к религии требовался такой антропологический тип, который бы имел достаточно энергии для того, чтобы утвердиться на позиции чистого разума самому и требовать того же от других. Естественно, что вследствие этого непосредственного овладения индивида философской идеей, последнее приобрело характер «философской одержимости», воспринимавшейся окружающими как своего рода «духовное насилие» со стороны Бакунина. «В истории русской мысли нет иного примера равной Бакунинской силы философского фанатизма... Неудивительно, что члены кружка Станкевича, принимавшие руководство Станкевича добровольно и бессознательно, подчинившиеся и водительству Бакунина уже в силу того, что не было более никого, кто знал бы философию

¹ Бакунин М.А. О философии. Статья вторая // Там же. С. 190.

Гегеля и с такой энергией проповедовал бы ее, воспринимают это водительство все же, как духовное насилие и тиранию. Бакунин сам объявляет себя духовным вождем, сам ведет себя, как тиран и диктатор. Он с тем большею непримиримостью и нетерпимостью борется против всех “уклонов”, ошибок, непоследовательностей и уступок своих друзей»¹.

Несомненно, что данные черты характера Бакунина противоречат самой философской идее, но нельзя отрицать и того, что сама его уверенность в том, что он прав, проявляющаяся во вне столь несовершенно, имеет под собой совершенно объективное основание. Мы должны признать, что пафос Бакунина имеет своим источником саму истину. И это обстоятельство сознают и сами его современники. Их субъективная свобода страдает от тирании Бакунина, но сквозь этот произвол его субъективной личности они успевают почувствовать, что он имеет на это объективное право, ибо он прочнее других и последовательнее других стоит на истинной позиции самой истины. Заслугой Чижевского является то, что он, не разделяя сам выраженный философией Гегеля принцип, успевает отразить этот тонкий нюанс объективной правоты Бакунина: «В кружке Станкевича появляются в бакунинский период бунтовщики и повстанцы. Но бунтовщики даже в восстаниях против безусловного авторитета Бакунина ощущают его жуткое величие». Вопреки всем отрицательным сторонам личности Бакунина Белинский «вынужден признать в нем и другое “существо”: “прекрасное и высокое, могучее и глубокое”... И позже Белинский готов признать, что в Бакунине есть “нечто, что перевешивает все его недостатки — вечно движущееся начало, лежащее во глубине его духа”... Все великие и малые “бунты” его последователей, друзей и учеников против него показывают, что у всех них стремление к философии, к мышлению только прикрывало иные “мирские”, конкретные, “практические” интересы. Напротив, Бакунин, перед своей поездкой за границу — единственный, наряду со Станкевичем, представитель чистого теоретического интереса среди

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 84.

тогдашних русских гегельянцев...»¹.

Отметив этот объективный момент правоты Бакунина, назвав его «жутким величием», Чижевский далее определяет «метафизическую установку» Бакунина как «какую-то псевдоморфозу христианской мистики». И Чижевскому не ясно само происхождение этой особенности духа Бакунина: «Процесса рождения этой псевдоморфозы не уясняет нам до конца все обширное наследие ранних лет Бакунина»².

Чижевскому неясен глубинный смысл пафоса Бакунина по той причине, что он сам не в состоянии метафизически отождествиться с принципом разума. То, что он называет «псевдоморфозой христианской мистики» есть принцип абсолютной свободы философского разума. Огонь последнего будет движущей силой Бакунина до конца его дней. Сила, которая влекла его в течение всей его жизни, та энергия, которую Чижевский, вслед за Герценом называет «кометой» Бакунина, ведущей его «по всей бунтующей Европе», позволившая ему «фантастическим образом» бежать из русских тюрем и сибирского изгнания, приведшая его к тому, что «... суды Саксонии и Австрии дважды приговаривали его к смертной казни», эта сила есть энергия системы абсолютного идеализма, энергия самой философской идеи, на высоту которой Бакунину удалось подняться в молодости, «зарядясь» ею на всю оставшуюся жизнь. Забегая вперед, можем добавить, что эта же самая энергия лежала в основе деятельности всех «левогегельянцев», тот же самый пафос водил рукой Маркса, когда он писал свой «Капитал» или «Коммунистический манифест» (с той только разницей, что сам Маркс, как и Энгельс, никогда не дышали чистым воздухом всеобщего мышления, которым дышал Бакунин); этой же самой энергией была движима вся коммунистическая эпоха.

В.Г. Белинский (1811—1848). Как и для Бакунина, для Белинского философия Гегеля была судьбой. Несомненно, что известность, успех и значение Белинского для истории русской

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 85.

² Там же.

мысли определены исключительно степенью усвоения Белинским идей Гегеля. Еще более несомненно, что Белинский был кривым зеркалом этих идей. Чижевский, а до него и Г. Шпет¹ поэтому положили много справедливых усилий на то, чтобы показать эту почти тотальную искаженность Гегеля Белинским почти во всех его о нем высказываниях. Необходимость подобной критики диктуется прежде всего тем, что в истории русской мысли отношение Белинского к Гегелю выдавалось за вполне корректное и чуть ли не научно выдержанное. Особенно русской мысли (и религиозного, и демократического направления — в этом пункте непримиримые противники сходятся²) импонировало отречение Белинского от Гегеля. Шпет и Чижевский поэтому, стремясь показать нефилософский характер мотивов этого отречения, ищут причины последнего в поверхностном восприятии Белинским Гегеля. В противовес этим стремлениям нужно сказать, что Белинский отрекается от Гегеля совсем не в силу того, что он плохо знает его философию, а в силу невозможности эпохи устоять на позициях этой философии. Белинский должен был отречься от философского разума, даже если бы он имел и более адекватные представления о Гегеле. Ведь то же самое отречение мы находим у Бакунина, которому нельзя вменить в вину плохое знание текстов, непонимание и т.п. Другими

¹ Шпет Г.Г. К вопросу о гегельянстве Белинского // Вопросы философии. 1991. №7. С. 115—176.

² Данную выдержку обязательно цитировали все учебники по русской философии, но ее же мы найдем, например, у Бердяева: «Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира... Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самоуслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень развития, а спотыкнёшься, — падай, чёрт с тобой... Благодарю покорно, Егор Федорович (Гегель), кланяюсь вашему философскому колпаку; но со всем подобающим вашему филистерству уважением честь имею донести вам, что если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчёт во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчёт каждого из моих братьев по крови» (Цит. по Бердяев Н.А. Самопознание. М., 2001. С. 80).

словами, вина Белинского совсем не субъективна, поэтому для нас важнее отметить не его субъективные несовершенства как мыслителя, а то необходимое, что он сделал для развития русского духа вопреки всем несовершенствам. И это необходимое есть тот же самый пункт, который мы отметили у Бакунина. Дух Белинского через воздействие его друзей зажегся пламенем не религиозного, а философского принципа. Чижевский и Шпет, подчеркивая, что идеи Гегеля были восприняты Белинским из уст его друзей (прежде всего Бакунина, Станкевича и Каткова), лишают всей вескости тот факт, что вопреки этому отсутствию возможности прямого контакта Белинского с Гегелем Белинскому удалось постичь все величие идеи всеобщего разума: «Я мало принес жертв для мысли, или, лучше сказать, только одну принес для нее жертву — готовность лишаться самых задушевных субъективных чувств для нее. Но я сделал в сфере мысли великое движение (великое для меня) — и этим преимущественно обязан тебе. Я брал мысли новые, как подарок; но этим не все оканчивалось, и при одном этом я ничего бы не выиграл, ничего бы не приобрел: жизнью моею, ценою слез, воплей души, усвоил я себе эти мысли, и они вошли глубоко в мое существо и сообщили мне ту разумную прозрачность, о которой ты говоришь мне в своем последнем письме»¹.

Белинский говорит, что он «сделал великое движение в сфере мысли», «великое для него», но это было «великое движение в сфере мысли» не только для него, но и для всего русского духа, ибо и в Белинском мы видим эту способность стать на точку зрения абсолютной свободы мысли, принять мысль как всеобщую и предельную субстанцию вселенной: «Все сущее, все, что есть, все, что называем мы материею и духом, природою, жизнью, человечеством, историей, миром, вселенной, — все это есть мышление, которое само себя мыслит... Существует одно мышление, и кроме мышления, ничто не существует... Мышление состоит в диалектическом

¹ Белинский — Бакунину (10. IX. 1838) // Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 119.

движении, или развитии мысли из самой себя»¹.

Все значение фигуры Белинского определяется заявленной им в этих нескольких фразах позицией и степенью его способности проводить эту точку зрения в своих работах. Можно, конечно, спорить о том, насколько же последовательно ему удалось провести ее. Но даже если принять, что искаженность философской идеи в мысли Белинского чрезвычайно велика, все же она присутствует в ней, ее нельзя свести к нулю.

А.И. Герцен (1812—1870). Из троих друзей — Бакунина, Белинского и Герцена, отношение Герцена к Гегелю является менее всего адекватным. Сама полухудожественная форма его статей, изобилующих образностью, есть свидетельство недостаточной спекулятивности. В его «гегельянствовании» уже с самого начала сквозит «момент объективации» идеи, что объясняется более поздним, в сравнении с Бакуниным и Белинским, обращением Герцена к основательному изучению Гегеля (1843), а также тем, что идеи левогегельянцев ему стали известны до того, как он начал подробно знакомиться с самим Гегелем. Но в этой связи мы должны отметить значительность того факта, что метафизический дух, который он успел застать в Москве, вернувшись туда из ссылки, оказался настолько силен, что почти оторвал мышление Герцена от идеологической формы, заставив его погрузиться в самого Гегеля, и дал в качестве плода герценовские «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы».

Чижевский очень высоко оценивает эти работы Герцена, называя их «наиболее значительным литературным произведением русского гегельянства 40-х годов»².

Однако и он отмечает их некоторую «амбивалентность». Воздух позитивизма, который впустили в философию «младогегельянцы» и который успел «вдохнуть» Герцен, хотя и очень легко, но ощутим в этих лучших статьях: «...Его

¹ Белинский В.Г. *Идея искусства* // Белинский В.Г. *Избранные эстетические работы*. М., 1986. С. 200.

² Чижевский Д.И. *Гегель в России*. С. 194.

(Герцена — О.С.) точка зрения представляет известное приближение к точке зрения “левого гегельянства”, — ибо у Герцена бытие (т.е. «объективный» момент — О.С.) получает известный перевес над мышлением, на бытии делается ударение. Хотя этот уклон у Герцена не очень ясно выражен и не очень значителен, но, несмотря на это, мы можем говорить об отходе Герцена от гегельянства... Таким образом, гегельянство Герцена в его статьях, несомненно, гегельянство с червоточинкой. И все же Герцена мы должны признать в его философских статьях гегельянцем, и его статьи наиболее значительным философским произведением русского гегельянства 40-х годов»¹.

Герцен, «несмотря на все усиливающееся значение в его мировоззрении элементов социально-политических» остается в этот период «в кругу вопросов философских и даже богословских»². Особенно Чижевскому импонирует форма работ Герцена, их стиль — «блестящий, искрящийся стиль философского эссе». Работы Бакунина в этом отношении Чижевский ценит невысоко.

На это соображение Чижевского следует отметить, что более высокий эстетизм работ Герцена является сколь свидетельством их преимущества, столь и свидетельством их несовершенства. В философии элементы художественности всегда — свидетельство непроясненности содержания, форма эссе вообще не является философской формой, и если философия к ней и обращается, то всегда в ущерб своему содержанию. Этот эстетизм Герцена поэтому сколь облегчает чтение, делает индивидуальным восприятие Гегеля Герценом, столь и лишает содержание строгой определенности, наполняет его двусмысленностью. Герцен эстетизировал философскую идею, и в этом его определения спекулятивного принципа философии намного уступают определениям Бакунина и даже Белинского. Если последний, как мы видели, с наивной простотой

¹ Чижевский Д.И. Гегель в России. С. 194

² Там же. С. 193.

утверждает абсолютный характер мышления, то у Герцена при всем нашем желании мы так и не успеем выяснить, понимает ли он мышление как всецело всеобщее единство содержания и формы или же только как форму.

Основным достоинством позиции Герцена, в которой он все же успеваает быть единым со своими друзьями, является та же решимость мысли стоять только на себе самой, что у Герцена выражено пафосом философии как науки. Герцен даже не стремится доказывать этот тезис, а исходит из него как из предпосылки: «Философия *как наука* (курсив Герцена — О.С.) предполагает известную степень развития самомышления, без которого нельзя подняться в ее сферу». В его сознании это уже аксиома, что свобода человеческого духа может иметь только необходимую научную форму: «В науке царство совершеннолетия и свободы». Понятия «наука» и «философия» — для него синонимы. В силу этого естественного для него тождества научного и философского способа мысли, неосведомленному читателю вряд ли сразу становится ясным, что под «наукой» и «философией» он понимает исключительно лишь философию Гегеля. Само заглавие «Дилетантизм в науке» поэтому нужно читать как «Дилетантизм в изучении философии Гегеля». Герцен, таким образом, возводит философию Гегеля под именем науки в ранг всеобщенеобходимой формы мысли. И это является абсолютно положительной заслугой русского духа. В недостаточно проясненной форме он высказывает тот тезис, что подлинно научное знание есть только то, которое исходит из результатов системы абсолютного идеализма. С наивной простотой Герцен утверждает действительные научно-необходимые философские истины, столь важные и столь еще незнакомые русскому духу, как непреложный факт: «...Всеобщее примирение в сфере мышления провозгласилось миру наукой». Его не смущает, что это примирение может быть пока еще осуществилось только в одном человеке, если даже и так, то час свободы, «утренней зари» уже пробил: «Но хотя бы она

была в одном человеке, она — факт, великое событие не в возможности, а в действительности; отрицать событие нельзя. Такого рода факты никогда не совершаются не в свое время; время для науки настало, она достигла до истинного понятия своего; духу человеческому искусившемуся на всех ступенях лестницы самопознания, начала раскрываться истина в стройном наукообразном организме и при том в живом организме»¹.

«В мае месяце 1812 года, в то время, как у Наполеона в Дрездене толпились короли и венценосцы, печаталась в какой-то нюрнбергской типографии “Логика” Гегеля;... В этих нескольких печатных листах, написанных трудным языком и назначенных, кажется, исключительно для школы, лежал плод всего прошедшего мышления, семя огромного, могучего дуба. ...То, что носилось в изящных образах Шиллеровых драм, что прорывалось сквозь песнопения Гете, было понято...»².

Таким образом, и у Герцена мы находим эту способность мышления стать на точку зрения себя самого в противоположность неопределенности религиозного чувства. Герцен очень хорошо ухватывает, что, сколь бы ни было возвышенно и разумно религиозное чувство, оно так и остается случайной формой постижения истинного, а Герцен уже знает, что истина достойна иметь необходимую форму и эту последнюю ей дает только диалектический разум, основывающийся на себе самом: «Чувство индивидуально: я чувствую, другой нет — оба правы; доказательств не нужно, да они и невозможны; если б была искра любви к истине в самом деле, разумеется, ее не решились бы провести под каудинские фурукулы чувств, фантазий и капризов. Не сердце, а разум — судья истины. А разуму кто судья? — Он сам»³.

¹ Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Герцен А.И. Собр. соч. Т. 3. М., 1954. С. 7–8.

² Там же. С. 39–40.

³ Там же. С. 16.

1.2. Философская идея в моменте объективности (отношение к философии Гегеля в рамках политической идеологии)

1.2.1. Общая характеристика

Бакунин, Герцен и Белинский оказались самыми видными представителями того небольшого круга русских интеллигентов, которые были охвачены энтузиазмом чистого философского разума («энтузиазмом идей», как назвал его Платон), энтузиазмом философской идеи как науки об абсолютной и бесконечной истине. Уже в философских статьях Герцена мы видим, как «энтузиазм идей» у него начинает превращаться в энтузиазм политических идей. На этих статьях Герцена, таким образом, единство идеи с собой, не успев начаться, заканчивается. После двух статей Бакунина, Герцена и спорадически разбросанных соображений Белинского разум в России в течение более ста лет не сможет достичь тождества с собой даже и на этом субъективно-случайном уровне, философская идея будет существовать в величайшей разорванности своих моментов. Именно это противоречие субъективного и объективного моментов идеи будет являться движущим принципом всей эпохи. Разрешение этого противоречия встанет как мучительная задача, для разрешения которой миру потребуется пройти через сталинские и фашистские лагеря и огонь мировой войны.

На этой ступени мы, таким образом, должны отметить поражение русского духа в его опыте овладеть философским разумом. Попробовав на нем свои силы, русское сознание добивается очень скромных результатов и, с одной стороны, отдергивается назад в сферу религиозной интуиции, а с другой устремляется в область политической идеологии, т.е., главным образом, в практическую сферу, где вопросы теории приобретают утилитарный характер. Но, отмечая этот неуспех русского духа, мы теперь должны более подробно показать, что он не был только поражением национального духа. Этот

неуспех явился национальным отражением неуспеха мировой культуры вообще. Ибо в немецкой культуре, которая дала миру саму эту высшую форму истины, мы наблюдаем тот же самый процесс. Немецкий дух также оказался неспособным удержать метафизическую высоту, заданную немецким идеализмом. Немецкое мышление также отдернулось в сферу религиозного отношения к абсолютному, нашедшему выражение в иррационалистических и теологических построениях немецкой философии, с одной стороны, а с другой ушло «с головой» в объективную сферу политической идеологии, имеющей своим принципом рассудочное сознание опытной науки. Сползание мышления от непосредственного тождества с собой в объективную сферу на немецкой почве ярко отмечено фигурой Л. Фейербаха.

Сформулированный и доказанный Гегелем тезис о превосходстве философской формы перед религиозной явился объективным выражением кризиса религиозной формы мышления как таковой. Религия перестала быть предельной формой как в области общего мировоззрения, охватывающего и область научного разума, так и в области объективной — она перестала быть «опорой государства». Процесс перехода мышления к форме философского разума внешне проявился как критика теологии и основанных на религиозных представлениях государственных институтов. Отрицая теологию, мышление, однако, в силу тождества предмета философии с предметом религии, восприняло и спекулятивную философию Гегеля как вид теологии: «Гегелевская логика — это... превращенная в логику теология»¹.

Критика теологии, таким образом, «необходимо» превратилась в критику современной философии вообще. Последняя была неудовлетворительна, по мнению Фейербаха, тем, что она была «отрицанием теологии с точки зрения самой теологии, или таким отрицанием теологии, которое само остается теологией» — «это противоречие в особенности характеризует

¹ Фейербах Л. Основы философии будущего. М., 1936. С. 108.

гегелевскую философию»¹.

«Истинная» философия будет поэтому как отрицанием теологии, так и отрицанием спекулятивной философии Гегеля: «Новая философия есть реализация гегелевской, вообще предшествующей, философии, но реализация, которая вместе с тем является и отрицанием последней...»².

Таким образом, в лице Фейербаха мы видим, как мышление, с одной стороны, восприняло саму необходимость того, что дух должен иметь свободную форму философской науки, и на этом основании выступило против религиозной формы. Однако при этом оно не смогло удержать выраженный Гегелем сам бесконечный предмет, данный только умозрению, и ушло в сферу чувственного, в сферу объективного: «Я вообще безусловно отвергаю абсолютное, нематериальное, самодовольное умозрение, черпающее материал из самого себя. ...Я мыслю при помощи чувств... Предмет (мышления — О.С.) есть только то, что существует вне моей головы»³.

«Не посредством мышления для самого себя, а лишь посредством чувств предмет дается нам в своем истинном смысле»⁴.

«...Только там, где с сущностью соединяется существование, с мышлением — созерцание, ...со схоластической флегмой германской метафизики — антисхоластический, сангвинический принцип французского сенсуализма и материализма, только там есть жизнь и истина»⁵.

Эта псевдофилософская критика, столь упростившая предмет философии, вернув его на позиции английского эмпиризма, очень пришлась по душе радикально настроенной немецкой молодежи, раздраженной также эволюцией Шеллинга. Требование Гегеля ставить авторитет философии как спекулятивной науки выше авторитета религии, превратилось в

¹ Фейербах Л. Основы философии будущего. С. 49.

² Там же.

³ Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1955. С. 17—18.

⁴ Фейербах Л. Основы философии будущего. С. 75.

⁵ Там же. С.120.

требование ставить выше религии неспекулятивную, эмпирическую философию материализма. Требование мышления быть философией сохранилось, но за счет утери самого предмета, философский способ мысли был низведен до рассудочного дуализма чувственно данного предмета и мышления как формы. Казалось бы, что философии Гегеля здесь пришел конец. Однако Маркс и Энгельс, принявшие философскую позицию эмпиризма, сохраняют из Гегеля в качестве необходимого тезис о том, что философский метод может быть только диалектической формой мысли, превосходящей метод формальной логики. Поскольку сам абсолют здесь схватить не могут, то понятие диалектики всеобщего мышления ими схватывается как эмпирическое представление о диалектике объективных сфер: природы и истории общества или «диалектике материи».

Диалектика действительно является основным принципом философии. Абсолют не может развиваться иначе, кроме как относясь отрицательно к себе самому, различая себя от самого себя и возвращаясь к себе из этого различия. Диалектика есть принцип бытия (и самомышления) абсолютного. Будучи необходимым творческим актом всеобщего разума, диалектика в руках эмпирического рассудка приобретает характер научнообразного обоснования разрушения современного государства, основанного на непосредственном религиозном чувстве. Принцип свободного, основывающегося на себе самом, спекулятивного мышления, таким образом, в дальнейшем сохраняет себя исключительно только как ненаучное представление «о диалектике». В этом своем разрушительном качестве «диалектика» становится принципом построения идеологии, получившей название «коммунистической идеологии», «марксизма» и впоследствии «марксизма-ленинизма».

В данном случае происходит следующее: форма свободного спекулятивного разума, выраженного Гегелем, оказывается недоступной непосредственному чувству эпохи, которое в принципе есть непосредственное христианское сознание,

возбужденное формой философской рефлексии. Эта непосредственность христианского чувства не позволяет разуму схватить себя «чисто», всецело философски. Но в то же время на чувственном же уровне ухватывается всеобщая необходимость формы философского разума. Неспособная удержать разум в его всеобщности эпоха низводит разумную форму до степени чувственного представления, до степени авторитета, до степени некоей внешности, которой можно обладать непосредственно. Весь последующий период будет обладанием разумной формы в качестве некоего внешнего объективного предмета, защита и утверждение необходимости которого перед лицом всего мира будет также носить внешний объективный характер оправдания захвата политической власти и даже военной защиты своего государства.

Эта деградация философской спекулятивной формы в форму опытного отношения к внешнему миру, таким образом, была основана на непосредственности самого христианского сознания. В России требования христианской морали с принципами эмпирической философии ярче всего сочетал Н. Чернышевский. Но рассудочное представление о диалектике, как необходимой форме свободного мышления, развиваемое марксизмом, на русской почве начинает популяризовываться Г. Плехановым, затем окончательно закрепляется в социал-демократической среде усилиями В. Ульянова (Ленина), который успевает утвердить ее в качестве необходимого идеологического элемента политической партии, пришедшей в 1917 г. к власти. Если до этого события идеологическая форма философского разума использовалась только в качестве пропаганды успеха одной из многих политических партий, то после прихода большевиков к власти философия Гегеля становится элементом идеологии огромного государства, которое будет черпать из идей этой философии аргументы как для уже совершенного политического переворота, так и для дальнейшего удержания власти. В рамках самой этой идеологии мы можем проследить определенную эволюцию отношения к Гегелю. Если в ранний период это отношение еще имеет преимущественно

теоретический характер, который мы находим, например, у Плеханова, то уже в деятельности Ленина оценка философии Гегеля приобретает значение принятия или непринятия методов объективной политической борьбы, определяющих захват власти в государстве. Сам приход к власти обосновывается как следствие результатов философии Гегеля, «очищенных от идеализма» усилиями Маркса и Энгельса. А после захвата власти непризнание «диалектического метода» уже расценивается как идеологическая измена, равнозначная государственному преступлению. Из предмета чисто теоретического, научного интереса философия Гегеля превращается в один из важнейших пунктов объективной жизни. Она становится элементом духовной рассудочной конструкции, на основе которой будет осуществлен опыт построения нового в истории культуры государства — государства, стремящегося устроить свое бытие не на религиозном понимании разума, а на «философском» его понимании, имеющем в данном случае вид вульгарной идеологии, в которой крошечное зерно философской истины завернуто в чудовищную шелуху предрассудков. Но это зерно в этой идеологии все же имеется и оно-то составляет ее истину. Это зерно движет этой идеологией, оно есть «ее начало, середина и конец», по выражению Бакунина. Это «зерно» породило эту идеологию, и оно же умертвит ее как несоответствующую своему содержанию.

Данный опыт построения государства на светских началах будет известным повторением опыта Великой французской революции, с той лишь разницей, что в идейном арсенале последней мы не сможем найти «диалектического метода». Без преувеличения можно сказать, что моральную уверенность в правоте своих действий, позволившую Ленину и его соратникам захватить и удержать власть, последние черпали в наивной и слепой убежденности в то, что их действия являются следствием объективного исторического развития, раскрытого посредством диалектического метода Гегеля, «переработанного материалистически» Марксом и Энгельсом.

Перемещение интересов сознания из области теории в область политической практики, характеризуется все большим возрастанием вульгарности последней. Требование основать государственную жизнь на началах философского разума проявилось в абстрактном отрицании всех объективных институтов христианского государства. Разумная расчлененность общества на сословия, имевшая основание в религиозном чувстве, утратила свою определенность. Низведенная до рассудка идея свободы в качестве социальной опоры апеллировала к непосредственным сословиям, как идеологически девственным. В результате этого в сферу всеобщего сословия — государственного управления, во все области интеллектуальной жизни — хлынул поток представителей сельского и промышленного сословия, который вскоре низвел понимание идеи государства, науки, философии до своего уровня. Совершившая политический переворот интеллигенция сама будет истреблена как превышающая общий культурный уровень социальная группа. Эта общая вульгаризация в области идеологии и философии достигнет степени примитивных и абсурдных построений, конкурирующих с периодом раннего средневековья. Этого полного овнешнения и склонения под власть авторитета мышление достигнет к концу тридцатых годов, когда научная непогрешимость будет персонифицирована в образе философского «папы римского», главы коммунистической «философской церкви». Возвращение к себе самому из этой внешности мышление начнет в шестидесятых годах, чтобы к концу восьмидесятых разорвать окончательно эту непосредственную связь с идеологической формой разума. Но, благодаря этому периоду в русской культуре возникнут совершенно новые условия отношения мышления к себе самому. В период господства коммунистической идеологии русское мышление, которое оказалось неспособным изжить из себя чувственный, субъективный элемент в православной религии и религиозной философии, насильственным образом будет оторвано от этого непосредственного отношения мышления к себе самому.

Разлученность мышления с собой будет периодом муки и тоски по разуму. Последний будут искать в искусстве (главным образом в литературе), в небезопасном обращении к религиозному разуму дореволюционной и эмигрантской России, но его будут искренне и наивно искать и в псевдофилософских построениях марксизма. Лишенное религиозного авторитета мышление долгое время будет опираться на авторитеты «основоположников» идеологии, но постепенно научится держаться на себе самом. Содержащаяся в качестве одного из основных моментов идеологии форма спекулятивной диалектики, имеющая вид смутного представления о «материалистической диалектике», будет раскрыта мышлением как его собственная основа, на которой оно может стоять свободно и которую оно может противопоставить самим внешним элементам идеологии. Мышление, таким образом, воссоединится с собой всецело на философской почве. Русская культура снова вернет себе ту позицию, которой она достигла на короткое мгновение в раннем творчестве Станкевича, Бакунина, Белинского и Герцена. Гарантией того, что мышление вновь не утратит этой позиции, будет то, что своей непосредственной объективной предпосылкой, в отличие от начала XIX в., мышление будет иметь не историю религиозной идеи и историю религиозного государства, а объективную историю философской идеи как историю идеологии. Эту последнюю мышление должно будет понять как свою собственную историю, как историю своего становления. К концу восьмидесятых годов нашего века мышление встанет перед задачей теодицеи своей собственной истории. При этом окажется, что религиозная теодицея невозможна. Религиозно ориентированная мысль окажется беспомощной в деле «оправдания бога» в русско-коммунистической истории и в противоречии с самой христианской идеей, требующей лишить «дьявола» самостоятельного статуса. Данная беспомощность религиозного сознания, застревающего в вопросе философии истории коммунизма на манихейских позициях, объясняется тем, что коммунистическая история есть история становления

философского разума. Ее теодицея, поэтому может быть только философской теодицеей, осуществленной мышлением, способным стоять на точке зрения «философской философии», а не «религиозной философии».

Весь период коммунистической истории мы можем определить как суровую школу русского сознания, в которой последнее приобретает навык отношения мышления к себе самому в свободной форме теоретического размышления. Жестокость этого опыта обусловлена, во-первых, неспособностью удержать форму философского разума более развитой западной культурой, что привело к тому, что форма философского разума была идеологизирована и в этом качестве развита в истории более непосредственных народов, а во-вторых, чувственностью русского сознания, цепляющегося за всякую непосредственность: особенность своей религии, свойства русской природы; отдачей в вопросах познания приоритета чувству, образу, интуиции, непосредственности чувства перед определенностью мысли.

Уничтожающее пламя коммунизма поэтому явилось платой за эту привязанность мышления к внешности чувства. Разум по своей природе есть отрицательное отношение к себе самому. Только в этом состоит величие разума. Только он может существовать, содержа в себе свое отрицание — это, строго говоря, его основное определение. Все, что неразумно, имеет отрицание вне себя самого, оно отрицается чем-то другим. Разум, следовательно, не есть непосредственность, но есть способность быть большим, чем все непосредственное, не быть только непосредственным. Прошлая русская культура сгорела в коммунистическом огне вследствие своей неспособности теоретически и практически стать на эту точку зрения, выдвинутую духом всемирной истории. Последний, в лице немецкого идеализма, определил разум в его истине именно как это всеобщее отрицательное отношение к себе самому, каковой является спекулятивность диалектической мысли. Мы видели, как, начиная еще с Киреевского, русское мышление не желает жертвовать своей непосредственностью в мысли, не

желает и не может совершить идеальную отрицательность. Оно не успевает возвыситься на точку зрения разума, оно остается чем-то в себе непосредственным, переживанием, хотя и внутренним, но созерцанием... Вследствие этого всеобщая отрицательность разумного проявляется по отношению к России как внешняя отрицательность всемирно-исторического катаклизма. Мировая культура уже имела свободную форму философского разума как спекулятивной науки, но Россия выбрала не отрицательность мысли, а непосредственность религиозного чувства. Она, таким образом, оказалась ниже поставленного человечеству мировой культурой требования. Разумность всей русской религиозной философии не соответствовала ясности всеобщего мышления. Русское мышление так и не изжило из себя плотский элемент. «...Мы любим плоть и вкус ее, и цвет, и самый душистый плоти запах», — сказал Блок и это не нужно воспринимать как комплимент. Дух, однако, требует способности подняться над непосредственностью плоти. Плоть России, ее непосредственная культура поэтому была обречена на историческое истязание и сожжение. Коммунистические муки Россия, таким образом, себе выбрала сама и не может никого в этом винить. Коммунистические муки являются для нее крестными муками рождения духа в христианском смысле, но результат, купленный ценою этих мук, имеет более высокое значение, нежели религиозная идея. Уже религиозная идея требует отрицательности плотского начала. Еще большей отрицательности требует философия, поэтому и муки по рождению философской идеи оказались невиданными по своему масштабу.

Теперь мы отметим в коммунистической идеологии те черты, которые являются самыми общими, общекультурными признаками формы философского мышления.

Во-первых, следует отметить сам факт того, что эта идеология от первого и до последнего дня содержит в себе формальную претензию на то, что она есть форма философской науки. Вследствие подобной самоидентификации

большевистский режим буквально с первых лет своей власти стремится к созданию светской системы философского образования. Уже в 1918 г. была создана Коммунистическая академия, в составе которой образуется Институт философии. В 1919 г. — Коммунистический университет имени Свердлова; в 1921 г. — Институт красной профессуры философии и естествознания; Академия коммунистического воспитания имени Крупской, где был факультет преподавателей общественных наук с философским отделением, впоследствии реорганизованный в философский факультет Коммунистического университета преподавателей общественных наук, и ряд других учреждений. Роль философии в системе общего образования, как мы знаем, не потеряет своего значения и в последующие годы.

Другим выражением этого стремления большевистского государства иметь свое духовное основание не в религии, а в философии, является невиданный доселе масштаб издания философской литературы, к которому советская власть приступит уже в двадцатых годах и который будет продолжаться до конца восьмидесятых. В этой связи любопытно привести свидетельства современника этой эпохи, самого известного болгарского философа Димитра Михалчева. В тридцатых годах, когда Болгария еще была вне влияния Советской России, Михалчев в качестве редактора журнала «Философски преглед» очень внимательно следил за всеми проявлениями русской философской мысли. Прежде всего он широко сотрудничал с представителями русского религиозного ренессанса, публикуя в журнале статьи Бердяева, Франка, Лосского, некоторые из которых были написаны специально по его просьбе. Но от его внимания не ускользала и философская жизнь большевистской России. В опубликованной в 1932 г. статье «Философская жизнь и философские книги в Советской России» Михалчев изложил свои соображения по этому вопросу. Он отмечает все негативные черты советской философии: ее «казенный» характер; чрезвычайную самоуверенность, сочетаемую с полной зависимостью науки от партийной диктатуры;

«авторитарное, почти религиозное отношение писательского мира к тому, что сказал Ленин... никто не смеет подумать, что Ленин мог ошибиться, ...о серьезном критическом отношении не может быть и речи»¹ и др. Но в то же время он объективности ради отмечает и следующие факты: «...Производит впечатление необычайно большое количество авторов, которые работают над философскими проблемами. Хотя круг этих проблем очень узок и односторонне ограничен из-за самого естества терпимой официально философии, все равно нельзя отречь, что лиц, которые обсуждают философские вопросы, столько много, как ни в одной другой стране культурного мира (курсив Михалчева — О.С.)! Чувствуется, что советское государство очень сильно дорожит необходимостью всестороннего разъяснения того философского наследия, которое осталось от материализма.... Обсуждением этого наследия занимается масса организаций, всевозможных «академий», «красных профессур», «вузов», марксистско-ленинских научных учреждений, которые собираются на всесоюзные конференции... Мы просто искушены сказать, что в сегодняшней России каждый более-менее культурный человек, безразлично биолог или зоолог, астроном или филолог, литератор или художник, уже философствует! В связи с этим не должен будить удивления огромный тираж философских работ, которые государственные советские издательства постоянно выбрасывают на рынок»².

Далее Михалчев приводит случайную подборку издаваемой в России идеологической и философской литературы, чьи тиражи варьируют от десяти до ста тысяч экземпляров: «Чтобы стал совсем ясен сравнительный смысл этих огромных цифр добавлю, что в сегодняшней Германии самые солидные философские журналы выходят тиражом не более 2 000, редко 3 000 экземпляров... тоже самое относится и к Франции... Знаю, что многие скажут: не в количестве только дело! Да, это верно.

¹ Михалчев Д. Философский живот и философская книжнина в Советской Русии // Философски преглед. 1932. № 5. С. 416.

² Там же. С. 408—409.

Но и по этому пункту сравнение не непременно неблагоприятно для философских исканий в сегодняшней России...»¹.

И совсем замечательной нужно признать подмеченную Михалчевым особенность, касающуюся того, что философствование Советской России имеет своей внутренней предпосылкой убеждение, что философия есть выражение объективной истины. Советские философы «совсем не смотрят на свою философию как на субъективно окрашенное мировоззрение, которое нужно проповедовать другим и которое может быть им понравится. Нет! Для них философия диалектического материализма есть объективная, общая и основная наука, которая проникает в основы специальных научных дисциплин. Как объективное, научное знание философия претендует иметь такую же достоверность и значимость, как физика, химия, зоология и пр.»².

Вывод Михалчева: «В Советской России сегодня заметна очень интенсивная философская жизнь, которая широко захватила интеллигентские круги. Проблемы, около которых вертится эта жизнь, носят действительно ограниченность самого диалектического материализма; но в разных случаях их обсуждение дает достаточно солидные, целостные... и хорошо обдуманые работы. В той духовной атмосфере, которая останавливается, с одной стороны, перед постановлением диктатуры, а с другой, — перед авторитетом Ленина и его тезисом о партийности каждой науки, в этом срединном пространстве мы видим некое философствование, которое пытается быть свободным от всякой мистики и от всякой маскировки основных затруднений неясностью фраз»³.

Для меня совершенно очевидно, что современное сознание, стоявшее долгое время под сенью авторитета марксизма и теперь крепко «прижимающееся» к материнской груди религиозной традиции, не сможет счесть соображения Михалчева объективными. Ибо в воззрениях «друзей

¹ Михалчев Д. Философский живот и философская книжка в Советской России // Философски преглед. 1932. № 5. С. 408-409.

² Там же. С. 410.

³ Там же. С. 419.

религиозной философии» мы видим то самое отсутствие способности стоять на позициях свободного мышления, которое опять привязывает философию, мышление к некоей непосредственности чувства, к той неопределенности, невозможность преодолеть которую и послужила причиной трагедии двадцатого века: «Высший “чин философии” — быть *пред-дверием* религии, *пред-дверием* истин сердца, истин веры, или, если выразиться на одну букву короче, — *пред-верием*. ...Философия во многих своих “направлениях” — блудный сын религии, еще не вернувшийся к Отцу... А кто “верный сын”? Видимо, богословие...» — читаем мы на страницах современного философского журнала¹.

Естественно, что для тех, кто критерием оценки этой эпохи делает «истины своего сердца», соображения Михалчева — пустой звук. Но тот, кто хочет видеть Россию народом, который строит свое бытие и свою культуру на основе философского разума, который хочет и может знать бога не только в случайной форме чувства, но в необходимой форме спекулятивной науки, должен признать, что Михалчев успел отметить ряд существеннейших черт духа новой России, которым она останется верна на протяжении всего коммунистического периода, а мы уверены, что остается и сейчас и тем более останется в будущем.

Не подлежит сомнению, что побудительной причиной создания системы философского образования, которую мы отметили, и того философского бума, о котором говорит Михалчев, был идеологическо-практический, а не научно-теоретический интерес. Но, во-первых, сколь бы ни была велика здесь овнешненность философии, все же само это желание опираться на философию и изучать ее, выразившееся в быстром создании образовательных институтов, мы должны отметить как положительный факт, свидетельствующий о желании нового государства иметь свое самосознание не в религиозной, а в

¹ Карпунин В.А. Философствование как гордыня помраченного разума или как воля к утверждению «линии судьбы» философа в качестве мира // Ступени. 1992. № 2. С. 6.

философской форме. Он положителен потому, что только философский разум свободен абсолютно. Поэтому и положительность этого факта очевидна только для тех, кто сам субъективно уже способен возвыситься до понимания, что только ясная определенность разума как философской науки есть высшая и абсолютная цель России, всего мира и самой Вселенной. И с этой точки зрения профилософская направленность большевиков должна быть расценена как начало утверждения русского духа на позициях разума определенного исключительно в себе самом и через себя самого. Характерно поэтому замечание Михалчева, что при всей своей наивности философские искания большевиков лишены в себе всякой сознательной мистики и что диалектический материализм от первого и до последнего своего дня сознательно никогда не «маскировал неясностью фраз основные философские затруднения». Такая маскировка имела место только в сфере политической доктрины, где демагогии не было предела, но характерным является уже и то, что и эту — чисто практическую демагогию — возводили к области теоретических философских вопросов, а что касается самой философии, как ее понимал «диамат», то здесь он всегда надеялся на очевидность логической определенности мысли и пытался доказывать свою правоту. Совершенно очевидно также, что самому коммунизму логическая определенность философского предмета была неясна и в «голове коммунизма» царил большой хаос, но он с самого начала мертвой хваткой вцепился в форму философского дискурса. И, если в последней мы обнаруживаем массу совершенно несвязных построений, где утверждаемое в качестве вывода никак логически не следует из принятой предпосылки (над чем иронизировал еще Вл. Соловьев: «Человек произошел от обезьяны, так положим душу за други своя»), то этот «мистицизм» демократической, а позднее коммунистической мысли объясняется не принципиальным принятием «мистического акта» как средства познания, а объективным отсутствием развитой способности увязывать рефлексивные определения мышления. Последнее

еще не в состоянии ни схватить сам предмет как бесконечную в себе мысль, ни двигаться в определенности мысли последовательно-логически. Сознание поэтому перескакивает непосредственно от одного данного определения (которое к тому же само представляет собой эмпирическое представление, а не чистую категориальную определенность) к другому, столь же внешнему представлению и т.д. Но мы не имеем права отказать этому мышлению в том, что в своем сокровенном желании оно искренне само верит (и пытается убедить других) в то, что его построения являются «философски» развернутой мыслью. Для нас здесь должна быть ценной сама эта наивная убежденность коммунизма, что он уже есть и может быть философией, что он в состоянии разобраться со всей сложностью философских проблем. Коммунизму приписывают некое сознательное коварство в философских вопросах, как будто-бы он знал, каков в самом деле ход философской мысли, но из-за корыстных целей специально отклонялся от него. Очевидно, что это далеко от истины. Напротив, коммунизм не имел ясности в философских вопросах, они не были ему ясны самому, и потому-то он доходил до всяких непоследовательностей, включительно и морально неприемлемых, но нравственный цинизм коммунизма никак не следует из тех, принятых им на веру, метафизических предпосылок. Ему нельзя отказать в непосредственной вере во всемогущество разумного мышления, в то, что все может быть решено судом разума. Именно поэтому он с самого начала с самоуверенным бесстрашием апеллировал к логическому дискурсу философского мышления. Если бы он сознательно таил в себе некую скрытую цель, то тогда бы он никогда не посмел обращаться к разумной форме, а, напротив, бежал бы от нее как от огня, ибо, став на ее почву, коммунизм тем самым подписал себе и смертный приговор, так как именно философский разум окажется в итоге его судьей. Современное сознание пытается представить дело так, что падение коммунизма есть триумф религиозного сознания над философским, но в действительности мы имеем здесь дело с

другим. Падение коммунизма есть падение варварских, идеологизированных представлений о философии в результате их собственного внутреннего очищения от эмпирических, чувственных элементов. Падение коммунизма означает не возврат к докоммунистическим формам духовности, а созревание той формы свободного философского дискурса, которую сам коммунизм вовлек в сферу своей практики и теории. Отмеченные Михалчевым особенности советской эпохи в деле широкого обращения к философии нужно рассматривать как своего рода идеологическое просветительство. Разумеется, что массовость философствования в Советской России в период, описываемый Михалчевым (и позднее), имеет несвободный характер и гигантские тиражи философских (а большей частью псевдофилософских) книг не могут быть свидетельством того, что большевистская Россия есть страна философского разума. Но в то же время подобная политика государства, выделяющая огромные средства на издание книг светского характера, оказывается началом невиданного доселе в истории философского просветительства. Разумеется, что сотни гектаров леса легли под корень впустую — уйдя на издательство второстепенных, большей частью далеких от философии, а зачастую и от всякого здравого смысла соображений «классиков марксизма» и «вождей мирового пролетариата». Но на волне этой гигантской издательской энергии, идеологически инициированной, в необъятные просторы России (и не только ее) хлынули тиражи и оригинальных философских работ, тиражи такого масштаба, о котором не могло мечтать ни одно государство мира. Отмечаемые Михалчевым тиражи философской литературы, как мы теперь можем убедиться, ничуть не уменьшились до самого конца существования СССР (для примера: «Энциклопедия философских наук» Гегеля в трех томах (1975—1977 гг.) — 120 000 экз. каждый том; двухтомник Н. Кузанского (1980 г.) — 150 000 экз.; первый том сочинений Декарта (1987 г.) — 53 000 экз.). Вне всякого сомнения, щедрая до расточительства коммунистическая рука, «сея» первоначально преимущественно марксистско-ленинскую

философию и представителей материалистического направления (Спиноза был счастливым исключением с самого начала), впоследствии (начиная с середины 50-х) не менее щедро «сеяла» и философию вообще, историю философской науки как таковой. Значение этого нельзя переоценить. Если о кое-каких удивительных «плодах» этих «посевов» мы можем сказать уже сейчас (мы сделаем это ниже), то полные последствия этого можно будет оценить только в будущем. Несомненно только, что (пользуясь выражением Аристотеля) это будет «достойно еще большего удивления».

Такова роль коммунистической идеологии в деле распространения общей философской культуры, пропаганды авторитета формы философии вообще, как предельного способа владения истиной. Неизмеримо большим значением обладает факт того, что в рамках коммунистической идеологии мы сталкиваемся с пропагандой преимущественно «диалектической» формы мысли. А поскольку в истории философии авторитетом «основоположника диалектического метода» неоспоримо являлся Гегель, то «философское просвещение» фактически сводится, во-первых, к пропаганде тех элементов гегелевской философии, которые эклектически были вобраны внутрь псевдофилософских построений «марксизма-ленинизма», а во-вторых, к распространению оригинальных сочинений Гегеля. Я думаю, не будет преувеличением сказать, что там, где коммунистическое сознание не успевало обойтись только авторитетом Маркса-Энгельса-Ленина, как философов, где помимо цитат последних нужно было опереться на истинный философский дискурс, там коммунистическое сознание имело только один авторитет — создателя системы абсолютного идеализма. То есть все крохотные и незначительные ростки подлинно философских вопросов в эту эпоху решались исключительно в опоре на Гегеля. Последний считался высшим пунктом всего мирового философского процесса, до него и не имел себе равных после Маркса-Энгельса-Ленина. Думаю, никто не сможет возразить, что единственной серьезной, глубокой и творческой философией,

которая была сохранена и которая поощрялась, в советский период была философия Гегеля. По серьезности решаемых вопросов официально пропагандируемая «материалистическая» оригинальная философская ветвь едва ли может составить Гегелю какую-либо конкуренцию. В советской философии по отношению к истории философии можно было делать все: ругать кого угодно, бичевать идеализм греческой, средневековой философии, находить недостатки во французском материализме, у Спинозы и т.д., но нельзя было посягать только на две святыни: высказывания о философии Маркса-Энгельса-Ленина и «диалектику Гегеля». Самого Гегеля ругать было возможно и даже необходимо, ругать можно было даже саму «диалектику» его, но только за то, что она у него была «идеалистической». Но поскольку это все же была диалектика и сколь бы ни были «великими» Маркс, Энгельс, Ленин (и некоторое время Сталин), которые успешно переработали ее на материалистический лад, «творчески развивали» и т.д., все же к большому сожалению коммунистов диалектический метод был разработан не ими. Как облегчилась бы задача советской философии, если бы и создание диалектики, а не только ее «материалистическая переработка», было заслугой Маркса или Энгельса. Какой понятной бы стала марксистско-ленинская философия, не было бы тогда той опасности, что «нельзя вполне понять “Капитал” Маркса и особенно его 1-й главы, не проштудировав и не поняв всей Логике Гегеля» (Ленин). Тогда для того, чтобы быть «сознательным марксистом-материалистом» не нужно было бы «систематически изучать диалектику Гегеля...»¹.

Но, увы, «диалектический метод» был разработан в философии Гегеля, Маркс, Энгельс и затем Ленин имели неосторожность неоднократно ссылаться на него, и этим все было решено — сквозь «игольное ушко» идеологических высказываний о системе Гегеля, философия последнего проникает в Россию, и в течение более половины столетия ее духовная жизнь будет протекать не только в сфере марксистско-

¹ Ленин В.И. О значении воинствующего материализма // Ленин В.И. ПСС. 2-е изд. Т. 45. С. 30.

ленинской идеологии и философии диалектического материализма, но и в орбите гегелевской философии. С точки зрения развития философской идеи в России последнее обстоятельство имеет принципиальный характер. Для духа русской культуры марксистско-ленинская идеология является случайным и преходящим моментом, в то время как философия Гегеля абсолютно необходимым и вечным. Сама марксистско-ленинская идеология в себе необходима лишь настолько, насколько она успевает быть на высоте тех требований, которые предъявлены мировой культуре системой абсолютного идеализма. Этот этап русской истории мы должны определить как период внешнего, всецело объективного существования философского разума, как период, в который русская культура обладает философским разумом всецело формально, как неким внешним предметом, чью ценность она сознает, но все величие которого ей недоступно. Поэтому и заслуги этой эпохи в деле распространения принципов философского разума имеют только внешний и формальный характер. Эту эпоху можно определить как эпоху идеологической популяризации Гегеля (в виде эклектического набора элементов его философского учения), как эпоху издания его основных трудов массовыми тиражами; как эпоху примитивного комментаторства и тщетного старания проникнуть в подлинный смысл понятия «диалектический разум».

Итак, мы должны оказаться в состоянии разглядеть в облике «гадкого утенка» — диалектического материализма — черты будущего «прекрасного лебедя» абсолютного идеализма. Сделать это будет тем более трудно, что этот прекрасный сам по себе облик и в настоящем все еще затуманен, с одной стороны, наследием догматизма «диамата», а с другой — справедливо реабилитированной традицией русской религиозности, чьи методы несправедливо считают «философскими». Но ниже мы покажем, как эти незначительные черты философского разума, содержащиеся в философии эпохи коммунизма, превратятся к концу восьмидесятых годов в совершенно свободную философскую форму. Свободную как

от власти идеологии, так и от власти религиозной непосредственности. Этот процесс освобождения русского духа будет идти следующим образом.

Погрузившаяся в объективность философская идея застывает во время сталинского периода в форме страшной овнешненности. Правда идей решается также во внешней сфере в форме военного столкновения. Сама эта вульгарная и жестокая овнешненность идеи в СССР была вызвана необходимостью того, что и европейская культура в лице фашизма еще более вульгаризировала идею, уронив ее на уровень даже дохристианских представлений. Определения идеи застыли, таким образом, в виде двух ошестинившихся оружейными стволами государств. Однако после того, как в этой объективной сфере право идеи было утверждено победой коммунистического государства над фашистской Германией, идея тут же испытывает неудовлетворительность этим своим только внешним вульгарным состоянием. Она сразу же начинает выходить из этой объективности, начинает создавать свою субъективность. И эта последняя уже будет не религиозно-эстетической, а всецело философской.

К чертам философии спекулятивного разума, удержанным коммунистической мыслью, относятся: представления о «диалектическом методе», о «диалектических законах», оправдывающих «диалектические скачки»; противопоставление «диалектической логики» «метафизике» или «формальной логике»; убежденность в превосходстве философского метода перед методами опытной «эмпирической» науки; убежденность в том, что опытная наука не может обойтись без философского метода, которым является только диалектический. Абсолютно неискоренима убежденность последователей Маркса-Энгельса в том, что философия Гегеля является итогом всей догегелевской истории философии; резкое противопоставление философии Гегеля философии Канта в опоре на критику последнего Гегелем; общий рационалистический пафос в противоположность всем сознательным формам мистицизма и иррационализма в вопросах познания; убежденность в том, что

«мир разумен» и доступен «без остатка» нашей познавательной способности; убежденность в том, что познание осуществляется исключительно в необходимой форме науки, которая может быть таковой лишь в опоре на «диалектический метод»; и ряд других более второстепенных положений. При всей несвязности и поверхностности высказывания этих положений, отсутствии осознания всей глубины, содержащейся за ними; отрицания этих положений прямо противоположными на следующей странице или даже в следующей фразе и т. д., мы должны все же признать, что хотя это и обломки, но это обломки самой истины; это абстрактные, бедные но совершенно правильные положения; это, несомненно, детский лепет младенца, но это детский лепет формы философского, а не религиозного разума.

1.2.2. Г. Плеханов и В. Ульянов-Ленин

Плеханов Г.В. (1857—1918). Пропаганда положений философии Гегеля, мифологизированных Марксом и Энгельсом, начинается с Г.В. Плеханова, интеллектуальный и духовный облик которого, пожалуй, остался недостижимым для всех последующих поколений «диалектических материалистов». При всем дальнейшем тенденциозном умалении роли и значения Плеханова для истории марксизма, мне думается, что все же в течение всего советского периода философы-марксисты не переставали чувствовать культурное и интеллектуальное превосходство этого человека. Роль Плеханова для истории «диалектического материализма» в России (и не только в России) поэтому колоссальна. Можно сказать, что эпоха, проведшая Россию по сталинским лагерям, началась с Плеханова, названного о. В. Зеньковским (которого трудно упрекнуть в предвзятости), «...человеком всесторонне образованным, жившим всеми интересами современной культуры», который «...был лично благородным и этически глубоким человеком. ...Я думаю даже, — говорит Зеньковский,— что в основе всей политической и идейной эволюции Плеханова лежали... моральные мотивы (в подлинном

смысле этого слова)»¹.

В этой оценке Плеханова Зеньковским сквозит осознание того, что распространение коммунистической идеологии имело объективно-исторический характер. Если позже распространение коммунизма пытались объяснить низменными интересами малообразованных слоев — «Шариковых» (которые, конечно же, имели место), то Плеханову подобного вменить в вину никак нельзя. Коммунизм, таким образом, проистекает не из утилитарных стремлений, а имеет идейный источник. Он есть желание (абстрактное) добиться соответствия внешней объективности разуму. Он хочет внести идею (уже идеологически овнешненную) в историю.

О всеобщей необходимости «диалектического метода» Гегеля для науки русские читатели узнали уже из ставшей широко известной работы Плеханова «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю», где Плеханов, считая материалистическую философию высшей, сочетает с ней достижения идеализма: «Материализм воскрес, обогащенный всеми приобретениями идеализма — важнейшее из них есть диалектический метод». Но полнее всего свое отношение к Гегелю Плеханов выразил в статье «К шестидесятой годовщине смерти Гегеля». Она им была опубликована на немецком языке в 1891 г. в журнале «Die New Zeit». Высоко оцененная Энгельсом она, однако, была напечатана на русском языке только в 1906 г.²

Если для русского читателя взгляды Плеханова на Гегеля, изложенные в этой статье, имеют значение лишь в качестве истории «марксистского гегельянства», то для Болгарии она сыграла значительную роль для популяризации Гегеля вообще. В 1892 г. она выходит во втором номере болгарского журнала «Социал-демократ». Павел Телчаров, написавший для немецкого сборника Дм. Чижевского статью «Гегель в

¹ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. Кн. 2. Л., 1991. С. 39.

² См. Примечание к статье: Плеханов Г.В. К шестидесятой годовщине смерти Гегеля // Плеханов Г.В. Избр. философские произведения: В 5 т. Т.1. М., 1956.

Болгарии», называет ее в качестве основного источника первого широкого знакомства Болгарии с Гегелем¹.

Для Плеханова Гегель является человеком «...которому бесспорно и всегда будет принадлежать одно из самых первых мест в истории мысли»².

Плеханов, как человек, в котором теоретическая способность еще не подчинена столь прямо политическим нуждам, довольно изящно и спокойно перелагает Гегеля на материалистический лад. Ему еще чужд тот будущий уже почти всецело практический пафос, с которым будет утверждать «диалектику» Ленин. Его восприятие Гегеля еще столь широко, что он почти присоединяется вслед за Гегелем к Анаксагору: «Когда Гегель повторяет с Анаксагором, что разум правит миром, то в его устах это вовсе не означает, что миром правит мысль человека. Природа есть система разума, но это не значит, что природа одарена сознанием... Движение солнечной системы совершается по неизменным законам; эти законы представляют собой разум этой системы, но ни солнце, ни планеты ...не сознают этого... Материалистическое объяснение истории представляет диалектический метод мышления. Диалектика была известна и до Гегеля. Но Гегель сумел воспользоваться ею так, как никто из его предшественников. В руках гениального идеалиста она становится могучим орудием познания всего сущего: “Диалектика, — говорит Гегель, — составляет душу научного исследования и является единым процессом, с помощью которого содержание науки получает имманентную связь и необходимость... Диалектический метод это самое главное научное орудие, которое досталось в наследство от немецкого идеализма его преемнику, современному материализму”»³.

² Telcarov Paul. Hegel bei den Bulgaren // Cyzevskyi, D. Hegel bei den Slaven. Reichenberg, 1934. S. 485. (См. перевод этой статьи на болгарский язык: Телчаров П. Хегел при българите // Хегел и абсолютната идея в Русия и България. София, 2001. С. 243—244.)

² Плеханов Г.В. К шестидесятой годовщине смерти Гегеля // Плеханов Г.В. Избр. философские произведения. Т.1. С. 439.

³ Там же. С. 444.

Как видим, требования научности философии, необходимости формы, диалектичности метода Плехановым заявлены со всей отчетливостью.

Если значение развиваемого Плехановым комплекса философских представлений в дореволюционный период определяется, прежде всего, тем, что ими был воодушевлен Ленин, сумевший утвердить их в кругу своей партии, то в послереволюционную эпоху соображения Плеханова становятся философской доминантой всего нового государства. В начале 1920-х годов труды Плеханова вызывают огромный интерес, он признан в новой России «философом № 1», изучение его трудов Ленин вменяет в обязанность каждому коммунисту. Троцкий в специальной статье о Плеханове называет его «страстным и блестящим крестоносцем материалистической диалектики»¹.

Благодаря авторитету первых лиц советского государства, каковыми в этот период являются Ленин и Троцкий, во главе советской философии оказываются ученики Плеханова, из которых самой выдающейся фигурой является А. Деборин, ставший «признанным главой философского руководства, авторитетом в области философии»².

Без преувеличения можно сказать, что основы советской философии были заложены именно в этот период. Но прежде чем рассмотреть достоинства Деборина, необходимо сначала остановиться на Ленине, чье личное восприятие «диалектики» было условием того, что именно «плехановская традиция» стала у истоков формирования советской философии, а впоследствии продолжало определять судьбу отношения к Гегелю и в тот период, когда «деборинцев», еще имевших элементы философской культуры, вытеснило совсем непосредственное сознание сталинского периода.

Ленин В.И. (1870—1924). Как совершенно судьбоносный факт мы должны оценить то обстоятельство, что Ленин в

¹ Яхот И. Подавление философии в СССР // Вопросы философии. 1991. № 9. С. 48—49.

² Там же.

процессе поиска аргументов, обосновывающих правильность теоретической и прежде всего практической платформы своей партии, обратился к изучению оригинальных работ Гегеля. Конечно же, он не предполагал, сидя в 1914 г. в читальном зале Бернской библиотеки, ни того, что вскоре его партия встанет во главе всего государства и будет управлять им в течение 70 лет, ни тем более того, что его скромные личные конспекты «Науки логики», «Истории философии» и «Философии истории» Гегеля в течение более чем половины столетия будут философской азбукой, по которой станет нечленораздельно лепетать свои первые философские слоги выбросившая за борт всю религиозную форму мысли и разучившаяся от этого говорить новая Россия. Эти Ленинские конспекты Гегеля, получившие название гениальных «Философских тетрадей», будут изданы уже в тридцатых годах и вплоть до конца коммунистической эпохи их будут периодически издавать массовыми тиражами, толковать, писать на их основе диссертации, статьи, пособия, книги, готовиться по ним к экзаменам, сопровождать ими издание работ самого Гегеля...

Во всех конспектах Гегелевских работ, составивших основу «Философских тетрадей», самым примечательным является тот самый принцип свободы мышления, который мы видели у Бакунина, Белинского и Герцена и который выражается в решимости мышления стоять на себе самом как на предельном основании. При этом Ленин со всей отчетливостью сознает, что такой свободой может обладать только философское мышление, как в себе самом необходимое и в этой необходимости стоящее над позитивными науками. Уже третье предложение, выписанное Лениным у Гегеля, гласит: «Философия не может брать своего метода у подчиненной науки — математики... Но таким методом может быть лишь природа ее содержания, движущаяся в научном познании, причем вместе с тем собственная рефлексия содержания сама полагает и производит его определения». К этим словам Гегеля замечание Ленина: «Движение научного познания — вот суть»¹.

¹ Ленин В.И. Философские тетради // Ленинский сборник. Т. IX. С. 11.

«Лишь этим строящим сам себя путем философия... способна стать объективной доказательной наукой» (Гегель). «Сам себя конструирующий путь» = путь (тут гвоздь, по-моему) действительного познания, познавания, движения» (Ленин)¹. «Царство мысли представить философски, т.е., в его собственной имманентной деятельности или, что то же, в его необходимом (N.V.) развитии» (Гегель). «Замечательно!» (Ленин)².

«Предмет логики: “развитие мышления в его необходимости”». На полях Ленин подчеркивает особо: «Развитие мышления в его необходимости». «Категории надо вывести (а не произвольно или механически взять)... В старой логике ...нет “внутренней необходимой связи”»³.

Как видим, Ленин занимает ту же самую позицию по отношению к свободе мышления, что и Бакунин со своими друзьями: философия есть высшая форма познания и свободы; она есть наука, ее среда есть логика, категории; последние должны быть логически связанными; мышление имеет необходимую форму. Основное и принципиальное различие состоит в том, что у Бакунина и его друзей мышление берется как всеобщее всецело, разум имеет субстанциальный характер, в то время как Ленин, настаивая на абсолютном характере свободы мышления, удерживает в своем сознании представление о вне мышления существующей «материи». В этом смысле сознание Ленина представляет собой рассудок, который, не переставая быть рассудком, ухитряется впустить в себя требования разумной формы.

Другой судьбоносной чертой Ленинских конспектов Гегеля явилось то, что он воспринял гегелевскую критику Канта как всецело верную и тем самым на годы вперед обрек советскую мысль исходить только из диалектического рационализма, искать аргументы несостоятельности кантовского понимания мышления как только формы: «Обычно понимают под логикой

¹ Ленин В.И. Философские тетради // Ленинский сборник. Т. IX. С. 13.

² Ленин В.И. Конспект книги Гегеля «Наука Логики» // Ленин В.И. Философские тетради. М., 1936. С. 91.

³ Там же. С.95–98.

или “наукой о мышлении”, только форму познания... Гегель опровергает этот взгляд»¹.

«Результаты философии Канта...: “что разум не может познать истинного содержания, и что абсолютная истина доступна только вере”. На полях, соответственно, записал: “Кант: ограничить разум и укрепить веру. ...Вещь в себе — пустая абстракция”»².

Совершенно очевидно, сколь велико субъективное желание Ленина стоять только на позиции мышления, разума, неприятие религии, как неспособной дать содержанию необходимую форму. Принятие того, что необходимость формы научного мышления может дать только диалектика, ибо формальная логика, кантовский рационализм так и остается в пределах случайного.

Излишним является доказывать, что мышление Ленина совершенно неспособно понять внутреннюю необходимость гегелевских положений. Голова Владимира Ильича озабочена совершенно неметафизическими проблемами, философия, наука, Гегель ему необходимы всецело для полемики с политическими соперниками и для оправдания своих действий. Для Ленина философия Гегеля есть лишь средство. Но так обстоит дело только с точки зрения того исторического времени. В более широкой перспективе, с точки зрения общей истории русской культуры, с точки зрения философии истории, в действительности здесь происходит обратное: Ленин и сама политическая борьба оказываются средством объективно-исторического утверждения философского разума. Выскользнув из духа гегелевской школы, форма философского разума оказалась совершенно не по зубам рассудку эпохи — мы видим как бессилён Владимир Ильич (и вся эпоха, начиная с Фейербаха) проникнуть в само содержание гегелевской системы. Его мысль отскакивает от идеи разума, как от барабана, он не может сделать ничего другого, кроме как

¹ Ленин В.И. Конспект книги Гегеля «Наука Логики» // Ленин В.И. Философские тетради. М., 1936. С. 95–98.

² Там же. С. 100.

формально скользить по плоской поверхности философских определений, содержащих под собой бесконечную глубину. Мышление Ленина есть мышление всецело эмпирическое, это рассудок далеко докантовского рационализма, но происходит невероятное: в лице Ленина мы видим, как рассудок, не будучи способным понять разумную идею, в то же время крепко жмет к ней, верит в нее, как в высшую истину, не хочет быть «формальной логикой», хочет быть «диалектическим методом»: «Метод есть чистое понятие, относящееся только к самому себе... Метод философии ...есть не внешняя форма, но душа содержания», — выписывает Ленин, совершенно не отдавая себе отчета о всем величии этой фразы. Для Ленина «метод» приобретает характер метода практических действий. Научный метод, содержащий в себе субъективный, теоретический момент, Лениным схватывается всецело как метод объективной борьбы за власть. При этом то, что власть нужно обязательно захватить, оказывается требованием самого метода! В деятельности Ленина мы видим совершенно отчетливую объективацию философской идеи.

Со стороны же формы мышления в лице Ленина и всей последующей эпохи мы имеем дело с тщетной попыткой опытного мышления, вульгарного позитивизма подняться над собой в сферу философского разума. Ленин — это барон Мюнхгаузен, который хочет вытащить себя за волосы из болота эмпиризма. Он сам по способу своей мысли еще всецело в этом болоте, но в его сознании навязчиво брезжит мысль, что опытная «наука не может быть сама себе философия». Требование разума подняться над эмпирией в лице Ленина, однако, не может дать разумных же аргументов, поэтому необходимость выйти за пределы опытного сознания носит у него внешний, идеологический характер: «...Мы должны понять, что без философского обоснования никакие естественные науки, никакой материализм не могут выдержать борьбы против натиска буржуазных идей...»¹.

У Ленина в голове несомненно большая каша, но

¹ Ленин В.И. ПСС. 2-е изд. Т. 20. Ч. 2. С. 497.

требование, предъявленное им опытной науке, совершенно верное. Сознание опытной науки не имеет права претендовать на абсолютность своих методов, и право разума поставить границу претензиям опыта проявляет себя в том, что эту границу ставит само же опытное сознание, которое, опытно же, воспринимает философскую форму, философский метод, обусловив своим опытным характером низведение спекулятивной диалектики до рассудочной идеологии. Впоследствии идеология еще безжалостнее поступит с опытной наукой. Зеньковский и многие другие историки русской мысли справедливо упрекали «диалектический материализм» в том, что он грубо вмешивался в сферы положительных наук: «В филологию, в историю, в математику, тем более в естествознание вносится диалектический материализм, соответствие с которым считается мерилем истинности научных исследований... Это извращение коренных основ научного и философского мышления...»¹.

Нельзя отрицать нелепости и трагического характера этого вмешательства (хотя бы в деле с Лысенко). Но в то же самое время мы должны отметить, что это вмешательство имело под собой право умозрительной философии быть мерилем метода опытных наук. Однако поскольку сама умозрительная философия в этот период была низведена до примитивной и идеологизированной эклектики, то право формы философского разума перед формой опыта реализовало себя как право идеологии. Этот трагизм нужно определить как самоистребление опыта, являющееся свидетельством невозможности опыта ухватить адекватно форму спекулятивной философии.

1.2.3. А. Деборин и отношение к Гегелю в рамках идеологии коммунистического государства

Я думаю, что именно наличие у А.М. Деборина (Иоффе) (1881—1963) диалектического пафоса в духе Плеханова было условием того, что Ленин на сомнения Е. Ярославского² в

¹ Зеньковский В.В. История русской философии Т.2. Кн. 2. С. 53.

² Бывшего в то время секретарем ЦК РКП (б).

целесообразности привлечения Деборина и Аксельрода к чтению лекций по философии в Университете Свердлова ответил, что их нужно привлечь обязательно: «По-моему, обязательно... Их бы обоих привлечь к выработке детальнейшей программы (и конспекта лекций) по философии и плана изданий по философии»¹. То, что Ленин прибавил при этом: «Если станут агитировать за меньшевизм, мы их поймем: присмотреть надо»², — не помешало Деборину реализовать тот круг идей, которого требовала история.

Деборин всецело оправдал то направление мысли, которому, как мы видели, придавал большое значение Ленин — по соображениям более практическим. Деборин же сумел придать им и теоретический характер. Он талантливо и максимально широко для своего времени развил те теоретические возможности, которые имплицитно содержались в позиции Ленина и работах Энгельса. Эту позицию ему и созданному им направлению удалось защитить в так называемой «дискуссии механицистов и диалектиков», которую можно определить как основную теоретико-идеологическую проблему всего ленинско-сталинского периода. Уже из этого закрепившегося в истории названия видно, что дискуссия эта стала реакцией опытной науки на идеологизированную форму философии Гегеля: «...Механисты в массе своей были естествоиспытатели, ... деборинцы — философы. Основную свою задачу они видели в разработке философских категорий в их абстрактном общем виде, опираясь при этом на систему диалектической логики Гегеля. Они в механистах — представителях естествознания — видели основное препятствие на этом пути, поскольку некоторые из них, не скрывая, повторяли основной позитивистский тезис: «Наука — сама себе философия». Деборинцы в этом видели угрозу для философии как абстрактной науки»³.

Не вдаваясь в подробности хода этой дискуссии, которая впечатляет своими масштабами: «она длилась четыре года.

¹ Яхот И. Подавление философии в СССР // Вопросы философии. 1991. № 9. С. 47.

² Там же.

³ Там же. С. 61.

За это время были опубликованы сотни статей, на публичных диспутах произнесены тысячи речей»¹, — отметим, что обе стороны широко ссылались на Энгельса, главным образом, на только что вышедшую «Диалектику природы». Поскольку Энгельс действительно синкретически сочетал в своих соображениях позитивизм и философию Гегеля, то «механицисты» имели массу оснований выпячивать первое, тогда как деборинцы основывались на втором. Яхот упрекает деборинцев, что они от теоретических аргументов перешли к организационным, подписав тем самым приговор и себе самим, так как по отношению к ним будет воздано той же монетой. Наверное, он прав. Но для нас здесь важно, что деборинцы, не имея права прибегать к административным методам борьбы в теоретическом споре, имели полное духовное право отстаивать права философского мышления перед позитивизмом и совершенно замечательно, что при защите философии Гегеля Деборин использовал авторитет Ленина: «Можно ли сказать, — указывал Варьяш, — что мы пренебрежительно относимся к диалектике Гегеля, потому, что не принимаем на сто процентов всего ее содержания? Мы хотим переработать эту диалектику, сделать из этой диалектики материалистическую диалектику, а нас за это ругают». Деборин же, наоборот, писал в предисловии к девятому Ленинскому сборнику (где были помещены ленинские «философские тетради» — О.С.), что диалектика Гегеля, как она есть, есть диалектика Маркса.

Деборин. Я это писал? Прочтите лучше.

Варьяш. Вот что писал т. Деборин:

«По поводу же главы об “абсолютной идее” Ленин выражается еще более определенно, подчеркивая, что в ней нет ничего специфически идеалистического» (Предисловие Деборина к IX Ленинскому сборнику. С. 18). Это якобы изложение т. Дебориным мысли Ленина. Посмотрите теперь, что говорит Ленин на самом деле: «Замечательно, что вся глава об абсолютной идее... почти не содержит специфически

¹ Яхот И. Подавление философии в СССР // Вопросы философии. 1991. № 9. С. 61.

идеализма, а главным своим предметом имеет *диалектический метод*» (там же, с. 300).

Очевидно, Ленин говорит о том, что эта глава трактует не об идеализме, а о диалектическом методе; и дальше говорит, что «в этом *самом идеалистическом* произведении Гегеля всего меньше идеализма, *всего больше* материализма. «Противоречие», но факт!

Деборин (с места). Фальсификатор. (Шум). Прочтите все. *Варьяш*. (повторяет цитату).

Деборин. Чьи слова?

Варьяш. Ленина.

Деборин. Ленина! (Стучит кулаком. Шум)»¹

Данная дискуссия закончилась триумфом Деборина, и мы должны рассматривать это как триумф прогегелевского, философского течения внутри самой идеологизированной философии марксизма.

Что же касается «административных аргументов» в идейном споре, то они обусловлены самим состоянием идеи: поскольку последняя уходит в объективность, во внешность, то и методы приобретают этот же самый характер. Своего апогея этот страшный способ суждения приобретет в сознании Сталина: «Проблемы нет тогда, когда нет самого человека».

Известно, что Деборин вскоре сам пал жертвой идеологического обвинения, содержащего в себе и «философский упрек». Однако прежде, чем это случилось, на волне своего успеха Деборин приступил к реализации мероприятия, которое является «постановкой главной метафизической задачи» советскому духу. Деборин приступил к изданию Собрания сочинений Гегеля, первый том которого вышел в 1929 г., сведя тем самым на нет тщетные усилия Белинского: «философский колпак “Егора Федоровича” вернулся снова и в этот раз “накрыл” собой уже не случайную группку людей, а все население огромного государства»¹.

¹ Яхот И. Подавление философии в СССР // Вопросы философии. 1991. № 9. С. 66.

Деборин намеревался издать все собрание (планировались пятнадцать томов) в трехлетний срок, но реализация этой задачи затянулась аж на тридцать лет. Последний том (им стала «Феноменология духа» — т. IV) был издан в 1959 г.

Первый том собрания сочинений Гегеля содержал в себе первую часть «Энциклопедии философских наук» — «Науку Логики» (так называемую «Малую Логiku»). На всем этом томе лежит отпечаток деборинского духа. Редакторы тома — Деборин и Н. Карев (в качестве редакторов всего собрания сочинений заявлены Деборин и Д. Рязанов). Перевод Б. Столпнера. Том содержит, помимо «Науки Логики» с тремя предисловиями (одно из которых помещено в конце книги — по причинам его «богословского характера»), большую вступительную статью Деборина «Гегель и диалектический материализм» и статью «От редакции» (написанную, вероятно, также Дебориным). В этой статье значение Гегеля вообще («для нас») определяется его влиянием на Маркса и Энгельса, каковое проистекло из того, что: «в своей “Науке Логики”, равно как и в так называемой “Малой логике”, Гегель разработал во всех подробностях систему диалектической логики, подвергнув критике логику формальную и подняв тем самым наше научное мышление на новую, более высокую ступень»².

Необходимость издания всех сочинений Гегеля мотивируется тем, что: «в старину такие серьезные труды, как сочинения Гегеля, изучались очень ограниченным кругом интеллигенции, ее верхушкой... Ныне, когда марксизм занял у нас господствующее положение в области идеологии, когда в связи с необходимостью углубленного изучения марксизма,

¹ Как иронию истории можно воспринять факт того, что первый том собрания сочинений Гегеля, вышедший в 1929 г. и явившийся первым оригинальным сочинением Гегеля, издаваемым в Советской России, оказался сопровождаемым портретом Гегеля, выполненным М.Бакуниным. На этом портрете Гегель изображен Бакуниным, действительно, с неким колпаком на голове. По всей видимости образ «философского колпака Егора Федоровича» был навеян Белинскому именно этим рисунком его друга, «философский колпак» поэтому вернулся в Россию не только в переносном, но и даже почти в прямом смысле этого слова.

² От редакции // Гегель Г.В.Ф. Соч., Т.1. М. – Л., 1929. С. V.

диктуемого потребностями нашей эпохи и всей практической жизни, вопрос об изучении корней и философских основ нашего мирозерцания встал во всю ширь, интерес к Гегелю необычайно повысился... Гегель стал у нас из всех классиков философии самым популярным. Естественно, что при таких условиях необходимость издания избранных сочинений Гегеля на русском языке не требует особого обоснования»¹.

Далее дается библиографическая справка уже имеющихся переводов Гегеля, где отмечаются заслуги В. Чижова — первого русского переводчика Гегеля. Сообщается план издания: «...в “Сочинения” Гегеля будут включены ...все его главные работы, за исключением лишь “Чтений по философии религии” и некоторых отдельных статей... Таким образом, наше издание по объему будет лишь немногим меньше немецкого “Собрания сочинений”, изданного непосредственно после смерти Гегеля его ближайшими учениками... и вновь воспроизводимого ныне Германом Глокнером. Мимоходом заметим, что Полного собр. сочинений Гегеля еще не существует...»². (Мы также мимоходом заметим, что начатое Дебориным издание «Собраний сочинений» Гегеля было вторым в мире после самой Германии. Более того, до самого последнего времени (пользуясь данными от 1980 г.) число народов мира, имеющих на родном языке целое «Собрание сочинений» Гегеля, исчерпывалось тремя. К Германии и России присоединилась только Япония. См.: *Hegel Bibliographie*. — Munchen, New York, London, Paris, 1980, p. 3—11.).

Как всецело соответствующую принципу истинной философии нужно оценить данную в редакторской статье аргументацию принципа расположения материала в издании. Редакторы издания жертвуют хронологический принцип ради систематического: «Мы считаем более правильным держаться систематического принципа, пренебрегая хронологией... Нам... представляется более целесообразным, как с точки зрения педагогической, так и с точки зрения систематической,

¹ От редакции // Гегель Г.В.Ф. Соч., Т.1. М. – Л., 1929. С. VII.

² Там же. С.IX.

поставить в русском издании “Сочинений” Гегеля на первом месте “Энциклопедию”...», которая «...представляет собой законченную во всех отношениях целостную систему философии, ...обнимающую всю совокупность человеческого знания и проникнутую единством принципа и метода... Остальные сочинения Гегеля являются не чем иным, как дальнейшим развитием отдельных частей “Энциклопедии”¹. Данная аргументация делает честь русскому изданию — она всецело в соответствии с духом системы абсолютного идеализма.

Что касается вступительной статьи Деборина, то, пользуясь терминологией Ленина, можно сказать, что в ней «всего меньше материализма» и «всего больше идеализма». Это самое творческое восприятие Гегеля в рамках его раннего марксистского прочтения. Деборин максимально для своего времени использовал все «прогегелевские» элементы марксизма. Он формулирует необходимость для философии быть наукой, при этом наукой, которая отлична от опытной науки и превосходит последнюю: «...Естествознание невозможно без философии». Здесь Деборин ссылается на Ленина, говорившего, что без философского обоснования никакие естественные науки «...не могут выдержать борьбы против натиска буржуазных идей», и на Энгельса: «Диалектика, — говорит Энгельс, — является для современного естествознания самой правильной формой мышления»².

Далее Деборин основное содержание статьи посвящает критике положения Гегеля о том, что мышление, категории являются «самой сущностью вещей, самой реальностью, субстанцией мира». Для Деборина же очевидно, что «хотя мы и мыслим в понятиях», отсюда «не следует, что понятие есть сущность мира», «понятия суть формы нашего постижения мира», а «логика (или философия) есть грамматика науки ...Категории — это законы, в которых мы вообще все

¹ От редакции // Гегель Г.В.Ф. Соч., Т.1. М. – Л., 1929. С. IX–X.

² Деборин А.М. Гегель и диалектический материализм // Гегель Г.В.Ф. Соч., Т.1. М. - Л., 1929. С. XIII—XV.

мыслим...»¹. Деборин, таким образом, критикует Гегеля и понимает диалектический метод в духе очень близком чичеринскому. Мышление для него только форма, отражающая движение материи. Деборин, таким образом, до значительной степени дуалистичен в своем восприятии Гегеля. Его позиция очень приближается к кантовскому рационализму. Данное обстоятельство явилось как условием того, что ему удается достаточно тонко воспринять логические нюансы философии Гегеля, так и причиной дальнейшего фиаско Деборина. Оппоненты Деборина, которые будут настаивать на различии «идеалистической диалектики Гегеля» и «материалистической диалектики Маркса-Ленина», имели известное право обвинять Деборина в «идеализме», они были более «объективно-монистичны», так как, отказываясь от диалектики как формы мышления, они всецело отдавали субъективность во власть субстанциальности «материи». Для Деборина материя тоже субстанция, но культура его мысли заставляет его сохранить определенную самостоятельность и за мышлением. То есть Деборин более субъективен, а поскольку идея в эту эпоху всецело уходит во внешнюю объективность, то и эта субъективность Деборина, которой он обязан субъективности дворянской культуры, в рамках которой он сформировался, оказывается противоречащей духу эпохи.

Дальнейшая судьба издания сочинений Гегеля такова: Деборин вскоре был развенчан и низвергнут со своего философского трона. Димитр Михалчев в упомянутой нами статье так описал приход в советскую философию «сталинской» генерации интеллигентов: «До 1930 г. философия советского материализма почти всецело была под руководством и опекуном А. Деборина и его школы... Журналы, энциклопедии, философская литература, предисловия и комментарии к переводной литературе — все было под знаком Деборина и его учеников — деборинцев. Но советский философский фронт начал прогибаться, особенно после того как

¹ Деборин А.М. Гегель и диалектический материализм // Гегель Г.В.Ф. Соч., Т.1. М. - Л., 1929. С. XIX.

в июне 1930 г. в «Правде» появилась критическая статья «трех» (М. Митина, В. Ралцевича и П. Юдина), направленная против Деборина и его школы. Скоро после этого новое поколение, свободное от традиций плехановского времени, и независимое от воздействия личной дружбы с великим учителем в области марксистской философии, успело пробить фронт Деборина. На одном из заседаний «Института Красной Профессуры» Сталин, имея за своей спиной фалангу этого нового поколения, 9 декабря 1930 г. декретировал, что учение деборинцев, хотя и имеет известные заслуги в идеологической борьбе с противником, не отдает себе достаточного отчета о связи между философскими учениями и практикой, не понимает правильно ни значения партийности в философии, ни отношения философии к политике. Поэтому деборинцы превращают даже философию диалектического материализма в некую «сверхполитическую или надполитическую область». Они не видят или недооценивают ошибки Плеханова и в связи с этим не ценят, как подобает, великое философское наследие Ленина. При этом они переоценивают Гегеля, схоластически кокетничают ролью диалектики в философии, другими словами их «материализм» в действительности является меньшевистствующим идеализмом. Постановлением ЦК от 21 января 1931 г. философский курс в Советской России был изменен, и редакторы главного философского журнала были сменены. Началось «новое течение», представленное товарищами М. Митиным, Е. Ярославским, В. Тимоско, И. Разумовским, В. Адоратским, П. Юдиным, В. Ралцевичем, М. Каммари, А. Дворцовым, Ф. Путинцевым, А. Максимовым»¹.

Итак, «философский курс» был изменен. К власти в философских кругах пришло менее культурное (менее «субъективное» и более «объективное») сознание, соответствующее малокультурности политического руководства. Сам философский климат, формы общения, способы научной и административной конкуренции «загубели».

¹ См. цитированную статью Д. Михалчева в журнале «Философски преглед». С. 402—403.

Русская и советская философия вступили в самый мрачный период своего существования, в период господства пошлости, раболепия и цинизма, который продолжился вплоть до смерти Сталина. О позднем духе этого периода в жизни русской философии написал хорошую статью А.К. Секацкий¹. Он, однако, задался в качестве главной цели описанием пошлости, «пустоты» духа советской философской интеллигенции этого периода, потратив много труда на то, чтобы привести даже «тематический список эпитетов из “формул шельмования” буржуазной философии». От его внимания, однако, ускользнул тот факт, что в этой действительно «пустоте», «невежестве и порнографии духа»² имелось и нечто иное, к этим определениям несводимое.

В.Н. Садовский в своей статье «Философия в Москве в 50-е и 60-е годы»³, ссылаясь и на мнение А.М. Пятигорского, высказывает соображение, которое вносит в картину, изображаемую Секацким, совсем другой штрих. Он утверждает, что философия в СССР никогда не исчерпывалась только «формулами шельмования», и в частности отмечает, что уровень философского образования, философского профессионализма в этот период был чрезвычайно высоким: «Итак, философский факультет МГУ — одно из наиболее догматизированных учебных заведений, так сказать, позднего и до чрезвычайности разветвленного, всесокрушающего сталинизма, и вместе с тем этот факультет дает достаточно высокий уровень профессионального философского образования»⁴. Садовский сам не знает, как совместить эти две вещи: «За тридцать лет от 1917 года и до конца 40-х годов философская традиция в России была практически разрушена ... И несмотря на все это... философская мысль в стране все же сохранилась». Хранителями «философского огня» в условиях

¹ Секацкий А.К. Опыт текстологического анализа советской философской литературы 50-х годов // Сфинкс. 1994. № 1. С. 7—42.

² Там же. С. 9.

³ Садовский В.Н. Философия в Москве в 50-е и 60-е годы // Вопросы философии. 1993. № 7. С. 147—164.

⁴ Там же. С. 148.

«пика идеологического мракобесия» Садовский считает представителей трех поколений: «...Небольшая группа сохранившихся — буквально чудом — философов старшего поколения (их деятельность начиналась еще в 20-е и 30-е годы), ифлийцы (так называли себя слушатели Московского института истории, философии и литературы, существовавшего в 1931—1941 гг.) — поколение людей, родившихся в 20-е годы, прошедших войну и завершивших свое философское образование или перед самой войной, или вскоре после ее окончания уже на философском факультете МГУ, и, наконец, поколение философов конца 40-х — 50-х гг.»¹.

К представителям первого поколения он относит: В. Ф. Асмуса, А.С. Ахманова, О.В. Трахенберга, М.А. Дынника, П.С. Попова, С.Л. Рубинштейна, А.Р. Лурия, А.Н. Леонтьева, С.А. Яновскую и др., а также А.Ф. Лосева, М.М. Бахтина, К.С. Бакрадзе, Б.М. Кедрова, о которых Садовский узнал несколько позднее.

Из преподавателей ифлийцев им отмечены: В.П. Калацкий, М.Я. Ковальзон, В.Ж. Келле, Е.К. Войшвилло, А.А. Ветрова. Отмечает позднее вернувшегося М.Ф. Овсянникова.

«Запоминающимися» он называет лекции Т.И. Ойзермана, Ю.К. Мельвиля, И.С. Нарского, В.В. Соколова.

О представителях третьего, молодого поколения, скажем ниже.

Садовский оценивает деятельность названных им философов различно: «Конечно, это были разные люди — и профессионально, и с той точки зрения (очень важной всегда и тем более в то время), насколько они сохранили гражданское мужество и научную честность. К сожалению... некоторые из названных мною философов и психологов старшего поколения вели себя далеко не самым лучшим образом... Очень важно, однако, то, что большая часть из них вела себя, как правило, достойно, а в профессиональном плане они смогли передать — действительно в чудовищных условиях — свои знания и свое

¹ Садовский В.Н. Философия в Москве в 50-е и 60-е годы // Вопросы философии. 1993. № 7. С. 148.

понимание реальной философии... Важно... было не то, что они писали, а что они говорили, позволяли себе говорить даже в студенческой аудитории»¹.

Таким образом, Секацкий (который, конечно, взял и более узкий хронологический период) строит свои суждения на основе только официальных печатных публикаций, не учитывая того обстоятельства, что только к этому философская жизнь в СССР никогда не сводилась. Поэтому нельзя сказать, что даже те, которые печатно не осмеливались в этот период сказать ничего более сверх перлов Сталина и щедрой хулы в адрес «буржуазной философии», не имели кроме этого и других соображений о философии. На поверхности, конечно, политика совсем вытеснила философию. Разумеется, что и среди философов-профессионалов имелись такие, которые полагали, что между высказываниями Сталина и предметом философии имеется полное тождество. Но полагать, что вся профессиональная философская среда оглупела до повторения лозунгов политиков, думается, нет никаких оснований. Из перечисленных Садовским и Секацким мыслителей дань идеологизму отдали все, но при всем нашем желании подчеркнуть отрицательный характер этого времени, его «антифилософский» дух, мы не можем сказать, что, «щелочному раствору» идеологии удалось растворить в себе философию без остатка. Этого мы не можем сказать не только потому, что элементы определенной философской культуры никогда не были истреблены до конца, например, у Асмуса, но, прежде всего потому, что большевистская политическая идеология, включая и ее сталинский период, содержала в самой себе принцип, который был несводим только к одной политической идеологии. Эта последняя имела в себе претензию на философский статус. Поэтому, сколь бы ни было глубоко падение этой политической идеологии, подчинившей себе всю духовную жизнь, сколь бы ни отнимала политика жизнь у философской науки, отнимая одной рукой, эта идеология другой рукой возвращала философии

¹ Садовский В.Н. Философия в Москве в 50-е и 60-е годы // Вопросы философии. 1993. № 7. С. 152–153.

жизнь. Ставя, по выражению Секацкого, официальной философии «социальный заказ»¹, власть тем самым инициировала мышление эпохи к изучению самой философии, которое первое время было, конечно, тайной альтернативой идеологии, но которое вскоре (в лице прежде всего молодого поколения) сразу же начало уличать власть в противоречии: власть, которая всюду кричала о «философской науке», «логике», оказалась абсолютно невежественной в этом вопросе. Таким образом, эта формальная связь большевиков с философией, идущая от самих Маркса, Энгельса и Ленина, была тем необходимым моментом, который не смог отменить никто. «Диалектика», «философия» и «Гегель» являлись священным табу этой идеологии, и даже ползающему на четвереньках сознанию сталинской эпохи нарушить это табу было не дано. Именно благодаря этому философский огонь тлел во все времена власти марксизма, представленный сначала старшим поколением, которое позднее передало его поколению выросшему уже всецело в рамках коммунизма.

Сталин, будучи человеком мелочно-утилитарного склада, конечно, до известной степени пригасил философский «гегелевский дух» высказываниями: «Характеризуя свой диалектический метод, Маркс и Энгельс ссылаются обычно на Гегеля, как на философа, сформулировавшего основные черты диалектики. Это, однако, не означает, что диалектика Маркса и Энгельса тождественна диалектике Гегеля...» (Сталин И.В. О диалектическом и историческом материализме), после которых армия советских философов дружно кинулась искать «врагов», которые «подменяют» классиков Гегелем, но последний, таким образом, не сходил с уст хотя бы и в этом отрицательном качестве. Но, сколь бы ни был «антигегельянцем» Сталин, все же отрицать Гегеля совсем он не мог и, как мне кажется, такой задачи перед собой и не ставил. Можно, конечно, предположить, что «сталинисты» как бы ощущали исходящую от Гегеля и немецкой классики

¹ Секацкий при этом хорошо отмечает, что философская суть этого заказа не была ясна самой власти.

опасность, что проявилось наиболее отчетливо в специальном постановлении ЦК партии по третьему тому «Истории философии», посвященному немецкой классической философии. Но даже если и так, то спохватились слишком поздно, ибо к тому времени немецкий идеализм и, прежде всего, Гегель уже были укоренены в сознании этой эпохи как некий непреложный факт духовной биографии марксизма. Причем это укоренение было осуществлено самой властью, самой правящей идеологией. Если поколение сталинских политиков и идеологов и восприняло, в конце концов, Гегеля как некую угрозу, дойдя в военное время (1944 г.) почти до полного запрещения самого Гегеля¹, то «пенять», строго говоря, было не на кого. «Гегель» перехитрил «Сталина», и мы увидим, каким пышным цветом расцветет «советское гегельянство» в послесталинский период². Разумеется, это стало возможно лишь благодаря тому, что «драконово семя абсолютного идеализма» уже было мощно разбросано рукой самой сталинской эпохи. Удивительно, но даже когда «по всей Поднебесной» начала звучать «музыка гибели»³, когда в начале тридцатых годов ведущие философские посты заняли «антидеборинцы», изменившие, якобы, философский курс, они не только не сменяют издательский курс Деборина, но, напротив, активно продолжают издание «Сочинений» Гегеля, при этом согласно тому самому плану, который был определен самим Дебориным. Фаланга сталинских философов просто воспользовалась результатом деятельности Деборина, поделив между собой тома гегелевских сочинений: общую редакцию сочинений возглавляет В. Вандек; в издании трех томов «Лекций по истории философии» участвуют П. Юдин и М. Митин. Последний пишет статью об истории философии Гегеля, опубликованную в XI томе; «Философию природы» редактирует и пишет большую вступительную статью А. Максимов;

¹ Очевидно, что до значительной степени это было выражением «антифашистского» духа, вызванного войной.

² Уже в 1947—1948 гг. наблюдается некая реабилитация Гегеля. См., например: Кедров Б.М. Критические заметки на философские темы // Вопросы философии. 1948. № 1. С. 54—55.

³ Там же.

редактор «Науки Логике» («большой» — тома V—VI) — М. Митин. Темпы издания также очень высоки:

1932 г. — два тома «Лекций по истории философии» (IV, X);

1934 г. — «Философия природы» и «Философия права» (II, VII);

1935 г. — последний том «Лекций по истории философии» и «Философия истории» (XI, VIII);

1937 г. — «Наука Логике» («Учение о бытии» и «Учение о сущности», V);

1938 г. — «Лекции по эстетике» (XII);

1939 г. — «Наука Логике» («Учение о понятии», VI);

1940 г. — «Лекции по эстетике» (XIII).

Как видим, из задуманных Дебориным пятнадцати томов, из которых ему самому удалось издать только один, его соперники, в соответствии с планом самого Деборина, последовательно издают десять томов и, видимо, только война прерывает издание остальных. Помимо изданий самого Гегеля антидеборинская группа издает также труд *Куно Фишера* «Гегель. Его жизнь, сочинения и учение» (1933 г). Предисловие В. Вандека и И. Тимоско. Данное издание может быть является также реализацией плана Деборина, а может быть есть уже инициатива самих антидеборинцев.

Что касается изменений в рефлексии по поводу Гегеля, наблюдаемой во вступительных статьях, то самым заметным является понижение культуры стиля, сквозящее угодничество перед властью, желание в суждениях о Гегеле всецело спрятаться за авторитет Маркса, Энгельса, Ленина. Эмпирическая же ознакомленность с трудами Гегеля, демонстрируемая, например, Максимовым, достаточно высока. Разумеется, каждый из представителей этого направления не забывает заклеить «меньшевиствующий идеализм» Деборина, заменяющий «материалистическую диалектику идеалистической диалектикой Гегеля»: «Только меньшевиствующие идеалисты могли договориться до таких утверждений, что необходимо — “изучение и разработка гегелевской и на ее основе марксовой диалектики”. Деборин

рекомендовал естественникам изучать не материалистическую диалектику, а диалектику Гегеля»¹.

Шельмование Деборина идет также с помощью опоры на авторитет высказываний о Гегеле Ленина и классиков. Только теперь уже авторы выискивают у них не положительные суждения об авторе «Науки Логики», а отрицательные: «Мой метод исследования не тот, что у Гегеля, ибо я — материалист, а Гегель — идеалист. Гегелевская диалектика является основной формой всякой диалектики, но лишь после очищения ее от мистической формы, а это-то как раз отличает от нее мой метод» (Маркс — Кугельману). «У Гегеля, — цитируют Энгельса Вандек и Тимоско, — законы диалектики не выведены из природы и истории, а навязаны последним как законы мышления». Гегель исходил «из чистого мышления, а надо было исходить из самих упрямых фактов». «Для Деборина категории гегелевской логики развиты с исчерпывающей полнотой и не нуждаются в серьезной переработке, а для Ленина: “логику Гегеля нельзя применять в данном ее виде; нельзя брать как данное. Из нее надо выбрать логические (гносеологические) оттенки, очистив от мистики идей: это еще большая работа” (Ленинский сборник, XII, стр. 205)»².

Таким образом, внешность и недостаточная определенность, невыясненность отношения к Гегелю, содержащиеся у самих Маркса-Энгельса-Ленина, позволяли сделать акцент на положениях, более адекватных Гегелю, философии вообще и выйти, таким образом, к самому Гегелю, что и сделал Деборин, так и на положениях, различающих марксизм-ленинизм от Гегеля, на положениях антифилософских. Но в последнем случае, сколь бы ни была сильна центробежная сила, отталкивающая идеологизированную мысль от Гегеля и философии, она была не в состоянии оторваться от него совсем, ибо, спрятавшись всецело за авторитет классиков марксизма, мышление, кроме несвязных конспектов Ленина и там-сям

¹ Вандек В., Тимоско И. Предисловие // Фишер К. Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. Первый полутом М.- Л., 1933. С. XXVIII.

² Там же. С. XXVIII.

случайно брошенных абстрактных оценок Гегеля Марксом и Энгельсом, ничем другим не располагало. Из этих же незначительных высказываний, ленинских выписок и восклицаний: «Замечательно!» — и т.д. — никак нельзя было понять, что же представляет из себя этот пресловутый «диалектический метод» сам по себе. Другими словами, как бы ни было велико желание сталинской эпохи иметь вместо «идеалистической диалектики Гегеля» «материалистическую диалектику Маркса-Энгельса-Ленина», в действительности таковой не существовало. Она, якобы, имелась у классиков в качестве практического метода, но самостоятельного, «отвлеченного» от эмпирического материала, выражения самого диалектического метода как такового никто из классиков дать не сумел. Последнее, таким образом, встало в качестве мучительной задачи перед этой эпохой. И последней не оставалось ничего другого, как пытаться самой, хотя и в опоре на великие авторитеты, «выпарить» эту «материалистическую диалектику» из «идеалистической диалектики» самого Гегеля. Другими словами, как бы ни были гениальны Маркс, Энгельс, Ленин, они не могли заменить самого Гегеля, и это понимание значения самого Гегеля присутствовало на протяжении всей коммунистической эпохи, включая и сталинский период, что и послужило причиной продолжения публикаций Гегеля и о Гегеле. Авторитету последнего сталинизмом был поставлен известный предел за счет возвеличивания «философских заслуг» Ленина, но Гегель продолжал оставаться «философом № 1» в сравнении со всей предшествующей ему философией и тем более «буржуазной». Таким образом, в этом овнешненном виде выраженная Гегелем философская идея продолжала быть предметом поклонения почти на всем протяжении даже и самого мрачного периода коммунизма, за исключением краткого периода, пришедшегося на конец войны. Вульгарному мышлению эпохи, всецело привязанному к миру конечного, неспособному к какой-либо форме свободы вообще, истина — как философская идея — была дана силой внешнего авторитета подобно тому, как в свое время религиозно-христианская идея

налагалась дикой натуре северных германских народов силой авторитета церкви.

Таким образом, «митинцы» продолжали издавать сочинения Гегеля. Несвобода мысли проявилась в том, что текстам самого Гегеля они в начале томов предпосылали конспекты Ленина, всюду восхваляли «развитие диалектики Сталиным» и т.д. Что же касается тиражей издаваемых сочинений Гегеля, то они, по сравнению с изданным Дебориным первым томом, не только не уменьшились, но существенно возрасли. Если первый том вышел в количестве 5 000 экземпляров, то все последующие не падали ниже 20 000.

Другой особенностью отношения к Гегелю в этот период является стремление коммунистической идеологии представить свое прочтение Гегеля как более адекватное в сравнении с теми интерпретациями Гегеля, которые в это время появляются на Западе и преимущественно в склонившейся к фашизму Германии. Конечно, коммунизм с легкой руки зачислял в лагерь «фашиствующих идеологов» мыслителей самого разного масштаба, включая и тех, кто никогда фашизму не только не сочувствовал, но и был его противником. На Западе в это время оформилось так называемое «неогегельянское» течение, представленное именами Р. Кронера, Г. Глокнера, которое восходило еще к Дильтею и затем пыталось с помощью Гегеля разрешить проблемы неокантианства. Разумеется, что прочтение Гегеля в рамках этих направлений более утонченно и близко субъективному духу научности, нежели коммунистические трактовки сталинского периода. Но нельзя не отметить и того обстоятельства, что в вопросе толкования сути гегелевского метода, который был основным пунктом разногласий, западная мысль была склонна к тому, чтобы низвести логико-диалектический дискурс философской спекуляции Гегеля к неопределенности религиозного чувства. Диалектическая спекуляция трактовалась как «иррациональность». Акцент делался не на том, что диалектичность, разум есть сама логичность, а на том, что диалектическая логика есть, в сущности, отсутствие всякой

логики, возвышение в сферу иррациональности чувства. И в этом отношении мы должны признать, что сколь бы ни была дикой защита Гегеля коммунистами, они все же более были верны пафосу мышления Гегеля, когда исступленно защищали метод Гегеля как «научный», «диалектику» как «логику», ибо сам Гегель всегда настаивал на том, что философский метод есть метод логически-необходимого и поэтому научного движения. Другими словами, вопреки своему вульгарно-объективному характеру, марксизм был более адекватен духу Гегеля, нежели все еще находящаяся в оковах христианского чувства западная мысль. И, хотя между западным «неогегельянством» и фашистской идеологией существует огромная разница в содержании, все же следует признать, что форма непосредственности, как способа познания, является связующим звеном между фашистской идеологией и иррациональным характером духа западной философии.

Издание и трактовка произведений Гегеля в рамках коммунистической идеологии было прервано Второй мировой войной. Событие такого масштаба уже само по себе является достаточным основанием для того, чтобы послевоенный СССР не вспомнил о начатом двадцать лет назад издании гегелевских сочинений, тем более в условиях усилившихся во время войны антигегелевских настроений. Однако непоследовательная во многих других отношениях «советская мысль» в этом пункте оказалась чрезвычайно пунктуальна и вскоре после смерти Сталина, с 1956-го по 1959 год, в свет выходят три из четырех остающихся томов «Сочинений» Гегеля, соответствующих плану Деборина. Последний пятнадцатый том так и не появился, так как «Философская пропедевтика», запланированная на этот том, уже была издана перед войной отдельно. Но издание его работ на этом не прекратилось. Через десять с небольшим лет уже усилиями нового поколения, успевшего сделать шаг в создании определенной духовной автономии, в серии «Философское наследие» начинается новый цикл издания гегелевских работ. Характерно, что деятельность молодых при этом часто протекает в близком соседстве со «сталинистами».

Так, например, главным редактором серии «Философского наследия» до самой своей смерти является М. Митин (даже на томах сочинений В. Соловьева, изданных в этой серии, фигурирует имя Митина — как иронию ли это воспринимать, или же как символ еще формального, но воссоединения русской мысли?).

В рамках «Философского наследия» публикуются ранние работы Гегеля, на которых строил свою интерпретацию Гегеля Дильтей, «Философская пропедевтика», переписка («Работы разных лет» в двух томах, 1972—1973, под ред. А. Гулыги). Выходят отброшенные Дебориным как ненужные «Лекции по философии религии» (1976—1977, ред. А. Гулыга); переиздается «Наука Логики» (1970—1972); «Энциклопедия философских наук» (1975—1977, ред. Е. Ситковский), замыкает эту серию «Философия права», издание которой символически совпадает с падением самого коммунизма (1990 г., ред. Д. Керимов, В. Нерсисянц). Тиражи этих изданий еще более велики, чем тиражи «Сочинений» и продолжают расти: «Работы разных лет» — 35 000; «Наука Логики» — 42 000; «Энциклопедия философских наук» — 120 000; «Философия религии» — 175 000. Только вышедшая в период «перестроечного» экономического кризиса «Философия права» «падает» до 85 000. Эти неслыханные тиражи не являются только данью идеологии, но отражают и реальный спрос на эту философию. Я сам был свидетелем того, что к концу восьмидесятых найти произведения Гегеля в государственной продаже было практически невозможно¹. Все это, на мой взгляд, свидетельствует о сформировавшемся в довольно широких масштабах достаточно культурном философском вкусе у населения СССР. И нельзя не заметить, что «костяком», вокруг которого постепенно начала напластовываться историко-

¹ Разумеется, так дело обстояло не только по отношению к философии Гегеля. Вообще книги «Философского наследия» были достаточно популярными, но особым спросом пользовались «идеалисты»: Платон, Кант, Шеллинг. Хорошо известно сколь желаемы были современные западные авторы, антигегелевская «иррационалистическая» составляющая, подавляемая все эти годы.

философская литература, издаваемая советскими издательствами, является именно издание собраний сочинений Гегеля.

Но эти издательские философские успехи, конечно, являются внешним выражением некоего развития в самом духе философского сознания советской эпохи.

1.2.4. Начало появления свободной субъективности как снятие самой объективной положенности идеи (Э. Ильенков, М. Мамардашвили и др.)

Итак, до сих пор мы рассмотрели, как в начале XIX в. философская идея, дав себе необходимую и всеобщую форму в философии Гегеля, интенсивнейшим образом воспринимается русской мыслью, но воспринимается еще всецело как субъективная идея, что находит свое выражение в ее восприятии эстетической и религиозной мыслью России. Собственно философских результатов мы здесь найти не можем, так как самой идее недостает своего объективного момента — практического. Поэтому идея тут же начинает уходить в объективность, что налицо, с одной стороны, в творчестве и деятельности Бакунина, Белинского и Герцена, а с другой — в деятельности немецких «младогегельянцев». Приобретая вид объективной, практической политической идеологии философская идея усваивается русской политической партией — партией «большевиков». Дух философской идеи оказывается превосходящим религиозную идею в России, доведшую русское государство до распада. Эта овнешнившаяся до политики идея собирает воедино русскую державность. Начинается строительство нового государства, при этом духовным основанием этого строительства является сама философская идея в этой вульгарной форме. Весь последующий период дает нам свидетельства того, как идея все больше и больше теряет свой субъективный, творческий момент. Она становится все более внешней и вульгарной. Дело доходит до того, что столкновение двух идейных принципов (религиозного и философского) выливается в варварское, всецело объективное

столкновение России и Германии. Советская Россия страшным напряжением (объединенная внешностью идеи, проявившейся как жестокая и варварская дисциплина сталинской власти) выигрывает эту войну. Дух советского государства, уйдя в этот военный период всецело в вульгарную внешность, закостеневаает в ней и не хочет освободиться от нее. Вскоре, однако, уже в политической сфере начинается рождение свободной субъективности, которая способна иметь духовное в себе самом. Этот момент отражен деятельностью Н. Хрущева и так называемым периодом «оттепели».

Теперь мы должны рассмотреть, как выход философской идеи из своей объективности, устранение этой вульгарной внешности и движение идеи во внутрь себя самой проявляются в самой философии. Это есть начало создания абсолютной идеи как таковой. Это есть начало установления единства субъективности и объективности. Однако прежде чем идея добьется истинного единства, первоначально это освобождение будет иметь характер абстрактного возврата к той случайной субъективности, которая уже имелась в России в прошлом веке и которая теперь проявится как реабилитация русской религиозной мысли и симпатизирование современным формам западной рефлексии по поводу философии. Однако и сам этот процесс своим началом будет иметь философию Гегеля. Начало этого освобождения русского духа от объективного момента идеи в самой философской сфере нужно связывать с деятельностью той группы выпускников философского факультета МГУ, которых Садовский называет «реальными» учителями философии своего поколения: Э.В. Ильенкова, А.А. Зиновьева, Б.А. Грушина, М.К. Мамардашвили, В.В. Давыдова. «После их ухода, — говорит Садовский, — факультет померк, вновь воцарилась мрачная атмосфера, но импульс был дан и теперь уже ничто не могло его остановить»¹.

Этот импульс заключался в том, что вышеназванные молодые «советские ученые» открыто внесли в пронизанную страхом догматическую атмосферу советской философии

¹ Садовский В.Н. Указ. соч. С. 160.

элемент творчества, поиска, права на элементарное собственное мнение. С этого момента, я думаю, можно считать, что советская философия уже перестала быть сталинской, а авторитет названных авторов как людей, стремящихся к освобождению советской философии с течением их жизни, как мы знаем, только увеличился.

Садовский далее считает, что философия не угасла совсем благодаря тому, что поколение 40-х — 50-х годов «смогло завершить свое философское образование, буквально вытащив себя за волосы из пучины марксистского догматизма и вытащив за счет самообразования в те или иные области современного философского знания»¹.

Садовский, таким образом, представляет дело так, что философия в СССР уцелела благодаря, главным образом, самообразованию, которое, будучи альтернативой официальной философии, стремилось прорвать идеологическую блокаду и выйти к проблематике современной западной и русской религиозной философии. Несомненно, что этот момент присутствовал в формировании духа неформальной советской философии. Но ни Садовский, ни тем более Секацкий в указанной статье, ни подавляющая часть других критиков советской философии не отдают себе отчета, что всегда тлевшая и наиболее ярко проявившаяся в конце 50-х годов внутренняя духовная оппозиция советской философской интеллигенции развивалась не только через отталкивание от официальной философии марксизма, но и через усвоение той части оригинальной философии, которая была официально допущена в идеологию. А поскольку вряд ли может быть оспорено, что самой серьезной оригинальной философией («одним из трех источников») являлась философия Гегеля, то не будет преувеличением сказать, что процесс «самовозгорания» философского творчества в СССР («вытаскивания себя за волосы» — здесь Садовский очень точно применил этот образ, интуитивно чувствуя принцип внутренней самоопределяемости разума) происходил из тех

¹ Садовский В.Н. Указ. соч. С. 160.

элементов философской рефлексии, которые были усвоены мыслью этого периода из системы абсолютного идеализма.

Почти все вышеперечисленные советские мыслители (и «ильенковцы», и более старшее поколение), будучи вынужденными размышлять в рамках идеологии марксизма, единственной философской отдушиной имели Гегеля. Почти у всех у них мы найдем либо статьи, либо даже отдельные работы, посвященные Гегелю. А у некоторых из них (например, М. Овсянникова) Гегель был основным творческим мотивом. Тем более это заметно у молодого и самого даровитого поколения: М. Мамардашвили, Э. Ильенкова, Б. Грушина, А. Зиновьева. Все они начали свой самостоятельный творческий период с работ, где основным вопросом был философский метод. Отыскивая этот метод первоначально у Маркса и Энгельса, они автоматически «ушли в Гегеля»: «...У Э.В. Ильенкова главный побудительный импульс... состоял во внесении хотя бы простейших элементов научности в существовавшую тогда интерпретацию марксистской философии и в проведении последовательной линии философского антиэмпиризма, стимулированного, конечно же, Гегелем, глубоким знатоком которого Ильенков был. ...М.К. Мамардашвили, предметом исследований которого были проблемы формы и содержания мышления, анализа и синтеза, также, конечно, в исходном пункте опирался на Гегеля и Маркса»¹.

Грушин и Зиновьев прямо не связаны с Гегелем: сама проблематика их работ заимствована у Маркса — Грушин занят «соотношением логического и исторического», диссертация Зиновьева носит наименование «Метод восхождения от абстрактного к конкретному в “Капитале” К.Маркса». Но совершенно очевидно, что все эти «чисто марксистские» проблемы в действительности являются проблемами философии Гегеля, которые перекочевали в марксизм в виде туманных представлений о «абстрактности», «конкретности», «логическом», «историческом».

Мы коснулись здесь тех фигур, которые задали тон

¹ Садовский В.Н. Указ. соч. С. 154—155.

«неформальным» философским поискам в советской философии, которые имели значение для всего последующего ее развития. Не стоит прилагать больших усилий для того, чтобы отметить, что и во всей официальной собственно «метафизической» части философии марксизма преобладающим является гегелевский мотив, который если прямо не обозначен как гегелевский, то имеет форму «логических» проблем; «диалектических вопросов» и проч. Иными словами вся и официальная, и неофициальная, и начетническая, и творческая философская мысль советского времени спит и начинает пробуждаться к самосознательной жизни в рамках и под воздействием логической проблематики, дух которой есть истинный философский дух, и этот дух есть философия Гегеля.

Принцип всеобщего мышления состоит в его всеобщей отрицательности. Отрицая первоначально все непосредственное, мышление остается только у себя самого и полагает далее себя самого через отталкивание себя только от самого себя. (Ибо от чего иного может оттолкнуться абсолютное?). То же самое мы находим в эту эпоху. Принцип философского мышления, который был втянут Марксом и Энгельсом в их идеологические построения, проявил себя в России тем, что вся непосредственность прошлой русской и мировой культуры была отброшена. Мышление осталось в полном вакууме. Дышать было нечем. Всякое другое государство погибло бы в таких условиях, ибо духу, казалось, пришел конец. Однако советское государство поставило свой дух на принцип абсолютно свободного, опосредствованного только самим собой, философского мышления. Долгое время этот принцип оно хранило в себе совсем формально, будучи «философским» чисто по названию. Но такова сила мысли, такова природа философии, что она не нуждается ни в чем ином кроме как в себе самой. И мы видим, как из этого формализма, из этой пустоты мысль советской эпохи отталкивается только от самой себя, «вытаскивает себя за волосы» и начинает развивать уже подлинный философский дискурс. Таким образом, «сталинская пустота» — это очень непростая пустота, это

пустота, которая в себе содержит очень богатое содержание. Гегель при характеристике средневековой философии (и эпохи вообще), отмечая дикость северных народов, заселившихся на развалинах Рима и воспринявших от последнего идею христианства, отмечает, что, конечно, средневековье, средневековая философия — это варварство. Однако он тут же отмечает, что варварство средневековья — это непростое варварство. Это есть варварство по поводу великого в самом себе содержания — христианской идеи. То же самое относится к периоду сталинизма — это несомненно варварство, но это варварство, которое совершается на почве не менее великого, чем в средневековье содержания, — философской идеи, при этом философской идеи в ее необходимом выражении, которое она получила только в философии Гегеля.

1.3. Философская идея в моменте абсолютности (разумное, научно-философское отношение к философии Гегеля)

1.3.1. Соображение А. Кожева о значении советской философии для развития русской мысли

В 1929 г., в газете «Евразия» (Париж, № 16, 9.III.) А. Кожевников, известный более под именем А. Кожев, опубликовал статью «Философия и В.К.П.». В ней он высказал довольно необычный для эмигрантских философских кругов взгляд. В то время как основная масса работающих за рубежом русских мыслителей оплакивала участь русской философской мысли, попавшей под пресс коммунистической идеологии, — «советская философия есть “система удушения свободной мысли”» (В.В. Зеньковский¹); «СССР управляется властью, которая подавляет всякое свободное исследование» (Н.О. Лосский²), — Кожев осмелился утверждать, что коммунизм работает не во вред, а на пользу русского философского

¹ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. Кн. 2. Л., 1991. С. 50.

² Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 440.

мышления. Эту пользу он усматривает в том, что большевики, отрывая Россию от современной философской жизни, тем самым освобождают русское мышление от духовного влияния западной мысли, которое проявило себя во всех предшествующих русских философских построениях. С помощью этой самоизоляции создаются предпосылки для будущего самостоятельного философского творчества. Запрещение всего многообразия философских мнений, по Кожеву, нужно рассматривать как свидетельство ненужности этих философий для данного момента духовного развития России: «У нас гораздо меньше шансов ошибиться, если, исходя из факта запрещения какой-либо философской системы, мы будем утверждать не ложность этого запрещения, а ненужность этой системы для данного момента культурной жизни народов Советского Союза»¹.

Кожев пришел к этому смелому выводу о «ненужности» для России запрещенных коммунизмом систем потому, что сам он пришел к убеждению, что все необходимые философские ценности собраны в системе Гегеля: «...Только в гегелевской системе совершенным, исчерпывающим образом реализован “телос” всего историко-философского процесса, достигнута искомая всеми философами, начиная с Фалеса, мудрость как дискурсивное представление Абсолюта... Истинное понимание Абсолюта... мы находим только у Гегеля»². «После Гегеля в философии наступил застой»³.

Именно исходя из этой убежденности, что философия Гегеля является на настоящий момент единственной необходимой формой познания предмета философии, Кожев пришел к тому соображению, что философская политика большевиков имеет известный смысл, ибо большевики запретили все случайные формы философии, но оставили необходимую — Гегеля: «...Официальная философия СССР... не так уж элементарна.

¹ Кожевников А. Философия и В.К.П. // Вопросы философии. 1992. № 2. С.73.

² Визгин В.П. Философия как речь: историко-философская концепция Александра Кожева // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 131.

³ Кожевников А. Философия и В.К.П. // Там же.

Можно, конечно, не быть марксистом, но утверждать, что учение, нашедшее сотни тысяч последователей во всех концах мира, сплошная нелепость, все же рискованно. Гегельянство, даже в его марксистском аватаре, несомненно, ни плоско, ни элементарно: к тому же в СССР допускается и изучение самого Гегеля и готовится даже перевод его избранных сочинений»¹.

Будучи сам непоследовательным гегельянцем, Кожев усматривает необходимость для России впоследствии выйти из пределов системы абсолютного идеализма. Кожев полагал, что в итоге Россия — в качестве результата философской политики большевиков — создаст такую форму философской мысли, которая превзойдет и самого Гегеля. Но поскольку этот аспект его соображений сам является случайным, то, конечно, подобное ожидание не оправдалось, как не сможет оправдаться и в будущем. Для нас поэтому в его взгляде важна именно эта, из гегельянской части его воззрений проистекшая, способность усмотреть, что большевизм, хотя и в идеологически-несовершенной форме, проводит философски-оправданную и необходимую селекцию, запирая русскую мысль в рамки единственно-необходимой формы философского мышления. Поскольку русское мышление не могло свободным, только теоретическим актом произвести этот отбор, то этот последний был осуществлен как внешний, из идеологических причин проистекший, «объективный» запрет на случайные формы духовности. И, разумеется, этот наложенный историей запрет будет иметь силу до тех пор, пока в русской культуре не узреет самостоятельная, только внутренней силой самого духа обусловленная способность мышления схватывать себя самого необходимо. Таким образом, результат этой селекции мы должны искать не там, где русская мысль, пройдя через горнило коммунистической философии, снова вырвется к случайным формам философствования, а там, где русская мысль, удерживая необходимые, но выраженные догматически-случайно черты диалектического материализма, преодолевает сам внешний идеологический характер коммунистического

¹ Кожевников А. Философия и В.К.П. // Там же. С. 74.

философствования, выходя ко всецело свободной форме разума, определенного в себе самом и через себя самого.

Выше мы уже видели, как эта, отмеченная нами вслед за Кожевым, внешняя форма удерживания русского духа в рамках системы абсолютного идеализма проявила себя далее в том, что первые зачатки философского творчества, развившиеся в рамках самого марксизма, имели своей внутренней причиной принцип чистого, логического мышления, содержащийся в философии Гегеля. Прогегелевский характер советской философии далее проявляет себя в том, что почти каждый советский автор, имеющий хотя бы отдаленное отношение к философии, считает своим долгом высказаться о Гегеле. Период «оттепели» сразу же дает нам резкое возрастание интереса к Гегелю. В книге В. Шинкарука «Логика, диалектика и теория познания Гегеля» мы находим резкое осуждение отношения к Гегелю Сталина: «При выполнении советскими философами задачи дальнейшей разработки диалектики большую отрицательную роль сыграл Сталин... Сталин в противовес Ленину культивировал однобокое, преимущественно отрицательное отношение к Гегелю и его диалектике...». В короткий срок выходят книги:

К.С. Бакрадзе. Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958;

М.М. Розенталь. Принципы диалектической логики. М., 1960;

П.В. Копнин. Диалектика как логика. Киев, 1961;

А.И. Алексеев. Диалектическая логика. М., 1960;

В.И. Черкесов. Материалистическая диалектика как логика и теория познания. М.: МГУ, 1962;

Б.М. Кедров. Единство диалектики, логики и теории познания. М., 1963.

Вопросы философии Гегеля рассматриваются в сборнике: *Диалектика и логика, формы мышления.* М., 1962, где публикуют свои статьи М. Мамардашвили, Б. Грушин, А. Зиновьев;

В.Ф. Асмус пишет статью «Вопрос о непосредственном

знании в философии Гегеля» (Вопросы философии. 1962. № 9), в одном из номеров за этот же год Ильенков публикует статью об эстетике Гегеля и т.д., и т.п. Быстрота, с которой появились все эти книги и статьи, свидетельствует о том, что Гегель изучался задолго до того, как предоставилась возможность публикации этих работ.

Через два десятилетия масштаб литературы о Гегеле возрос многократно¹. О Гегеле пишут: *А. Володин, А. Гулыга, М. Киссель, В. Малинин, В. Нерсесянц, А. Богомолов, В. Погосян, П. Гайденко, Ю. Давыдов, А. Ерыгин, В. Кохановский, В. Лекторский, Ю. Мельвиль, И. Нарский, Т. Ойзерман, Э. Соловьев, Н. Мотрошилова* — и это только широко известные, утвердившиеся имена.

Без преувеличения можно сказать, что в этот период в России сформировались предпосылки широкого серьезного историко-философского изучения Гегеля. Хотя все из перечисленных авторов пишут о Гегеле, не выходя из рамок марксистского толкования Гегеля, большая часть из пишущих находит удовлетворение в работе с самим историко-философским материалом, идеологические оценки часто (но не всегда) имеют чисто внешний характер. Масштаб этого советского «гегелеведения», таким образом, не может не впечатлить. Можно сказать, что «мировой дух» достиг своей цели — философия абсолютного идеализма была с невиданной мощью и широтой захвата брошена в пределы необъятного СССР, включая и его азиатскую часть. Мы видим, как в советской философии значительных результатов добиваются выходцы из южных республик. «Мировой дух», таким образом, сделал свое дело. Удерживать насильно сознание Восточной Европы и части Азии в рамках «гегелевской парадигмы» уже нет необходимости. Теперь необходима свободная, творческая рефлексия по поводу того философского опыта, который Россия приобрела в рамках коммунистической идеологии. Коммунизм, таким образом, стал излишен, и нельзя сказать, что он сам этого

¹ См., например, Советская литература о Гегеле (1970—1979): Библиогр. список. М., 1980.

не почувствовал. Соппротивление коммунизма, как бы его ни преувеличивали «борцы за демократию», было не столь уж велико. Коммунистическая идеология изжила себя духовно. Она поняла несоответствие несвободной формы своей рефлексии своему внутреннему содержанию и поэтому пала, оставив после себя, как мы уже отметили, колоссальное количество философских работ о самом Гегеле и прогегелевской ориентации. «Мавр», таким образом, сделал свое дело. Однако, присматриваясь к этим результатам советского гегелеведения, мы все же должны сказать, что при всех его достоинствах, отношение к Гегелю у всех вышеперечисленных авторов и им подобных остается с точки зрения самой философии неудовлетворительным. С одной стороны, эта неудовлетворительность проявляется в том, что даже в работах, где авторам удается избежать грубой идеологизации, все же в итоге принимаются оценки Гегеля, данные Марксом и Энгельсом. А, с другой стороны, там, где пытаются избежать и этого, мышление уходит просто в позитивное изложение Гегеля — подробное, изящное, талантливое, но чисто внешнее. И то и другое являются отношением рассудка, в первом случае все еще стоящего в рамках, хотя и во многом верных, но случайно данных философских воззрений Маркса-Энгельса-Ленина, а во втором — в рамках историко-позитивных, которые от того, что максимально разграничили себя от идеологии марксизма, ничуть не стали более философскими. И даже, может быть, стали менее философскими, ибо в рамках марксизма все же намечена оценка Гегеля как необходимой формы мысли, тогда как мышление, расставшееся с марксизмом, дает нам отношение к Гегелю уже всецело со случайных позиций, его рассматривают как одного из многих других представителей «западной философии». При этом пишущие о Гегеле «максимально объективно», как правило, отдают свои субъективные симпатии каким-либо другим философским направлениям, преимущественно из области современной западной философии, или же русской религиозной. Это внешне неидеологическое отношение к Гегелю выдается

за истинно философское. Но оно не является таковым, ибо из власти марксистской идеологии оно попадает в область общекультурной идеологии, которая также не является философией, ибо не дает ответа на вопрос: какова же сама по себе необходимая форма философии и свободы?

Таким образом, в рамках того широкого обращения к Гегелю, которое мы отметили, мы находим только чисто внешнее, отчасти идеологизированное, отчасти общеобразовательное его изучение. Даже у мыслителей того направления, которое заложило основы духовной философской автономии в СССР, у отмеченных нами Ильенкова, Мамардашвили, чье развитие начинается также от Гегеля (а у Ильенкова и продолжается), мы не найдем позиции философского разума в его принципиальной чистоте. И для Мамардашвили, и для Ильенкова «диалектическое мышление» — только форма (не случайно оппозиция этого поколения догматизму началась с «гносеологических тезисов»). Ни один, ни другой не в состоянии стать на точку зрения спекулятивного мышления как всеобщего. Рассудочный момент созерцания, представления ими удерживается как совершенно необходимый. Мышление для них не является всеобщей субстанцией, имеющей всеобще-необходимую форму. Выступая против догматизма марксизма вообще, в вопросе признания «объективной реальности, независимой от мышления», они остаются вполне последовательными марксистами: «Хотя Гегель и начал содержательный анализ мышления, логических связей и создал этим эпоху в истории логики, содержание форм познания понимается им только в связи с определенными условиями мышления. Его объективный, независимый от мышления контекст Гегелем полностью исключается...» (Мамардашвили)¹.

Для Ильенкова мышление также есть только человеческое мышление, которому противостоит внешний мир: «Мышление, таким образом, превращается в единственно активную и

¹ Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. К критике гегелевского учения о формах познания. М., 1968. С. 188.

творящую “силу”, а внешний мир — в поле ее применения... Мышление есть, существует, — утверждает Гегель, — и спрашивать о его возникновении из чего-то другого — значит задаваться праздным вопросом... Логика и есть самосознание этого ниоткуда и никогда не возникавшего “творческого начала”... В человеке сия “творческая сила” лишь обнаруживает, опредмечивает, отчуждает себя, чтобы затем в логике — познать самое себя как таковую, как всеобщую творческую силу. Таким образом, в виде логики, определяемой как система вечных и абсолютных схем всякой творческой деятельности, Гегель и обожествляет реальное человеческое мышление, его логические формы и закономерности»¹.

Таким образом, при всех выдающихся заслугах этих двух мыслителей в отстаивании права философской свободы в России, их сознательная философская позиция — отношение сознания к разуму, а не разума к разуму. Заслуга Ильенкова заключается в том, что он пытался удержать свое мышление в рамках «диалектики», настаивал на необходимости этой формы мысли. Если Ильенкову не удалось стать на точку зрения разума, как необходимого в себе самом, то в еще меньшей степени это удалось другим советским философам, получившим широкую известность. Тем не менее, уже в советскую эпоху мы сталкиваемся с точкой зрения философского разума в его чистоте и необходимости.

1.3.2. Е.С. Линьков

Линькову принадлежит та заслуга, что он разрушил идеологизированную философию марксизма «изнутри», удержав в целостности и сохранности ее необходимый момент. Отсеяв «шелуху» диалектического и исторического материализма, он сохранил главное — диалектику как всеобщий метод и тем самым впервые после поколения Бакунина поставил русскую мысль на почву изучения предмета философии в его необходимости. Этим Линьков впервые в России создал абсолютно-идеалистическую свободную субъективность как

¹ Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1984. С. 155—156.

уже необходимо определенную в ней самой. Он вернул идею к тождеству ее субъективного и объективного моментов, которого она достигла впервые у Бакунина. Но если у Бакунина и его друзей это единство было непосредственным и поэтому недолгим, случайным, то теперь Линьков восстановил это единство с учетом того, что идея уже развила в коммунистической истории свой объективный момент. Поэтому Линьков дает уже не непосредственное единство абсолютной идеи в ней самой, а всецело конкретное, в себе самом определенное.

Теперь мы должны рассмотреть, как проходил этот процесс истинного освобождения идеи от ее объективности, ее возвышение не к случайным формам субъективности, а к ее собственной необходимой сфере — сфере абсолютной идеи.

С философской деятельностью Е.С. Линькова мы в настоящее время можем познакомиться на основе одной его монографии (Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л.: ЛГУ, 1973), одной журнальной статьи (Всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля // Вестник ЛГУ. 1984. № 11) и многочисленных записей его лекций, сделанных слушателями¹. Наиболее полно Линьков реализовал себя в чтении лекций на философском факультете Санкт-Петербургского (Ленинградского) университета.

¹ Со времени написания этих строк результаты деятельности Линькова стали более доступны, благодаря, главным образом, интернету: создатель сайта www.vispir.narod.ru Виктор Карамышев, известный более как Спиридон Паневежский, уделил Линькову целую страницу и поместил в сети большое количество лекций Линькова, а также несколько публикаций о нем. И до сегодняшнего дня этот сайт остается, пожалуй, единственным публичным местом, в котором все интересующиеся могут познакомиться с творчеством Линькова.

На болгарском языке, помимо указанной в первом издании публикации, лекции Линькова в болгарском философском журнале: Линков Е.С. Философията на Хегел // Философски алтернативи (Болгария). 1995. № 5 были опубликованы фрагменты двух других его лекций под названием «Разум и ограничение в искусстве» и «Хегел» (См.: Линков Евгени. Лекции по немска класическа философия // Хегел и абсолютната идея в Русия и България. София, 2001. С. 219–240).

Линьков начал свою философскую карьеру в условиях хотя уже и не сталинского, но еще достаточно жесткого идеологического господства, когда высказать открыто и тем более в печатной форме какую-либо философскую точку зрения, различающуюся от марксистско-ленинской, было почти невозможно. Ко всем пишущим и говорившим о философии предъявлялось требование обозначать свою позицию как тождественную с диалектическим материализмом и как в корне различную от всех видов идеализма. В начале своей деятельности Линьков высказывал свою позицию достаточно осторожно. Так, если мы возьмем его монографию о Шеллинге (1973), то в ней мы найдем и положение о необходимости рассматривать все философские вопросы с позиций материализма, и объявление идеализма в философской несостоятельности, и обвинения Гегеля в «мистификации», и признание философских заслуг Фейербаха, Маркса и Ленина. Все это дано со ссылкой на цитаты из классиков марксизма. Приводятся как высшая истина знаменитые слова Маркса о том, что: «мой диалектический метод по своей основе не только отличен от гегелевского, но является его прямой противоположностью. Для Гегеля процесс мышления, который он превращает под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург действительного, которое составляет лишь его внешнее проявление. У меня же, наоборот, идеальное есть не что иное, как материальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней»¹.

Иными словами, для несведущего читателя покажется, что он имеет в этой работе дело с автором, стоящим всецело на ортодоксально-марксистских философских позициях. И действительно, не зная дальнейшей эволюции Линькова, очень трудно понять: позиции марксистской философии соблюдены им в книге о Шеллинге потому, что у него нет других (как это было с большинством философских авторов того времени) или же этим он только отдает требуемую от него идеологическую дань,

¹ Линьков Е.С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л.: ЛГУ, 1973. С. 7.

имея за душою нечто большее. Позднее некоторые из слушателей Линькова упрекали его за эту непринципиальность, чрезмерный, по их мнению, компромисс с идеологией. Действительно, мы знаем, что не все в это время позволяли себе делать подобные компромиссы. Многие или вообще резко противопоставляли свой способ мысли марксизму (как это делали интеллигенты, которых впоследствии определяли как «диссидентов» или «правозащитников», например, А.Солженицын), или делали это более легко и изящно (тот же М. Мамардашвили). Однако, если мы будем судить по результату, которого добились все, кто считал себя сам и кого принимали другие в качестве человека, борющегося с идеологическим духом коммунизма, то мы должны сказать, что результат деятельности Линькова превосходит как результаты деятельности А.Солженицына, не говоря уже об остальных диссидентах, так и результаты деятельности М. Мамардашвили и всех других философских оппонентов марксизма. Это дает нам основания сказать, что если бы для реализации этого результата потребовался бы еще больший научный компромисс, то его стоило бы сделать. Компромисс Линькова оправдан потому, что он совершает тотальное, предельное отрицание коммунизма. Сопротивление коммунизму во всех других его проявлениях, каковое мы находим в эту эпоху, включая и философское сопротивление, так и не преодолевает характера внешности. Мы знаем, что многие, расписываясь в верности марксистской философии, в действительности тайно симпатизировали современным формам западной философии или — что было чаще всего — русской религиозной философии. Поэтому, когда коммунизм пал, «монолитный» лагерь советских философов, дружно писавших о «единственно научном учении Маркса-Ленина», в удивительно короткий срок вдруг оказался чуть ли не сверху донизу «антимарксистским». Стоило духу времени совсем легко поскрести армию «диаматчиков» и «историков философии» всех мастей, рассматривающих всю историю философии, включая и русскую, исключительно с позиций диалектического материализма, и оказалось, что чуть

ли не все марксистские мыслители оказались «тайно сочувствующими» Бердяеву, Франку, Струве, Хайдеггеру, Гуссерлю и др. «Вехи», оказывается, были их любимым произведением, Чернышевского они едва ли не ненавидели и только отсутствие в свободной продаже портретов Хайдеггера, Гуссерля и Гадамера не позволяло им ранее развесить их по стенам кафедр «диалектического материализма», тут же переименованных в «кафедры гносеологии и онтологии» и т.п. В сравнении с этими мыслителями, быстро проделавшими эволюцию от марксизма-ленинизма к изучению и пропаганде идей русской религиозной и современной западной философии, более вызывает уважения позиция немногих оставшихся «твердых марксистов». Их принцип, как и сам способ мысли, догматичен, но способность остаться верными, пусть и абстракциям, вызывает известное уважение. При всей несвободе их мысли в их позиции больше свободы, чем у тех, кто с легкостью поменял черное на белое.

Отрицание марксистской философии с позиций русской религиозной или современной западной является внешним и абстрактным отрицанием. Ни русская религиозная мысль, ни современная западная, ни их новейшие последователи не смогли опровергнуть или тем более принять научную необходимость диалектического метода для философии. Они просто отметили внешний характер усвоения диалектики в марксизме, но сами при этом также отбросили диалектику разума в сторону.

Более принципиальна позиция диссидентов и правозащитников. Если их духовный принцип был также внешним отрицанием коммунизма, то они, по крайней мере, были последовательны в том, что отрицали его в самой внешней объективности, рискуя часто своей жизнью. Внешность отрицания коммунизма последними имеет поэтому если не теоретическое, то моральное оправдание, тогда как быстрая смена ориентации в современной философской сфере свидетельствует об отсутствии в этой сфере истинного философского принципа и духовного вообще. Если он был, то в чем он проявился? В том, что хотя и в марксистской

интерпретации они знакомили русского читателя с самим эмпирическим материалом русской религиозной и западной мысли? Но верность эмпирическому материалу, факту — это не философская верность. Это верность опытной науки, которая выражается в том, что мышление определено неким внешним предметом. Однако уже Кант показал, что свобода духа, нравственность начинается только там, где мышление не обусловлено никакой внешностью, а исходит только из себя самого. Мышление большей части советских философов поэтому было и осталось мышлением несвободным, нефилософским, позитивным рассудком. Но о таком несвободном в самом себе мышлении, опирающемся на эмпирический факт вне себя, можно сказать, что оно заслуживало того идеологического насилия, которое было применено по отношению к нему. Советская философия была под идеологическим внешним прессом потому, что тайная духовная альтернатива марксизму, имевшаяся в недрах советской философии, не имела философского принципа такой силы, который бы превосходил силу идеологии. Последняя могла быть сломлена не этим слабым внешним и всецело формальным «философствованием», а таким принципом, который бы отрицал марксистскую идеологию не с позиций другой идеологии (религиозной, общекультурной), отрицал бы ее не извне, а изнутри ее самой. Нужно было сразить коммунизм на его же территории, в его собственном «логове», нужно было нащупать самый больной нерв коммунистической философии в ней самой. Только изошедшая из недр самой идеологизированной философии марксизма критика имела силу, которая могла сразить коммунизм окончательно и навсегда, тотально. И эту критику коммунизма мы находим только у Е. Линькова. Именно поэтому, если у других советских философов их идеологические компромиссы могут быть приняты с трудом, то у Линькова они всецело оправданы. Линьков взялся за самую великую задачу — за задачу всеобщего освобождения русского духа. Поэтому он имел право и более того был даже должен излагать марксистские догматы. Его дух от этого не пострадал.

Истинным отрицанием коммунизма и его философии является только научное его отрицание. Сопrotивление коммунизму в литературе, искусстве, политике, в философии в тех формах, которые мы выше отметили, сколь бы ни было оправдано морально, эстетически, сколь бы ни вызывало уважения гражданским мужеством, является внешним. Только научное отрицание коммунизма является предельно истинным, гарантирующим отсутствие рецидивов. Истинное отрицание всегда разумно. Коммунизм поэтому может быть истинно преодолен только в разуме и через разум, не через политический (практический) разум, а через разум как философскую науку.

Итак, в монографии Линькова о Шеллинге нас не должно смущать наличие марксистских догматов. Учитывая его дальнейшую эволюцию, мы знаем, что в этой работе мы имеем дело с мышлением, которое с самого начала предельно различено от этих догматов. С самого начала это мышление знает, зачем оно их излагает, поэтому при этом уходе во внешность идеологии это мышление не теряет себя самого. Разница между Линьковым и его современниками в том, что последние, также вынужденные ломать себя в угоду идеологии, не соглашаясь с ней, своим внутренним принципом, который они различали от догматов, имели нечто неопределенное. Их внутренний принцип имел форму некоего смутного субъективного чувства. Они знали, что марксизм неправ, что так нельзя философствовать, но как нужно они не знали. Авторитету марксизма они были готовы противопоставить авторитет западной философии, русской религиозной. Их внутренняя свобода была недостаточно определенной в их собственном мышлении. Их внутреннее сопротивление безусловно разумно. Но это слишком абстрактная и потому немощная свобода. Их свобода имела форму случайности, ей недоставало необходимой формы. Внутренняя свобода Линькова с самого начала определена в себе самой и эта определенность имеет необходимую форму философской науки. Поэтому он не боится марксизма, не хочет отрицать его извне, а принимает марксистскую философию, уходит в нее, но при этом сохраняет

полную духовную автономию. Благодаря этому ему удается и выйти из идеологии таким образом, что сама идеология преобразуется им в форму философской науки.

Для того, чтобы понять и оценить деятельность Линькова, нужно, во-первых, принять во внимание ту определенность русско-советского духа, в условиях которой Линьков выступил, а во-вторых, исходя из этой определенности, понять, перед какой проблемой встало русское сознание в тот момент, когда фигура Линькова появилась на философском факультете Ленинградского университета в качестве преподавателя и автора печатных работ. Только поняв, какова была задача русского духа в этот период, мы сможем понять, оказался ли Линьков на высоте этой задачи.

В принципе, этой задачей было «освобождение русского сознания от несвободы коммунистической идеологии», «от коммунизма». Однако, сказав это, мы еще ничего не сказали, ибо еще неясно, в чем состояла главная несвобода коммунизма. Несвободу коммунизма чаще всего определяют как экономическую, политическую несвободу. Однако все эти формы несвободы являются лишь внешним выражением несвободы самого духа, самого мышления. Коммунизм был несвободен во всех особенных сферах потому, что он был несвободен в главном, во всеобщей сфере — в сфере самоопределенности мышления. В чем же состояла несвобода духа коммунизма как мышления? Коммунистическая несвобода, как и всякая иная несвобода, находимая нами в истории человечества, состояла в том, что мышление было определяемым не самим собой, а чем-то внешним. Свобода вообще состоит в том, что мышление не зависит ни от чего иного, а исходит только из себя самого, как из своей собственной необходимости. Именно это мышление Кант называл «автономным» в противоположность «гетерономной» воле. Вся эпоха коммунизма дает нам пример полной утери автономии духа. Мышление коммунизма характеризуется полной зависимостью от внешности. Почему это произошло?

Единственными сферами, где дух исходит из себя самого,

являются искусство, религия и философия. Только там мышление находится у себя самого и не определено ничем иным. Но коммунистическая эпоха выбросила всю самоопределенность духа в христианской религии и в связанном с религией искусстве. Поэтому она тут же попала во власть господства внешнего мира, материи. На уровне видимости, эпоха «возвысилась» от религии и религиозного искусства к «философии». Но что это была за философия? Что являлось ее принципом? С одной стороны, там почитался Гегель, все поголовно были «диалектиками», но речь там шла о материалистической диалектике. Диалектичность, как способность мышления понимать себя как всеобщее, исходить из себя самого как из абсолютного и двигаться только в себе самом, была полностью утеряна и пала неизмеримо ниже даже религиозной свободы духа. Подлинная диалектичность состоит в способности мышления давать себе умозрительные, спекулятивные философские определения. Диалектический предмет философии недоступен непосредственности чувства, созерцания, даже и представления. Но с каким сознанием мы имеем дело в коммунизме? Может ли это сознание понять истинный предмет философии, если, начиная с Фейербаха, мышление становится на принцип не философской, а опытной науки? Но именно эмпирический принцип сознания есть выражение полной несвободы. В нем мышление исходит из вне себя существующего предмета, определяется им, а не собой. Эмпиризм есть полное рабство духа, его зависимость от внешнего мира явлений. Духовная свобода самих естествоиспытателей никогда не коренилась в самом их научном принципе, а свою свободу они всегда имели в религии. Но именно этот принцип эмпиризма стал действительным принципом коммунистической философии, которая вытеснила религиозную и эстетическую свободу. Советская философия исходила как из своей предпосылки из «вне мышления» существующего мира, из «мира материальных предметов», который «копируется, ощущается, отображается», но «существует вне и независимо от мышления». Чего можно было

ждать от эпохи, которая выбросила понятие духа, всеобщего, данного в религии в представлении о боге, и стала благодаря этому только созерцающим, воспринимающим, чувствующим, имеющим животные инстинкты, но отнюдь не мыслящим духом? Освобождение духа от коммунистического рабства, таким образом, должно было состояться как освобождение мышления от власти чувственного, эмпирического отношения к миру. Мышление должно было научиться исходить из себя самого, а не рабски «отражать» природу или заглядывать в рот вождям. Как же возможно было осуществить это освобождение? Как мы уже сказали, освободить мышление от чувственного отношения к миру могут только искусство, религия и философия. Значит, и освобождение русского духа от внешности коммунистической идеологии возможно было осуществить только трояко: дух мог восстановиться с собой, либо уйдя из сферы идеологии в художественную сферу, свободную от «марксистско-ленинских эстетических принципов», либо вернув себе представление о боге, либо возвысив эмпирический принцип марксистской философии до подлинного философского уровня. Подавляющая часть советской интеллигенции находила свою свободу в литературе и искусстве. Менее очевидным, но не менее серьезным был процесс восстановления религиозных представлений. Соответственно, должна бы была выступить и некая философская рефлексия, различающая себя от официальной философии. Однако в самой советской философской сфере освобождение духа от эмпирического принципа диалектического материализма шло не столько через формирование подлинного, самостоятельного предмета философии, сколько через возврат мышления к сферам искусства и религии. Марксистской философии противопоставляли русскую религиозную философию, прежде всего и западные формы философии, которые были также либо религиозно, либо эстетически окрашены — философию превращали в словесную эквилибристику, демонстрацию своей эрудиции, способности оригинальничать на философской основе и т.д. Иными словами,

борьба со схоластикой марксистской философии шла за счет отказа от самого предмета философии и возвращения к дофилософским сферам религии и искусства.

Коммунистическая эпоха поставила перед историей претензию, что дух может и должен иметь свое основание в форме философской мысли. Однако эта претензия осталась в коммунизме формальной, ибо принцип марксистской философии был псевдофилософским, это был принцип естественной науки, а не философской. И вот, вместо того, чтобы возвысить это формальное философское требование до истинного философского принципа, сознание коммунистической эпохи начало свое освобождение через низведение философии до уровня религии, философской эссеистики, и т. д. Коммунизм выступил с требованием, что разум должен иметь необходимую форму, и не справился с этим. Современное сознание посчитало, что эта претензия, следовательно, вообще неосуществима, и вернулось к случайным формам свободы в искусстве и религии. Требование эпохи состояло не в этом.

Требование эпохи состояло в том, чтобы мышление коммунистической эпохи освободило себя не через скатывание к случайным формам искусства и религии, а через саму философию. Нужно было остаться в сфере марксистской философии и поднять формализм ее требований до истинного предмета философии. Нужно было не делать из философии религиозную философию, а нужно было из эмпирической философии марксизма сделать философскую философию. Из объективной положенности идеи нужно было возродить не случайную субъективность, а необходимую, философскую. Именно это было требованием времени, и Линьков оказался на высоте этой задачи.

Сознание 70—80-х годов, для которого Линьков писал и перед которым он читал свои лекции, конечно, уже не было столь диким в своей непосредственности, как сознание сталинской эпохи, впустившей в сферу интеллигенции малообразованные слои, руководствующиеся инстинктами. Тем не менее и сознание 70—80-х далеко не было свободным. Особенно в философских

вопросах авторитет «основоположников» еще был достаточно велик (как сейчас велик авторитет других мыслителей). Этому способствовало, во-первых, то обстоятельство, что разобраться в вопросе, в чем состоят собственно философские взгляды Маркса-Энгельса-Ленина, было достаточно трудно по причине их многочисленности, разбросанности по многотомным собраниям сочинений, расплывчатости формулировок, высказываний и т.д. Поэтому не будет преувеличением сказать, что авторитет самих классиков как философов, вплоть до середины восьмидесятых годов, был благодаря его невыясненности достаточно высок. Этого же самого, однако, нельзя было сказать о самой сформировавшейся в советском государстве благодаря усилиям советских философов философской доктрине «диалектического материализма», изложенной в массе учебников «по диамату» и читаемой по соответствующим дисциплинам. Линьков поэтому свою критику марксистской идеологии представлял как критику современного способа мысли, но отнюдь не самих классиков. В его устах борьба за «истинную диалектику» приобретала вид возврата к той чистоте философии, которая имелась, якобы, у Маркса-Энгельса-Ленина, и которую позднее «современные диаматчики» полностью утеряли. Подлинными диалектиками были основоположники, тогда как «диамат» был всецело метафизичен. Линьков, таким образом, проповедовал возвращение к первоначальной философской чистоте, точно также как в свое время Лютер ратовал за возвращение к чистоте христианского вероучения. Соответственно, если для Лютера источником незамутненного церковью учения была Библия, то для Линькова этим источником были Маркс, Энгельс, Ленин в их опоре на «диалектику», т.е. Гегеля. Линьков, таким образом, двинулся по пути Лютера, имея перед последним то преимущество, что в отличие от Лютера Линькову не потребовалось переводить самостоятельно на родной язык священные тексты, ибо это за него уже сделала сама «коммунистическая церковь».

В своей деятельности Линьков, таким образом, талантливо

использовал еще сохранившуюся привязанность современного сознания к объективной внешности авторитета. В данном случае несвобода мысли, с которой столкнулся Линьков, состояла в том, что современное сознание, с одной стороны, уже несколько было различено от догматов «современных диаматчиков», а с другой, продолжало стоять в области философских вопросов на принципе опытной науки, т.е. полагало, что философия действительно имеет тот же самый предмет, что и опытные науки о природе, обществе и мышлении, ища в них «наиболее общие законы». Те крохотные обрывки философской рефлексии, которые удалось дать Марксу и Энгельсу (в опоре прежде всего на Гегеля), современное сознание принимало как некие догмы, т.е. чисто непосредственно. Даже в период 1984—1986 гг. многие из студентов, приходящих на факультет (в их числе был и я сам), имели своей предпосылкой веру в то, что Маркс и Энгельс определенным образом преодолели ошибки предшествующей философии, преодолели Гегеля, и их позиция содержит в себе если и не всю, то существенную часть философской истины. Несвобода мысли, таким образом, проявлялась здесь в том, что те высказывания классиков, которые действительно хоть каким-то боком касались философии, воспринимались совершенно непосредственно, эмпирически, как извне данная истина. Они играли роль философских догматов, которые не были отрефлексированы. Специфика деятельности Линькова состояла в том, что он не отбрасывал эти догматы внешне, а талантливо использовал их все еще сохранившуюся ценность в глазах аудитории. Он совершенно сознательно становился на позицию марксистских философских догматов и заявлял, что это, мол, и есть «истинная диалектика», «истинная философия» в противоположность «метафизике диаматчиков». Аудитория послушно проглатывала эту пилюлю. Но дальше происходило следующее. Став на точку зрения знакомого для аудитории догмата, Линьков не оставлял этот догмат в той его непосредственной данности, в которой он существовал как для мышления самих «основоположников», так и для сознания

аудитории. Используя формальную связь этих догматов с философией, Линьков принимался развивать истинный философский дискурс. В результате этой деятельности Линькова догмат терял свой непосредственный характер, эмпирико-материалистический принцип марксистской философии внутри себя самого набухал спекулятивными элементами. Внешне он продолжал еще быть закутанным в идеологическую оболочку, по форме Линьков оставался в рамках марксизма, в рамках догмата, но по содержанию он выходил далеко за пределы этого последнего. Получалось удивительное: развиваемая Линьковым на глазах аудитории определенность мысли, оставаясь внешне в пределах марксизма, внутренне отрицала догматизм диалектического материализма. Линьков, таким образом, сталкивал марксизм с самим собой, ненавязчиво, постепенно вносил в сознание аудитории внутреннюю противоречивость марксистской философии. Он медленно поднимал сознание аудитории до некоторой зачаточной спекулятивной способности в рамках самой марксистской доктрины и предоставлял сознанию дальше самому выйти из ее рассудочных конструкций. Для сознания аудитории этот процесс был достаточно мучительным. Долгое время для верующих в материализм Маркса-Энгельса-Ленина было совершенно непонятным, в чем же разница между изложенными в современных учебниках по диалектическим положениями, например, об основном вопросе философии, и самим высказыванием Энгельса. Ведь, казалось бы, учебники цитируют совершенно верно Энгельса. Разница же была как раз в том, что Линьков усилиями уже своей собственной мысли уходил с почвы эмпиризма, с объективной почвы в область умозраительной, субъективной определенности. Он сам формировал сверхчувственный предмет философии, но опирал его на «костыли» марксистских абстракций. И это было необходимо, так как сознание, с которым работал Линьков, еще не было в состоянии удержать сверхчувственный предмет философии в его собственной стихии чистой мысли. Мышление аудитории не было «чисто», оно было заражено внешностью представления и поэтому ему первоначально требовались эти

«ходули», которыми были со школьной скамьи знакомые формулировки Маркса-Энгельса и Ленина о материи, об отношении мышления к бытию и др. Но, ковыляя первое время с помощью этих «костылей», мышление вскоре приобретало способность удерживаться в себе самом уже без опоры на авторитет, без опоры на представление. В итоге «костыли» отбрасывались и мышление прозревало, что означает в устах Линькова «истинный материализм», «основной вопрос философии» и т.д.

В чем же состояло это формирование истинного философского предмета Линьковым, осуществляемое им внутри самой идеологизированной философии марксизма?

Как уже было сказано, наиболее полно Линьков реализовывал свои приемы по превращению материализма в абсолютный идеализм в ходе лекционных занятий. Но то же самое мы находим и в его двух публикациях. Там его позиция более спрятана за ортодоксальными догмами и цитатами (особенно в монографии), но она там налицо.

Уже в самом начале монографии Линьков определяет предмет философии как логически необходимый и философию, следовательно, как науку, используя тот самый пафос «научности» и «необходимости», которым, как мы видели, был пленен и Ленин. Линьков поэтому сразу же опирает это чисто умозрительное требование на абстрактную цитату Ленина: «Внутренняя связь, логическая необходимость ...неотделима от научной философии... философия..., — говорит Ленин, — должна все доказывать и выводить, а не ограничиваться дефинициями»¹.

Далее Линьков обращается к знаменитому догмату об «основном вопросе философии», которому марксизм был обязан высказыванию Энгельса в работе «Людвиг Фейербах...»: «Великий основной вопрос всей, в особенности новейшей, философии есть вопрос об отношении мышления к бытию»².

¹ Линьков Е.С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. С.3.

² Там же.

Энгельс, а вслед за ним и весь «диамат», как известно, в этом высказывании утверждали принцип эмпиризма («бытие первично, мышление вторично»), но Линьков и в монографии, и в лекциях, используя это выражение («отношение мышления к бытию»), лишал его эмпирического характера следующим образом. Во-первых, наличие в марксизме «основного вопроса философии» им использовалось как повод поставить проблему о самом предмете философии. Если есть «основной вопрос», то, следовательно, он-то и есть подлинный предмет философской науки, которым она отличается от позитивных наук. И предмет философии в качестве «основного вопроса» и есть «отношение мышления к бытию». Уцепившись за это выражение, он «уравнивал» мышление с бытием, через утверждение того, что в предмет философии необходимо входит не только само бытие, но и само мышление. При этом предмет философии есть только там, где есть именно отношение мышления и бытия как необходимое отношение: «философия исследует не бытие само по себе, не мышление само по себе, а их отношение друг к другу. Там, где прекращается исследование этого отношения, философии приходит конец и в свои права вступает положительное знание»¹.

В лекциях Линьков более подробно останавливался на этом пункте и так восстанавливал право мышления перед чувственно воспринимаемым бытием: «Суть основного вопроса философии — отношение мышления и бытия. Однако в русском переводе мысль Энгельса передана как отношение мышления к бытию. Союз «и» демократический, он оставляет полноправие соединяемых. Предлог же «к» означает причастность, подчиненность, и здесь выступает иное отношение, чем в первом случае. В первом случае предполагается, что мышление и бытие обладают равноценностью, во втором — мышление относится к бытию как к истинному, будучи само совершенно превратным, т.е. мышление здесь, якобы, частный случай бытия, его модус... В переводе прямо содержится та мысль

¹ Линьков Е.С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. С.3.

(приписываемая Энгельсу), что бытие могло бы существовать вообще без мышления, так как частный случай есть случайность. То есть мышление могло быть, а могло и не быть, а бытие необходимо и абсолютно, оно было и есть. Но если мышление (которое имеет предпосылкой бытие) есть случайность, значит и само бытие должно быть случайным. Это и есть рассудочное метафизическое мышление: оно хочет сделать бытие абсолютным, но поскольку оно ухитряется оторвать бытие от мышления (как от случайности), то само бытие становится случайным. Но если мышление случайно и бытие случайно, то что же тогда необходимо? Раз мышление есть частный случай бытия, значит мышление есть нечто конечное (ведь только для конечного имеет значение определение случайности). А раз мышление есть конечное, которое существует наряду с бытием, то бытие тоже не бесконечно. Если мышление вне бытия, то бытие уже ущербно и само конечно, так как ничто не является истинно бесконечным, если оно вне себя содержит хотя бы самую жалкую конечность. Но если у нас есть отношение конечного к конечному, то ни то ни другое не является истинным. Истинным должно быть нечто третье. Это и не бытие, и не мышление. Что же это тогда? А это есть бог. То есть нам преподносят здесь теологию под видом диамата!»¹.

Уже само последнее выражение наполняло аудиторию чувством восторга и восхищения, приковывая к словам лектора все внимание. «Диамат», который десятилетиями расписывался в верности материализму, оказывается, тайком просовывал нам теологию! Разоблачить «диамат» в реакционности, с позиций «истинно материалистических и диалектических», взяв в союзники Маркса-Энгельса-Ленина, что могло быть приятнее, безопаснее и заманчивее. Аудитория жадно внимала дальнейшему развитию лектором «истинно материалистической точки зрения»: «Энгельс же писал: мышление есть атрибут

¹ Линьков Е.С. Философия природы Гегеля как предпосылка диалектики природы Энгельса. Курс лекций («Спецкурс»). 1986-1987 уч. г. Рукопись. С.6.

материи (в Спинозовском смысле), а атрибут (по Спинозе), есть то, без чего не существует субстанция, ...если нет мышления, то, значит, нет и материи, и наоборот. Мышление есть высшая форма материи. Оно не есть нечто внешнее для материи, и материя это вовсе не то, что существует только вне мышления! Помимо того — мышление само есть форма материи! То есть все формации, которые проходит материя до мышления, это есть определенное содержание материи, а мышление (по Энгельсу) является высшей формой; какое содержание материи бы ни было (химическое, механическое, антропологическое и т.д.), оно становится истинным содержанием только тогда, когда выступает в форме мышления. Существует два основных вида мышления: метафизическое и диалектическое. Истинного своего бытия материя достигает только тогда, когда содержание этой материи само выступает в форме разумного мышления. Диалектическое мышление, является единственно истинным способом познания чего бы то ни было, ибо это необходимость, к которой приходит материя в своей же собственной разумной форме! Конечно, есть материя до мышления и вне мышления, но это материя, которая не достигла своей высшей формы. О материи мы не можем сказать и слова без мышления, ибо мышление есть высшая форма самой материи. Проходя через различные свои формации в природе и духе, материя лишь в диалектическом мышлении приходит к высшему единству с самим собой. Лишь через диалектическую форму мышления материя возвращается в себя!»¹.

Думается, нет необходимости после этих слов пояснять, что же в итоге за «материя» получилась у Линькова. Эта «материя» в результате прихода «к себе самой» в диалектическом мышлении уже не содержит в себе ничего материального. Эта «материя» уже не дана непосредственности ни созерцания, ни вообще какого-либо чувства. Эта «материя» уже всецело мыслительная материя. Это абсолютная идея. Но этот последний вывод Линьков не делает. Аудитория расходится с

¹ Линьков Е.С. Философия природы Гегеля как предпосылка диалектики природы Энгельса. Курс лекций. Рукопись. С. 7.

недоуменным вопросом в голове: с одной стороны, слово «материя» ее по-матерински успокаивает — раз «материя», значит идеализма тут нет, все в порядке. Но, с другой стороны, что ж это за «материя», которая имеет дело с самим собой исключительно в форме бесконечного отношения диалектических определений мышления?

Таков был Линьков, так он преподавал абсолютный идеализм — под видом абсолютного материализма. Мы здесь со всей отчетливостью видим, как Линьков разлагает саму объективность коммунистической идеологии — само «бытие», саму «материю», саму утопленность мышления аудитории и эпохи во внешней предметности объекта он разрушает и возвращает для мышления, для духа, для субъективности. Линьков здесь совершает великое — он возвращает мышление себе самому, он здесь возвращает русской культуре утерянное понятие христианского бога, но этот христианский абсолют уже возвращен не как чувственно-случайное представление, а как абсолютное, в себе самом необходимо определенное мышление.

Историки, наверняка, скажут, что это — искажение фактов, что в действительности Энгельс никогда не имел в виду ничего подобного. Зачем же приписывать Энгельсу всю гегельянскую точку зрения в то время как он был «гегельянцем» лишь на сотую долю процента? Верно. Только на сотую или даже меньше. Но ведь, сколь бы ни была формальна связь Энгельса с Гегелем, она ведь все же была? Ведь говорит Энгельс о необходимости диалектики? Что ж из того, что сам Энгельс не в состоянии понять в чем истинность диалектики. Для нас важно, что он хотя бы формально стал на точку зрения философии, как диалектического процесса мысли. Для Линькова этого ничтожного тождества между Гегелем и марксизмом оказалось достаточно для того, чтобы, «схватившись за палец», втянуть в марксизм всего Гегеля, начать разрушать формализм и эмпиризм марксистской философии изнутри ее самой. Марксизм утвердился, схватившись за диалектику, использовал ее внешне, для своих утилитарных целей. Но диалектика есть всеобщая истина. Всеобщую истину же нельзя использовать.

Напротив она сама использует все и вся. Поэтому не марксизм использовал диалектику, а диалектика использовала марксизм для того, чтобы утвердиться в истории сначала формально-догматически, всецело объективно. Но когда мышление уже окрепло в себе самом, в своей субъективности, то именно диалектика и умертвила эмпиризм и догматизм самой марксистской философии.

Другим существенным спекулятивным элементом, который мы находим в монографии Линькова является утверждение принципа спекулятивного монизма в истории философии. Марксизм, как мы знаем, также претендовал на монизм в собственно философии, а также и в истории. Самой этой своей претензией марксизм также обязан Гегелю. Марксистский монизм, однако, был скрытой формой дуализма. Монистичность имела характер непосредственной веры в единство знания. Единство знания представлялось как «познание» антагонизма между «классами», «производительными силами», «производственными отношениями» и т. д. Всему этому конгломерату представлений волюнтаристически приписывался «диалектический характер», и получался «монизм». В действительности монизма быть не могло, так как исходная метафизическая предпосылка марксизма была предпосылкой опытного сознания. Последнее же всегда исходит из различности предмета и мышления. Этот дуализм, таким образом, всегда присутствовал в марксизме. Но на поверхности утверждалось в идеологизированной форме верное, заимствованное из Гегеля, требование о необходимости философского монизма. Линьков превращает это всецело формальное требование, это вульгарное представление в истинное, спекулятивное требование: «философия должна быть не эклектическим соединением различных положений, а единым целым, в котором все положения связаны внутренней необходимостью»¹.

Утвердившись на необходимости догмата об основном

¹ Линьков Е.С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. С.15.

вопросе философии как самом предмете философии, который есть «отношение мышления к бытию» (в книге Линьков не посмел напасть на союз «к»), он утверждает положение о том, что истинная форма предмета философии как отношения мышления и бытия не дана непосредственно в начале историко-философского процесса, а есть его результат. Сам историко-философский процесс есть развитие противоречия в этом отношении: «Это противоречие между мышлением и бытием разрешается всей историей философии... История философии... представляет собой становление основного вопроса философии в ряде случайных моментов, которые являются формой необходимого движения от абстрактного к конкретному». Единый предмет философии Линьков называет «всеобщим принципом», который в истории выступает по видимости как история различных принципов, но «принцип философии один, как и сама философия, которая является лишь развитием этого принципа в своем исследовании отношения мышления к бытию. То, что в истории философии выступает в качестве принципов определенных систем, является не принципами, а лишь различными категориями, моментами развития единого принципа». По отношению к философии Шеллинга этим случайным моментом необходимого в себе самом единого предмета философии является «конкретное тождество субъекта и объекта»¹.

Как видим, внешне декларируя верность марксизму, Линьков в действительности выходит к спекулятивному предмету философии как таковому и в дальнейшем впускается в рассмотрение собственной диалектики всеобщего мышления в самом мышлении на примере философии Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. В монографии он так и оставляет свою позицию в тени «диалектического материализма», присоединяясь к высказываниям о диалектике Энгельса, Маркса, Ленина: «Диалектика, — цитирует Линьков в заключении монографии ленинские “Философские тетради”, —

¹ Линьков Е.С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. С.4–5.

² Там же. С. 109

и есть теория познания (Гегеля и) марксизма: вот на какую “сторону” дела (это не “сторона” дела, а суть дела) не обратил внимания Плеханов, не говоря уже о других марксистах»².

В более поздней, журнальной статье (1984) Линьков все еще пользуется авторитетом Энгельса, но позиция свободного в себе самом, умозрительного мышления, различившего себя от опытного принципа марксистской философии, уже заявлена более резко.

Спекулятивный предмет философии в статье им определен, как «всеобщая диалектика отношения мышления и бытия».

Основной пафос статьи направлен на различение философского понимания предмета философии от позитивного его понимания, которое фактически было утверждено в рамках «диамата» и «истмата», и утверждение в качестве истинной и необходимой логической формы философии диалектики абсолютного идеализма Гегеля. Линьков уже не говорит о том, что результатом всей истории философии является «диалектический материализм», но определяет саму философию Гегеля как логическую, необходимую форму бытия философского предмета, в противоположность историческим, случайным его формам: «Диалектика Гегеля... выступает поворотным пунктом философии и единственной предпосылкой дальнейшего развития диалектики вообще... Это открытие всеобщей диалектики... подготовившее переворот в понимании предмета философии, которая обобщала результаты наук о природе и истории, было не случайностью, а необходимым результатом исторического развития философии. Вместе с этим открытием завершается существование философии природы и философии истории («диамата» и «истмата» — О.С.). При непонимании необходимого предмета философии обе эти формы могут возрождаться, но они не являются формами философии, а входят в положительную науку... Возрождение этих форм означает, что еще не достигнута ступень всеобщей диалектики Гегеля»¹.

¹ Линьков Е.С. Всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля // Вестник ЛГУ. 1984. № 11. С. 43.

Линьков еще пользуется авторитетом Энгельса, ссылаясь на его цитату: «За философией, изгнанной из природы и из истории, остается, таким образом, еще только царство чистой мысли, поскольку оно еще остается: учение о законах самого процесса мышления, логика и диалектика». Но заканчивается статья уже всецело «открытым» текстом: «Абсолютное есть противоречащее себе единство субъекта и объекта, мышления и бытия. Историческое развитие диалектики субъекта и объекта, мышления и бытия завершено. Это завершение исторической формы развития предмета философии отмечает Гегель: “Тем самым прежде (на пути к истине) для себя сущие определения, как некоторое субъективное и объективное, или же мышление и бытие, или понятие и реальность, как бы они ни были определены в каком-либо отношении, теперь в их истине, т.е. в их единстве, низведены до форм”. Начинается логическая форма истины, логическое познание всеобщего единства субъекта и объекта, мышления и бытия. Но эта диалектика конкретного в себе самом всеобщего, понятого как абсолютная идея и выраженного в логической форме, и есть всеобщая диалектика Гегеля»¹.

На цитированной выше фразе Энгельса пытались основать свои соображения еще А. Зиновьев и Э. Ильенков². Таким образом, и они пытались использовать момент тождества марксизма с философией Гегеля и возвести догматизированное положение Энгельса к свободной форме. Однако им не удалось выйти за форму представления. Логике, на которой настаивал Энгельс, они взяли в энгельсовском же смысле как противоположную чувственной данности предмета. Заговорили поэтому о необходимости для философии быть гносеологией. Но философия не есть ни гносеология, ни онтология. Это есть в себе самом необходимо определенное движение абсолютного содержания. Мышление Зиновьева, Ильенкова, Мамардашвили так и не выходит ко всеобщей форме необходимой

¹ Линьков Е.С. Всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля // Вестник ЛГУ. 1984. № 11. С. 49.

² См. ранее цитированную нами статью И. Яхота Подавление философии в СССР // Вопросы философии. 1991. № 9.

определенности предмета. Они возрождают свободную субъективность, но эта последняя у них еще абстрактна, так как определена не в себе самой и не может поэтому дать тождества со своей собственной объективностью. Здесь же мы видим совсем определенно, как Линьков возрождает свободную субъективность из самой объективности догматов, добиваясь тем самым их высшего единства. Позиция философии возводится Линьковым к своей самой свободной форме. Дуализм опытного сознания и представления у него преодолен через понимание мышления как абсолютного и в себе самом необходимо определенного.

Позднее в лекциях Линьков уже позволял себе маркировать свою позицию более открыто, утверждая, например, что место Гегеля в историческом развитии философии является таковым, что претендовать на него не может «никто ни из его предшественников, ни из его последователей, — и это определено тем, что его философия представляет из себя, от начала и до конца, диалектику во всей ее системности и диалектический метод»¹. Или: «Произошло так в развитии философии после смерти Гегеля, что не только в различных странах мира, но и в нашем отечестве философия абсолютно была истреблена и отсутствует по сей день»².

Подобными заявлениями, однако, Линьков никогда не спекулировал и всегда старался показать достоинства и необходимость для философии быть абсолютным идеализмом через развитие самого предмета. К сожалению здесь мы не можем рассматривать в подробностях все достоинства способа мысли Линькова, саму определенность философского содержания, которое ему удалось развить. Последнее должно послужить предметом написания отдельной работы. Сообщим здесь только, что в соответствии с учебной программой в ходе изучения «Истории немецкой классической философии» им

¹ Линков Евгени. Философията на Хегел. Лекция, изнесена в Санкт-Петербургския университет на 17.03.1987 г. // Философски алтернативи. 1995. № 5. С. 73.

² Линьков Е.С. Лекция от 19. 05. 1989. Запись А. Ерофеева. Рукопись. С.1.

рассматривались отдельно философия Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Этот курс лекций он повторял каждый год в течение многих лет. В рамках основной дисциплины философия Гегеля им бралась обязательно со своей систематической стороны, т.е., на основе «Энциклопедии философских наук», где все время уходило на рассмотрение «Науки Логики». Другим частям «Энциклопедии» посвящались так называемые «спекурсы». В их рамках были рассмотрены: «Философия природы», «Философия духа». В «спекурс» также были вынесены «Феноменология духа» и «Философия права». Основным достоинством всех лекций Линькова¹ являлось то, что все они были не позитивным ознакомлением слушателей с мнением Гегеля, а утверждением данного взгляда на природу, дух или право, как всеобще необходимого, обусловленного научным развитием самого логического содержания философского предмета. Иными словами, Линьков формировал такой взгляд на философию, где она была не некой субъективной «оригинальной интерпретацией», а познанием всеобщей и необходимой истины. Он сам был «зажжен», и ему удавалось зажечь других убеждением, что человек может и должен знать истину и истинное. Эта истина была определяема как всеобщий разум, схватываемый христианством в представлении о боге, но который доступен во всей своей чистоте и величии только философскому спекулятивно-диалектическому мышлению. Это было тотальное освобождение от идеологии марксизма, при этом освобождение не посредством возвращения русского духа на те позиции христианской религии, которыми Россия владела в докоммунистический (субъективный) период, а освобождение посредством возвышения русского духа на позиции чистого

¹ О внешнем своеобразии лекторской манеры Линькова см.: Сумин О.Ю. За едно малко известно явление във философски живот на съветска и пост-съветска Русия, чието значение изглежда небезинтересно. Предговор към интервюто с Евгени С. Линков и откъс от неговата лекция «философията на Хегел» // Философски алтернативи. 1995. № 5. С. 70-73. См. также: Авксентьевский И.И. Alma mater // Режим доступа в Интернет: [<http://www.journal.spbu.ru/2000/28/12.html>].

философского разума, достигаемого через разложение самой внешности (объективности) идеологии. Это был триумф абсолютной идеи в ее философской чистоте.

1.3.3. Влияние Линькова

Очень скоро величие абсолютной свободы, содержащееся в духе линьковских лекций, было почувствовано частью наиболее подготовленной аудитории. Лекции Линькова стали известными и имели постоянный и многолетний успех. Усилиями части слушателей (Е. Качуров, А. Ерофеев, С. Пушкин, В. Макаров и др.) была создана традиция их магнитофонной записи с последующим прослушиванием заново. Вскоре магнитофонные записи стали переноситься на бумагу. Большую работу в этом направлении проделал Александр Ерофеев. Лекции, им отредактированные, на мой взгляд, являются наилучшими¹.

После систематического посещения лекций Линькова и взаимного общения часть слушателей, как правило, всецело освобождалось от идеологических шор и становилась сознательными «гегельянами», обращаясь к чтению работ Гегеля. Для большей части слушателей увлечение Линьковым и Гегелем имело преходящий характер. Заплатив дань общему настроению, ознакомившись с работами Гегеля и не найдя в них того, что они искали, многие отдавали затем свои симпатии чему-то другому, как, например, Л. Юрченков, Г. Шабунин. Часть «гегельянцев» становилась сторонниками русской религиозной философии. К числу представителей этого направления нужно отнести Д. Бурлаку и сформировавшийся возле него круг единомышленников, которые создали Русский Христианский гуманитарный институт. Сойдя с точки зрения необходимо-логического определения абсолютного к случайности религиозного представления, они тем не менее сохранили известный философский пафос и вкус. Само создание ими РХГИ, несомненно, до значительной степени обусловлено той энергией

¹ Большой магнитофонный архив лекций Линькова хранился у Владимира Макарова. Часть этих записей была напечатана и переведена в электронный формат. Значительный архив лекций накопился у уже упомянутого создателя сайта www.vispir.narod.ru Виктора Карамышева.

чистого философского духа, которая была в них пробуждена Линьковым, но проявилась как отталкивание от него. Со всей уверенностью могу сказать, что, например, Д. Бурлака и А. Лебедев достаточно много времени потратили на изучение Гегеля. На последних значительное влияние оказал А. Маилов, который также достаточно хорошо знал Гегеля, хотя и чисто рассудочно (логику Гегеля он вполне серьезно называл «сеткой категорий»).

Другими известными мне выпускниками философского факультета ЛГУ, пережившими влияние Линькова и Гегеля, были: Б. Руфеев, В. Камнев, В. Голбан, Л. Буряк, Л. Потапенко, Цветина Рачева, Елена Стецко, Ирина Бессолова, Владимир Макаров, Константин Калашник, Александр Ерофеев, Игорь Авксентьевский, Евгений Качуров, Сергей Пушкин, К. Ракин, С. Рымарь, В. Богданов. Дипломные работы всех названных стоят под очевидным влиянием философии Гегеля. Последующая эволюция многих из них показывает, что влияние Линькова было серьезным и непреходящим.

Из более раннего выпуска: Л. Буряк, В. Камнев, В. Голбан, Л. Потапенко — я могу проследить последующее влияние идей Линькова только у В. Камнева. К сожалению, мне не удалось наблюдать приложение, на мой взгляд, бесспорно выдающихся лекторских способностей Камнева в деле изложения абсолютно-идеалистических взглядов, если не считать патетического изложения «Феноменологии духа» португальскому аспиранту Антонио Ногейра, случайным свидетелем которого я был в 1989г. Мне неизвестны также его печатные работы и диссертация, которая имела наименование «Русская идея». Поэтому здесь мы можем отметить только недавно предпринятое переиздание работ Гегеля в серии «Слово о сущем», которое, несомненно, до значительной степени является заслугой В. Камнева, и эта его деятельность, бесспорно, также во многом (если не во всем) вызвана к жизни пафосом деятельности Линькова.

Серьезно работал над трудами Гегеля, насколько я могу

судить, Л. Буряк, плоды деятельности которого мне неизвестны. Его дипломная работа была посвящена «Философии природы».

Влияние Гегеля на А. Ерофеева, помимо совершенной им редакции лекций Линькова, отражено в его публикации: «Антропологический принцип Н.Г. Чернышевского»¹.

Последовательно проводит историко-философскую позицию абсолютного идеализма В. Макаров в своей дипломной работе «Проблема опыта в учении Гегеля о сознании» (СПб., 1992) и в кандидатской диссертации, посвященной проблемам «Философии права». В настоящее время его интересы сосредоточились на прослеживании генезиса философско-исторической точки зрения в немецкой философии². Эта статья посвящена исключительно взглядам на историю Канта и Фихте, но, к сожалению, никак не затрагивает философско-исторические взгляды Гегеля, которые являются несравнимо более важными для современных философско-исторических воззрений.

В. Макаров активно участвует в деятельности «Санкт-Петербургского общества классической немецкой философии», о котором можно сказать, что оно объединило вокруг себя значительную часть бывших слушателей лекций Линькова. Почти все члены этого общества своими работами стараются сохранить и продолжить начатое Линьковым³.

Особо следует отметить деятельность Цветины Рачевой (Болгария). Ее дипломная работа была посвящена философии Канта. После окончания ЛГУ, вернувшись в Болгарию, она несколько лет преподает философию в Габровской Апрельевской

¹ См.: Макаров В.В. Становление научной формы философии истории в немецком идеализме (Кант, Фихте) // Credo new. Теоретический журнал. 2004. № 2 (38). Режим доступа в Интернет: [http://www.orenburg.ru/culture/credo/02_2004/3.html].

² См. на сайте общества: <http://philosophiya.ru/home/idealism.philosophiya.ru/index.html> список публикаций А. Муравьева, Д. Масленникова, А. Пестова, И. Фокина и других членов общества.

³ См., наприм.: Ива Дичева. Съдбата на Сократ; Милена Кирева. За выпрешните чувства и чувстващата душа // Денница. 1992. С. 107—129.

гимназии, где ей удается в опоре на Линькова и Гегеля привить своим ученикам определенный вкус к философии. Эти плоды ее духовного влияния мы можем проследить в публикациях ее учеников, помещенных в издаваемом Апрельской гимназией гуманитарном сборнике «Денница»¹.

Подготовленные Цветиной Рачевой ученики неоднократно становились победителями Национальной философской олимпиады. Ее преподавательская деятельность была отмечена в газете «Философский вестник». Ц. Рачева перевела с французского и опубликовала «Введение к Лекциям Гегеля Александра Кожева»².

Перевод на болгарский язык вышеупомянутой лекции Линькова от 17.03.1997 г. «Философията на Хегел», также принадлежит ей. Ц. Рачева приняла активное участие в подготовке и издании книги «Хегел и абсолютната идея в Русия и България», в которой помимо переводов ей принадлежит статья «Спекулятивный метод»³, в которой цитируется и Е. Линьков. Несколько лет Цветина Рачева преподавала философию в университете Велико Тырново, а с 2000 г. она работает на философском факультете Софийского университета. Защищенная ею диссертация была посвящена теме «Анализ логического отношения между спекулятивным методом Гегеля и феноменологическим методом Гуссерля». Более года она специализировалась в Париже по теме «Антропологические и феноменологические интерпретации А. Кожевым гегелевской феноменологии духа». Не будет преувеличением сказать, что в ее лице мы имеем пример воздействия духа абсолютно-идеалистической философии, пробужденного деятельностью Линькова, на современную болгарскую философию.

Выше мы отметили общекультурное, историческое влияние Линькова. Теперь мы должны рассмотреть те плоды этого влияния, которые приобрели самостоятельный творческий

¹ Цветина Рачева. Увод към лекциите на Хегел от Ал. Кожев // Денница. 1995. С. 134—138.

² См. Рачева Цветина. Спекулятивният метод // Хегел и абсолютната идея в Русия и България. С. 397—414.

характер. Этот последний мы находим у Е. Качурова и И. Авксентьевского. Однако, прежде чем мы это сделаем, мы должны рассмотреть другую фигуру, также оказавшую влияние на молодое философское поколение, — А.А. Ермичева

1.3.4. А.А. Ермичев

В начале этой главы необходимо отметить, что Линькову удалось развить свою деятельность только благодаря тому, что он оказался в определенном профессиональном и духовном окружении. Хотя основная масса его коллег совершенно не разделяла той точки зрения, которую он пытался утверждать, тем не менее к моменту его выступления на факультете утвердилось поколение, которое уже не было догматично и развило способность уважать чужую точку зрения, даже если она различалась от официальной или собственной. К числу представителей этого поколения нужно отнести прежде всего Ю.В. Перова, у которого теоретические достоинства счастливым для факультета образом сочетались с талантом администратора, что в этот период было чрезвычайно ценным и редким явлением. В качестве коллеги, а затем руководителя кафедры истории философии и декана факультета, Перов, насколько я могу судить, сделал очень много для воцарения на факультете нормальной академической атмосферы. В этом качестве он оказывал большую поддержку и Линькову. К представителям этого поколения нужно отнести также: Сергеева, Савельева, Пигрова, Бродского, Кобзаря, Слинина, а также некоторых других. Все из названных (и неназванных) представителей факультета, каждый по-своему, стремились преодолеть овнешненность философской идеи, которую они застали, придя в университет. Здесь мы, однако, не можем входить в подробное рассмотрение их деятельности. К числу указанных выше преподавателей университета принадлежал и А. Ермичев, который сыграл свою существенную роль в духовном развитии той группы молодых выпускников философского факультета, которые сознательно ставили себя в связь с духовным направлением, развиваемым Линьковым.

Имя А.А. Ермичева, особенно в последнее время, стало

широко известно в кругу специалистов, занимающихся историей русской философии. Эта последняя была основным предметом писательской и преподавательской деятельности Ермичева и ранее. Освобождение субъективности от объективизма марксистской идеологии в лице Ермичева, таким образом, шло через сознательное восстановление религиозной субъективности мыслителей прошлого века, объединенных определением «мыслители Русского религиозного ренессанса». Выражением свободы духа Ермичева является, во-первых, то, что он занимался этой ветвью русской мысли задолго до того, как это стало официально приемлемо и модно. Если к началу 90-х годов уже всякий второй был поклонником Бердяева и Струве, то Ермичев пришел к этому направлению задолго до этого и вопреки официальным на него запретам.

Ермичев являлся выразителем того духовного направления, которое находилось в сознательном теоретическом и историческом противоречии с направлением, утверждаемым Линьковым. Заслугой Ермичева поэтому явилось то, что ему удалось, оставаясь субъективно в рамках русской религиозной философии, примирить последнюю с абсолютно-идеалистическим направлением. Это ему удалось сделать как в теоретическом плане, так и на уровне личных контактов, бескорыстной академическо-научной помощи не только тем, кто сознательно связывал свои духовные интересы с русской религиозной философией, но и тем, кто сознательно не отождествлял себя с последней. Мышление Ермичева, таким образом, оказалось также различено, от русской религиозной мысли. Традиция русского религиозного ренессанса воспринималась им не непосредственно, а также через призму того идейного опосредования, которое совершилось в истории русского коммунизма. Благодаря этому, восприятие Ермичевым религиозной составляющей русской мысли оказалось объективно научно-выдержанным и лишенным отталкивающего чувственного характера. Его деятельность явилась объективно способствующей тому, что даже те, кто духовно был ангажирован идеей немецкой философии, испытывали

потребность воспринять в себя и традицию русской религиозной мысли, но уже не односторонне непосредственно, а научно-теоретически. Удивительно, но факт, что наибольшее количество последователей Линькова находились в самых близких личных и академических контактах именно с Ермичевым. Именно ему доверяли они свои соображения и сомнения, пытались оппонировать в его лице с русской религиозной мыслью. И Ермичев всех выслушивал, помогал в поисках литературы и даже максимально способствовал публикации взглядов сторонников «линьковского направления». Самая крупная «прогегелевская» статья И. Авксентьевского, которую мы рассмотрим ниже, увидела свет исключительно благодаря усилиям Ермичева.

Помимо интенсивной преподавательской деятельности, во время которой Ермичев на протяжении многих лет давал максимально объективную картину развития русского духа, широкого участия во внеакадемических культурных мероприятиях, он развил и широкую научно-писательскую деятельность. Ему принадлежит большое количество газетных и журнальных статей об истории русской, преимущественно идеалистической, философии¹, в начале 90-х он издал «Антологию русской философии». Но с особой тщательностью Ермичев отнесся к реабилитации имени и творчества Н.А. Бердяева. Последний был его любимым автором. В 1991 г. Ермичев подготовил к изданию знаменитую философскую автобиографию Бердяева «Самопознание», дополненную главой из книги «Смысл истории» и статьей «Проблема человека», которым предпослал свою статью о творчестве и значении Бердяева². На этом его «бердяевиана», однако, не закончилась. В 1993—1994 годах Ермичев, благодаря также инициативе и

¹ См., например: Ермичев А.А. Степун-философ // Ступени. Философский журнал. 1991. № 2. С. 65-74; Он же. Борис Валентинович Яковенко // Ступени. Философский журнал. 1991. № 3. С. 106-114; Он же. Руският духовен ренесанс // Философски алтернативи. 1995. № 3. С. 46-49 и др.

² Ермичев А.А. Долгий путь к идеалу // Бердяев Н.А. Самопознание. Л., 1991.

³ Н.А.Бердяев: pro et contra. Антология. СПб.: Изд. РХГИ, 1994.

поддержке упомянутого нами выше Д. Бурлаки, подготовил совершенно уникальное издание — сборник материалов о Бердяеве «Н.А.Бердяев: pro et contra»³, написанный его современниками. Эта «энциклопедия» о Бердяеве положила начало серии «Русский путь», по которому пошел Русский христианский гуманитарный институт. И, как видим, у истоков этого пути стоял Ермичев¹.

Этому сборнику статей Ермичев также предпослал статью, во второй части которой дал свое понимание всего явления русского религиозного ренессанса в целом, которое он развил также и в статье, опубликованной в болгарском журнале. Основной мыслью Ермичева являлось положение, что религиозный ренессанс был «мыслимой альтернативой русскому коммунизму». Значение последнего определялось Ермичевым не только тем, что он определялся «через свое иное» (коммунизм), давал его критику, но и тем, что имел свое собственное духовное содержание.

Поскольку, однако, в период написания этой статьи в бывшей советской философии уже все поголовно стали «бердяевцами» и любили теперь русскую религиозную мысль также самозабвенно, как ранее Чернышевского и Писарева, то Ермичев уже испытывает необходимость подчеркнуть большую дозу случайности в облике «ренессансников». «Во многом, — говорит Ермичев, — это была “оранжерейная” культура, “ренессанс” не состоялся». Именно в этом пункте Ермичев опирается на Бердяева, который сам, принадлежа этому явлению, тем не менее видел эту его случайность: «В этом движении эстетическое начало преобладало над этическим

¹ То, что этот путь является русским, бесспорно. На мой взгляд, однако, это только часть русского пути. Этот та часть пути, вехи по которому были расставлены еще до эпохи коммунизма. Но теперь мы должны не прятаться за авторитет Бердяева и Франка, а сами определять свой путь, с учетом того обстоятельства, что Россия семьдесят лет не стояла на месте. Мы должны, поэтому сообразуясь со старыми «вехами», расставить и новые. Только тогда можно будет говорить о целостном «русском пути».

² Ермичев А.А. Я всегда был ничьим человеком...// Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. С. 20—21.

и социальным...»².

Как видим, здесь Ермичев совершенно отчетливо выражает субъективный характер русской религиозной культуры и вместе с Бердяевым требует для России объективной (этической) стороны¹.

Эту последнюю сам Ермичев субъективно не стремился находить в коммунистической эпохе, так как не считал философскую идею, выраженную Гегелем, исчерпывающей для разума и потому не считал необходимыми и ее определения ни в коммунизме, ни в дворянской культуре. Но объективно Ермичев, во-первых, ничем не препятствовал утверждению этого взгляда, а, во-вторых, он сам был этим этическим началом, которое сочетало в себе и субъективность религиозной идеи, и объективность философской идеи, положенной коммунизмом.

Значение фигуры Ермичева, таким образом, состоит в том, что он способствовал возрождению русской религиозной идеи таким образом, что это возрождение оказалось не вытесняющим результаты развития философской идеи, а органически его дополняющим. Если в этот период вчерашние «диаматчики» извлекали теперь дивиденды из духа тех мыслителей, в чей адрес еще вчера сыпали хулы, то Ермичев в этой ситуации остался внешне спокойным. Он не бросился «пожинать лавры», ибо «наступило его время», а даже, напротив, ему претило видеть и слушать вместо вчерашних панегириков Марксу-Энгельсу панегирики Бердяеву.

Ермичев, таким образом, «возродил» русский религиозный ренессанс максимально разумным образом и этим самым дал сознанию недостающий момент христианской субъективности.

¹ Похожую точку зрения в отношении русского религиозного ренессанса занял и К. Пигров. Он с грустью констатирует, что этот «запретный плод», казавшийся столь сладким, став доступным, в действительности не насытил сегодняшний голод духа. Он говорит о необходимости дистанции (т.е. опосредования) для понимания этого явления. Отмечает недостаточную духовную определенность (субъективность) этой эпохи, «амбивалентность» — «дневной» и «ночной»: Флоренский и Соловьев и т.д. См. Константин Пигров. Ренессанс на руския ренессанс, или вторият опит // Философски алтернативи. 1995. № 3. С. 52—54.

И возрождение этой религиозной субъективности шло так, что оно не превращалось в объективность. Ермичев, таким образом, спас определенную часть учащейся молодежи от ненужного и одностороннего увлечения результатами религиозного ренессанса. Он «вернул» обратно в Россию «философский пароход», на котором в 1922 году была отправлена в изгнание лучшая часть философской интеллигенции того времени. И вернул этот «религиозно-философский пароход» таким образом, что он у него превратился уже более в «философско-религиозный».

Я не случайно несколько раз упомянул этот образ возвращения «философского парохода». Дело в том, что Ермичев оказался непосредственным образом связанным с физическим возвращением «последнего могиканина» русского религиозного ренессанса Н. Полторацким. Полторацкий, как известно, был самым видным и самым интеллигентным хранителем ценностей русской религиозной философии. Родившись в России, уехал из нее еще ребенком и всю жизнь жил ее интересами, находясь в вынужденной с ней разлуке. Благодаря личной инициативе А. Ермичева, Полторацкий в 1990г. впервые приехал на свою родину, которой он посвятил все свои творческие силы. В Санкт-Петербургском университете Полторацкий собрал большую аудиторию, перед которой на чистейшем современном русском языке, без малейшего американского акцента свободно прочел лекцию о творчестве И. Ильина, давшего, как мы уже отмечали, самую видную работу о Гегеле в рамках религиозной мысли.

Суть этого события, однако, не только в символизме темы этой лекции, а в том, что этот первый после отъезда в детском возрасте приезд в Россию стал для Полторацкого последним. Через несколько дней он неожиданно скончался от сердечного приступа в номере одной из ленинградских гостиниц.

А. Ермичев был потрясен смертью этого человека и испытывал большой комплекс вины, считая себя частичной причиной случившегося — не только потому, что приезд Полторацкого состоялся по его инициативе, но и потому, что

накануне смерти Ермичев и Полторацкий посетили Исаакиевский собор, где поднялись на колокольню, что, по мнению Ермичева, могло быть частичной причиной ухудшения состояния Полторацкого.

Это драматическое событие имеет, на мой взгляд, символическое значение само по себе. Я не думаю, что причиной смерти Полторацкого был Исаакиевский собор или что-нибудь в этом роде. Я почти уверен, что душа Полторацкого, оказавшись непосредственно на земле той страны, которой он посвятил все свои силы, вопреки вынужденному пребыванию на чужбине, нашла свое естественное успокоение. Несомненно, что это противоречие, — служить России, быть русским по духу и не иметь возможности непосредственно участвовать в ее культурной жизни, хотя бы раз ступить на ее землю, — мучало его и было тем движущим противоречием, которое он стремился разрешить вопреки судьбе своим творчеством, но которое, наверняка, мечтал разрешить и практически. По свидетельству Ермичева, он был очень впечатлен многолюдностью публики, которую собрали его выступления, известностью его творчества среди интеллигенции, в то время как на Западе его имя было известно только узкому кругу специалистов. Несомненно, что мечта непосредственно соединиться с Россией поддерживала и физические силы его организма и, когда она сбылась, дух Полторацкого нашел свое индивидуальное, но вместе с тем и провиденциальное завершение. Это, с позволения сказать, — очень красивая смерть, достичь которой суждено только избранным.

Символизм этого ухода из жизни Н.П. Полторацкого состоит в том, что вместе с этим самым светлым хранителем ценностей дворянской России как бы успокоилась и сама душа всей эпохи «Русского религиозного ренессанса». Тот раскол, в который была поставлена русская культура развитием идеи, теперь оказался преодолен не только теоретически, но и практически. Душа Полторацкого успокоилась едва ли не напротив того места, откуда в 1922 году отплыл пароход «Пруссия». Русский дух сам нанес себе эту мучительную рану, которая кровоточила

семьдесят лет, и теперь он сам же залечил ее. Полторацкий нашел в себе силы простить все несправедливые обиды, которые нанесла Россия цвету своей культуры, а современная Россия — в лице Ермичева — нашла в себе силы прочувствовать всю глубину того страдания, в которое они были поставлены. Думаю, что в лице Н. Полторацкого и А. Ермичева русская культура нашла таких представителей, которые достойно закрыли эту трагическую страницу русской истории отчасти трагическим же (так и должно быть) образом.

1.3.5. Е. Качуров, И. Авксентьевский и философия истории коммунистического периода

Теперь мы должны обратиться к деятельности более молодого поколения выпускников Санкт-Петербургского университета, которые восприняли в себя оба указанных принципа — и субъективный принцип духа религиозной мысли прошлого века, представленный А. Ермичевым, и дух философской идеи освободившийся от объективности коммунистической идеологии, представленный Е. Линьковым.

В лице И. Авксентьевского, и прежде всего Е. Качурова, мы имеем дело не просто с влиянием на них Ермичева, Линькова или Гегеля, но с дальнейшим необходимым развитием русского философского мышления. Это развитие состояло в том, что они, усвоив абсолютно-идеалистический метод, стали творчески реализовывать его на современном философском и историческом материале. В результате этого возник опыт построения философии всемирной истории, в которой и коммунистический период рассматривался как необходимый момент.

Для русского духа это была первая и единственная попытка рассмотреть всемирную историю, исходя из принципа философии абсолютного идеализма. До этого только П. Чаадаев приблизился к философскому рассмотрению всемирной и русской истории, но его спекулятивный принцип был еще недостаточно прояснен в нем самом. При всем наличии у Чаадаева философских черт его принцип был еще заражен

непосредственностью религиозного чувства. Философско-исторический взгляд Чаадаева поэтому был в значительной степени религиозной философией истории, а не философской философией истории. Чаадаев рассмотрел историю как развитие религиозной, а не философской идеи. Это объяснялось тем, что философский разум на русской почве еще не существовал в своей необходимой философской чистоте в силу своей объективной неразвитости. Он только мелькнул этой необходимостью в раннем творчестве Бакунина и его друзей. И совершенно замечательным и необходимым нужно считать то обстоятельство, что, как только в лице Линькова русское сознание поднимается на точку зрения философского разума в его собственной необходимой определенности, почти мгновенно русское мышление находит разум в его чистоте во всей всемирной истории вообще и в русской в частности.

Итак, Качуров и Авксентьевский кладут начало построения подлинной философии всемирной истории. Естественно, что исходным пунктом для них является философия Гегеля. Однако в этом построении Качуров и Авксентьевский превосходят философию истории самого Гегеля тем, что ставят в необходимую связь с последней события всемирной истории, совершившиеся уже после смерти автора «Энциклопедии философских наук».

Примерно начиная с 1987 г. по 1988 г., Евгений Качуров, посещавший лекции Линькова и занимающийся Гегелем еще с 1984 г., начал развивать взгляд (первоначально в устной форме), согласно которому марксистская философия и вся коммунистическая история определялись, как имеющие в себе разумный принцип. Этой своей точкой зрения Качуров вошел в резкое противоречие с тем общим умонастроением, которое начало овладевать факультетом, да и всей страной к концу восьмидесятых. Только что начался процесс официальной реабилитации русской религиозной мысли. На свет были извлечены «Вехи» и вся критика марксизма и коммунизма религиозной мыслью. Коммунизм и коммунистическая философия буквально на глазах превращались в мальчика для

битья, и все вокруг старались не отстать друг от друга. Бывшие преподаватели марксистско-ленинской философии уже строили планы перехода на кафедру русской философии, специалисты по истории русской материалистической философии подумывали об изучении Соловьева, Франка и Булгакова. Насмехаться над примитивной философией марксизма-ленинизма становилось признаком хорошего философского вкуса. Упомянуть в кругу старшекурсников «Философские тетради» Ленина без иронии в голосе было равносильно расписке в своей философской несостоятельности. И вот, в этом состоянии общего отхода от марксизма, когда уже не только избранным, но и большинству становилось ясным, что «материалистической диалектики» не существует, Качуров вдруг заявил о необходимости марксизма для русской истории и философии вообще. Вскоре к нему присоединился Игорь Авксентьевский. Весной 1989 г. на одной из факультетских конференций оба выступили с докладами, основной мыслью которых был воспринятый через Гегеля тезис (см. предисловие к «Феноменологии духа») о том, что философия развивалась вплоть до двадцатого века исключительно в эзотерической форме. Но настало время ее эзотерического существования. Марксистская философия и связанный с нею период коммунистической истории и были периодом эзотеризации философии¹.

Один из слушателей, считавшийся «гегельянцем», неоднократно задавал докладчикам вопрос: является ли марксизм философией в строгом смысле этого слова (надо понимать — с гегелевской точки зрения, т.е. был ли ясен марксизму истинный спекулятивный предмет философии)? На этот вопрос докладчики дали несколько туманный ответ, который сводился к тому, что марксизм, конечно, не был философией в строгом смысле слова, но он был необходимым для философии явлением!

И. Авксентьевский был первым, кто сумел проникнуться

¹ Магнитофонная запись обеих докладов до последнего времени хранилась у Александра Ерофеева. К сожалению, во время написания этой работы я не располагал ею и воспроизвожу основной пафос докладов по памяти.

необходимостью высказываемого Качуровым требования понимать коммунизм как связанное с философией явление и высказать его печатно. Свои соображения по этому вопросу он развил уже в небольшом сообщении, опубликованном в 1989 г. в упомянутом сборнике «Философия и духовная жизнь общества». Но более полно свою точку зрения он изложил уже после окончания университета в статье «Россия на кресте» («Логос», СПбГУ, 1992.).

Исходя как из теоретической предпосылки из логики Гегеля, Авксентьевский попытался раскрыть Логос всей всемирной истории, включая и коммунистический период. Однако, поскольку сама логическая определенность у него не вышла из области представления, то и всеобщий Логос всемирной истории был им выражен недостаточно четко.

И. Авксентьевский исходил из предпосылки, что «история есть овнешненная идея». Цель истории — «снять внешность идеи», т.е. познать ее. Тем самым преодолевается сама история. Как же познается идея, «снимается история» народами — «субъектами истории»? «Подобной формой знания являлась религия. Однако религия не преодолела историю. Для понимания этого факта мы должны рассмотреть специфику постижения абсолюта в религии. Дух, с одной стороны, постигает вневременное начало сущего: постигает себя в понятии «Бог». С другой стороны, Бог в религии не определяется через самого себя, и раскрытие содержания Бога становится представлением, овнешнением его. Для религиозного сознания вневременное постигается только через то, что во времени. Бог, будучи бесконечным Логосом, открывается человеку через конечный образ... Религиозное сознание и трансцендирует за пределы истории, и творит эту историю, ввязываясь в ее процесс. ...Если я — философ, если я не представляю, не времени Бога, а Бог открыт мне в стихии мышления, то для меня нет истории... Может ли философия выступить формой самосознания истории, стать скрепом духовной жизни народов?»¹.

¹ Авксентьевский И. Россия на кресте // Логос. Санкт-петербургские чтения по философии культуры. СПб.: СПбГУ, 1992. С. 76.

И. Авксентьевский пытается показать, что может и что это и совершается в истории коммунизма. Вся предшествующая всемирная история была историей знания бога в форме эстетической и религиозной, но «согласно идее коммунизма можно жить не представляя Бога. Это великое знание». Однако «Идея коммунизма сначала определяется как философская, потом выясняется, что она тоже представляет себя, оперирует догматами и молитвами»¹.

Коммунизм, таким образом, по Авксентьевскому, есть исторический и поэтому овнешненный (т.е., объективный — **О.С.**) период философской, а не религиозной идеи. Но эта овнешненность уже, по его мнению, подходит к своему концу. «Однако философский дух вырос, стал совершеннолетним, а потому покидает своих варварских опекунов... Дух покидает партию и начинает жить всей своей полнотой там, где ему положено, — в мышлении людей. Идея коммунизма как идея имманентного духа уже не связывается с символами, закланиями, с грезами светлого будущего. Она становится процессом имманентного обнаружения всеобщего, вечного в настоящем — процессом философского размышления. Пафос превращается в мышление, причем это происходит в масштабах нации, в масштабах мира. Этот результат дорого обошелся России. Мы не случайно назвали ее шествие в качестве всемирно-исторического народа распятием. Народ, вступающий на стезю мирового духа, должен отказаться от всего доморощенного, от всего, что составляет предмет его национального самолюбования. Он должен презреть свое тело и расстаться с ним. В этом смысл распятия... Распятие России состоялось ради того, чтобы воскресал дух, но не как единичный, а как всеобщий. Воскрешение России — в знании... Пройдя опыт коммунизма, народы могут начинать философствовать, философия же преодолевает представление... Только философия — в силу того, что она не представляет, а значит, не цепляется за национальные особенности, — может

¹ Авксентьевский И. Россия на кресте // Логос. Санкт-петербургские чтения по философии культуры. СПб.: СПбГУ, 1992. С. 86.

стать «мировой религией»... Сократ был единственным философом, попытавшимся представляющее сознание народа поднять до мышления, до философии... В лице Сократа с почвы истории была удалена вся философия, которой с этих пор предстояло развиваться только в себе, эзотерически. Но вот народы созрели, и философии пробил час распахнуться для них. Это время воскрешения Сократа... Сократ возвращается!»¹.

Так патетически заканчивает И. Авксентьевский свою статью.

Как видим, автор попытался развить тезис о том, что всеобще-необходимой формой самосознания индивидуального и народного духа является философия. Процесс всемирной истории есть движение к этой философской форме. Коммунизм был опытом перехода к философской форме самосознания, но «уронил» идею на уровень примитивной религии, «овнешнил» ее, «объективировал». Однако опыт России является «крестным», и теперь народы могут «начинать философствовать», т.е. И. Авксентьевский пытается показать, что период объективной положенности идеи ныне уже возвышается в саму субъективность, как тождественную с самой объективностью.

Авксентьевский постоянно подчеркивает, что необходимость и преимущество философии перед религией заключается в возвышении философии над представлением. Однако сам он так и не переходит к выяснению более строгой логической определенности философии. Сам он набрасывает хотя и верное, но довольно абстрактное представление о философии. Мысль о том, что бог, абсолют должен познаваться философски, составляет весь центр его размышлений. Но не совсем ясно, что автор имеет в виду под философией, под философской идеей и каков же был характер той философской идеи, которая лежала в основе деятельности коммунистического периода. Сам И. Авксентьевский исходит из всецело гегелевских предпосылок, но никак сознательно не хочет связать

¹ Авксентьевский И. Россия на кресте // Логос. Санкт-петербургские чтения по философии культуры. СПб.: СПбГУ, 1992. С. 86—88.

себя с формой диалектики всеобщего разума, выраженной в «Науке Логики». Именно это обстоятельство является причиной недостаточной проясненности того «философского пафоса», которым дышит статья. Философский пафос И. Авксентьевского испытал на себе серьезное влияние Гегеля, но в итоге он остался общекультурным философским пафосом, философия абсолютного идеализма для него не приобрела характера необходимой формы существования философского предмета. Под философией он более был склонен понимать «философию вообще». Он уходил с почвы логической необходимости, на которой стоит Гегель. Эта необходимость ограничивала его страстную и живую натуру. Ему хотелось не быть только последователем Гегеля. Ему хотелось быть создателем чего-то такого, что было бы только его собственным «оригинальным» созданием. Бесспорный философский талант И. Авксентьевского развивался более в направлении историко-культурологическом, хотя и с сильнейшей долей элементов абсолютного идеализма. Философская идея, таким образом, была ухвачена им достаточно верно, но он не удержал ее в ее чистоте, придал ей характер «художественной оригинальности на почве философии». Это желание «развивать» философию «дальше», «за Гегеля», «над Гегелем», проявилось у И. Авксентьевского совсем отчетливо в его кандидатской диссертации. Там он высказывает соображение, что система абсолютного идеализма есть развитие философии «в рамках гносеологической парадигмы». Поэтому он формулирует необходимость придать ей некий «онтологизм» через «синтез философских языков Канта, Гегеля и Хайдеггера»¹.

Недостаточная спекулятивность точки зрения И. Авксентьевского здесь продемонстрирована совсем отчетливо. Спекулятивный разум им толкуется с позиций сознания. Его призыв «не овременять» мышление им самим не выполняется. К сожалению, мы не можем здесь останавливаться на этом подробнее.

¹ Авксентьевский И.И. Тотальность историко-философского процесса. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1995. С. 7—11.

Е. Качуров, которому мы обязаны началом обсуждения этих проблем, не был столь скор на руку, как И. Авксентьевский. Влияние его точки зрения выразилось, главным образом, через форму бесед. Но уже в своей дипломной работе (1989 г.) он заявил о своей позиции вполне определенно. Он также исходил из того положения философии Гегеля, что философский разум является самой адекватной формой познания истины, самопознания абсолютного. Поэтому и в самой истории мы должны найти этот переход от религиозного знания всеобщего к философскому. Это-то мы и находим во всей русской истории, начиная с XIX в. Радищев, Чаадаев, «любомудры» — свидетельства желания русского духа схватить себя в форме философской рефлексии. Эти особенности русской истории им толковались как требование самой всемирной истории, форма самосознания западноевропейской культуры, по его мнению, так и не успевает выйти за пределы «религиозной парадигмы», фашизм был «выкидышем» истории при ее опыте перейти к форме философского самосознания. Неспособность западной культуры ухватить бога в его философской чистоте была причиной того, что реализацией этого принципа оказались заняты славянские народы.

Особенностью точки зрения Качурова, в сравнении с Авксентьевским, являлось то, что он намного последовательней определял философскую идею. Для него последняя не была абстракцией, но он всецело устремился к определенности разума в нем самом в форме системы диалектического идеализма. Благодаря этому он сумел по праву оценить и значение всех «элементов гегельянства» у Маркса, Ленина, Энгельса. Он поэтому скептически относился к тем «гегельянцам», которые пытались утвердить необходимость философии Гегеля, противопоставляя ее марксизму. Качуров стал утверждать необходимость формы философии абсолютного идеализма не вопреки марксизму и его истории, а изнутри его самого, из его истории, т.е. имманентно, и в этом он продолжил тот процесс, начало которому положил Линьков. Именно Качуров его продолжил потому, что сам Линьков не

принял данное Качуровым объяснение коммунизма. Линьков осуществил разложение идеологии и сформулировал принцип, метод, но оказался непоследовательным при его проведении в объективной истории. Талантливо используя историческую связь марксизма с Гегелем, он сознательно считал эту связь достаточно случайной, о чем свидетельствуют его высказывания в интервью от 16.12. 1992 г.¹ :

Конечно, одного интервью Линькова недостаточно, чтобы судить о его восприятии коммунистической эпохи в целом. Несомненно, что оно более сложно и тонко. Как мы видели, Линьков находит определенную связь в появлении своей точки зрения с общим духом марксистской философии. Но он сам — непосредственный участник драматизма этой эпохи. Он, как это теперь принято говорить, «эмоционально ангажирован». Он сам еще частично «объективен». Линьков потратил лучшие годы своей жизни на противостояние догматизму этого времени, поэтому для него противоестественно оправдывать эту эпоху, искать в ней смысл, разум. Это не входит в его философские намерения. Осуществить это должно было сознание, которое бы уже находилось на более отдаленной дистанции от этой эпохи, но на такой, что частично все же бы успело иметь к ней отношение. Именно таковым было сознание того поколения, к которому принадлежали Качуров и Авксентьевский. Они не были «утомлены солнцем» и поэтому могли говорить и о его блеске.

Дальнейшее развитие точки зрения Качурова мы находим в его кандидатской диссертации² .

Все моменты той точки зрения, которую Качуров высказал еще в дипломной работе, присутствуют и в диссертации. Однако утверждение всеобщей философской идеи у него пошло не по пути дальнейшего развития философско-исторических определений, а феноменологических. Качуров по примеру «Феноменологии» Гегеля занялся рассмотрением рассудочного сознания. Однако, если Гегель имел в виду рассудок, который

¹ См. Приложение 2 настоящего издания. С. 336–337.

² См.: Качуров Е.В. Философия идеологии современного рассудка. Дисс. канд. филос. наук. Харьков: ХАИ, 1995.

исторически предшествовал разумной форме философской науки, то Качуров рассмотрел рассудок, который уже стоит под знаком самого разума: «форма абсолютного опосредствования в понятии настолько “прорасла” в идеологии современного сознания, что все нравственные, исторические и даже идеологические ...образования по сути своей являются плодом ее деятельности, на котором чувствуются ее созидательная мощь, ее дыхание, ее тепло. Дух современной эпохи ...был вызван к действительности непосредственным явлением науки, идеи философии, теперь же (к настоящему моменту — О.С.) она прошла свою собственную фазу отчуждения и стала опосредствованной в себе самой идеей»¹.

Период современной мировой истории, включая и коммунистический, и есть этот этап «отчуждения» и самоопосредствования идеи, приобретения ею своей адекватной формы — формы философской науки.

Качуров, таким образом, развивает феноменологический аспект системы абсолютного идеализма с учетом того изменения, которое претерпело мышление после того, как форма самопознания идеи выступила в мировой культуре в форме научной системы.

Более подробного изложения философии всемирной истории, с учетом происшедших после Гегеля мировых событий, таким образом, ни Авксентьевский, ни Качуров дать не успели. Авксентьевский в силу того, что его интерес переместился в область истории философии, где он попытался дать некий оригинальный синтез, а Качуров в силу того, что занялся феноменологией современного сознания. Ниже поэтому мы постараемся развить собственно философско-исторические положения, которые в неразвитом виде содержались у обоих авторов еще в 1989 г.

¹ Качуров Е.В. Философия идеологии современного рассудка. Дисс. ... канд. филос. наук. С. 100.

2. ФИЛОСОФИЯ РУССКО-СОВЕТСКОЙ ИСТОРИИ

2.1. Несоответствие философии истории Гегеля понятию абсолютного духа

2.1.1. Понятие абсолютного духа и его связь со всемирной историей

Мышление Качурова и Авксентьевского после ознакомления со взглядами Линькова было инициировано к дальнейшему самостоятельному развитию схватыванием содержания понятия «абсолютный дух». Составив себе представление об этом понятии, они были заражены той мощью, которая содержалась в нем, и все дальнейшее их развитие осталось определенным именно понятием абсолютного духа. Поэтому мы должны рассмотреть, в чем же состоит все величие этого понятия самого по себе и почему понимание определенности абсолютного духа с необходимостью требует от мышления занять определенную позицию по отношению философии истории.

Понятие «абсолютный дух» является спекулятивным, философским определением. Его дает себе мышление, которое уже поднялось на ступень систематической определенности мышления в самом мышлении. Только там, где мышление уже знает себя как всеобщую субстанцию, логически определенную в самой себе, только там выступает и это понятие.

Понятие «абсолютный дух», будучи философским, есть определение, которое философия дает своему предмету. При этом понятие «абсолютный дух» есть самое высшее и последнее определение предмета философии. Прежде чем философия достигла возможности дать своему предмету это последнее определение, она дает ему более низшие определения. Например: «бытие», «качество», «материя», «организм», «душа», «объективный дух». Но, развив всю необходимую последовательность предшествующих

определений, философия логически приходит к необходимости определить свой предмет и как «абсолютный дух». Это определение оказывается последним, с которым познание достигает своего окончательного завершения.

Содержащееся в этом понятии требование воспринимать его как венец познания, не может не волновать наше воображение. Шутка ли, примириться с сознанием того, что определение «абсолютный дух» есть самый последний, наивысший пункт познания вообще!

Эта завершенность познания, наступившая с этим определением, не должна пониматься как некая «граница» в нашем человеческом познании, наподобие той, которую пытался установить Кант. Здесь речь идет не о границах нашего человеческого познания, а о пределе в самопознании самого вселенского разума, самого бога, если пользоваться религиозным представлением. В определении абсолютного духа всеобщий разум, созидающий и разрушающий галактики, планеты, океаны, горы и моря, если можно так сказать, объективно исчерпывает себя, иссякает, успокаивается. Бог сделал все, что хотел. В определении абсолютного духа он уже не имеет никаких забот. Ему здесь остается только бросить взгляд назад, чтобы убедиться в том, что все проникнуто его волей. Абсолютный дух есть «космическая гармония», «музыка сфер», определение абсолютного блаженства, покоя, при этом еще раз необходимо подчеркнуть, что речь идет не о покое человеческого существа, а о покое самого бога, покое самой вселенной!

После таких высоких слов на ум приходит соображение, что подобное содержание вряд ли возможно выразить научным образом, что если оно и существует, то о нем можно только вот так поэтически намекнуть. Ведь выразить научно «покой бога» — что может быть нелепее?

Вопреки этой кажущейся нелепости, необходимо подчеркнуть, что выражение «абсолютный дух» при всем его громадном, всеобъемлющем и глубочайшем содержании не является неким неопределенным образом, поэтической

метафорой, но есть исключительно научное понятие, так как в самом себе оно очень строго, точно, логично и поэтому научно определено. Определениями понятия абсолютный дух являются искусство, религия и философия. Однако, поскольку абсолютный дух есть понятие, то искусство, религия и философия в нем содержатся не в качестве неких эмпирических представлений о них, но берутся в их логическом значении. Это логическое значение состоит в том, что в абсолютном духе искусство, религия и философия строго определены как внутри себя самих, так и по отношению друг к другу. Если в истории мы находим все эти три вида человеческого творчества разбросанными и для нас при историческом изучении без разницы, начнем ли мы с религии или с искусства, то в абсолютном духе мы не можем располагать эти моменты произвольно. В абсолютном духе их связь между собой имеет необходимый характер, и эта необходимая связь состоит в том, что искусство — первый логический момент абсолютного духа, религия — второй, а философия — третий. Именно таково их расположение в абсолютном духе, потому что только такое положение необходимо, разумно и, следовательно, научно. Искусство, религия и философия в понятии абсолютный дух, таким образом, являются логическими моментами понятия. Разумно и необходимо, следовательно, брать их только так, в этом логическом, понятийном единстве, ибо они не могут раскрыть свой разумный смысл, если их берут в распавшемся состоянии, отдельно друг от друга¹.

Понятие «абсолютный дух» исторически восходит к философии Гегеля, что дает основания недостаточно

¹ «Понятие целиком конкретно... Поэтому моменты понятия не могут быть обособлены друг от друга. Рефлексивные определения должны быть понимаемы и иметь значение каждое само по себе, обособленно от противоположных определений; но так как в понятии их тождество положено, то каждый из его моментов может быть понят непосредственно лишь из других и вместе с другими. ...Ясность понятия есть положенная нераздельность моментов в их различии (§ 160), ясность, которая не нарушается и не омрачается никаким различием, но остается прозрачной» (Гегель Г.В.Ф. Наука Логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т 1. М., 1975. С. 347—348).

подготовленному в философском отношении сознанию считать его лишь исторически преходящим понятием, особенностью субъективной философской манеры Гегеля, любившего сыпать подобными выражениями: «абсолютный», «идея», «бесконечный», «дух» и др. Однако в самом этом понятии содержится опровержение подобного к нему отношения. Абсолютный дух не может быть особенностью только философии Гегеля хотя бы уже потому, что он включает в себя помимо философии и такие сферы, к которым Гегель не имел прямого отношения и существование которых имеет многовековую традицию. С абсолютным духом, следовательно, мы имеем дело уже там, где имеются хоть какие-то проявления религиозного и художественного творчества, начиная с незапамятных времен. Само понятие «абсолютный дух», однако, является философским определением, и поэтому религию и искусство мы можем определить как такой абсолютный дух, который еще не знает о себе, что он есть не только религия, не только искусство, но и абсолютный дух. Искусство и религия есть абсолютный дух в своей «несознательной» стадии. Сознательным абсолютный дух становится только тогда, когда к искусству и религии добавляется их третий момент — философский. Без него абсолютный дух является незавершенным и несамосознательным. Но и философский момент, хотя и является самым важным, не может исчерпать собой весь абсолютный дух, а нуждается как в своей предпосылке в искусстве и религии. Таким образом, абсолютный дух для полноты своего бытия необходимо нуждается во всех трех своих моментах, из которых первые два — искусство и религия — являются бессознательными и только третий, философский момент, замыкая собой весь абсолютный дух, приносит абсолютному духу и его вербализацию — именно через философию искусство и религия узнают, что они также суть моменты единого содержания — абсолютного духа.

Вышесказанным мы, однако, ничуть не сняли с понятия «абсолютный дух» того обвинения, что оно есть всецело плод

субъективного произвола философии Гегеля. Если даже предположить, что искусство и религия, не имея возможности философской саморефлексии, не могут осознать себя в качестве «абсолютного духа», то, ведь, философия не начинается с Гегеля, «философский момент» с древнейших времен сопровождает религию и искусство, тем не менее никто из философов до Гегеля не объединял эти три сферы этим или подобным ему причудливым наименованием. Получается, что «абсолютный дух» все же есть плод разгоряченного воображения Гегеля, а в действительности нет никакого «абсолютного духа», а существуют только сами по себе: религия, философия, искусство. И, может быть, когда мы пытаемся свести эти три сферы человеческого творчества к какому-либо понятийному, логическому единству, мы умертвляем их органическую сущность?

К разочарованию тех, кто находит удовлетворение в том, чтобы воспринимать эти три сферы как лишенные в себе ясно определенного логического единства, следует заметить, во-первых, что стремление удержать эти моменты в состоянии лишнего единства распада есть, как раз, выражение их неорганичного понимания. Сохранение их органичности состоит именно в раскрытии их как живых моментов органического целого, от которого единственно они и черпают свою жизненность. А, во-вторых, следует отметить, что вообще не в нашей воле выбирать, являются ли искусство, религия и философия моментами единого абсолютного духа или же не являются. Не мы определяем их как моменты абсолютного духа и даже не Гегель (хотя последнему и нельзя отказать в том, что именно он впервые раскрыл их истинное единство и нашел подходящее для него словесное наименование). Это сам всеобщий разум, бог раскрывает себя самому себе через них. И только через них и раскрывает. Ни в чем другом бог не существует для себя самого. Ни в чем другом чистое мышление не существует для мышления, и именно поэтому-то наименование этих трех сфер есть «абсолютный дух». Иной возможности знать себя самого — кроме как через образы

искусства, религиозные представления и философские понятия об абсолютном — у бога не существует. Именно поэтому абсолютный дух включает в себя только искусство, религию и философию, а не, скажем, опытную науку, имеющую дело не с всеобщностью, а с единичностью. Именно потому, что не человеческая лишь истина раскрывается в этих трех сферах, а сам бог смотрит на себя в них, искусство, религия и философия издревле считались служением высшей истине, а творчество в этих трех сферах — божественным занятием. Но, коли дело обстоит именно так, то почему же только философии Гегеля удалось дать абсолютному духу его адекватное наименование? Почему только в его системе, а не в какой-либо другой более ранней философии абсолютный дух приобрел окончательную самосознательность и, таким образом, предельно исчерпал себя? Что мешало предыдущим философским учениям совершить этот философский синтез искусства, религии и философии?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос и более отчетливо показать, что понятие абсолютного духа является научно необходимым понятием, игнорируя которое современная философия возвращается к намного более архаичным формам мысли по сравнению с гегелевской, нужно ближе рассмотреть процесс развития абсолютного духа, который, имея логическую природу, имеет и внешнюю историческую сторону.

Как мы уже выяснили, на почве абсолютного духа мы оказываемся уже даже вступив в сферу искусства и религии. В искусстве и религии, однако, бесконечный бог, абсолют выражает себя через конечный материал, обращаясь к нашей чувственности. Хотя это уже «высокая чувственность», «возвышенная», тем не менее, присутствие конечной формы, доступной для чувственности, является необходимым условием. В искусстве и религии мы имеем дело с богом обязательно посредством созерцания красоты или представления бога. Только философии удастся оторваться от конечной формы и дать бесконечности содержания и бесконечную форму. Философия перестает созерцать и представлять и только

мыслит свой предмет, что означает, что бог мыслит себя сам. Только в этом и состоит принципиальная разница между философией, с одной стороны, искусством и религией, с другой. К сожалению, это различие форм и до сих пор не проводится с достаточной ясностью. В большинстве своем современная философия так и не хочет отказаться от созерцательного отношения к миру. Но, сохраняя в себе созерцание и представление как «философские» способы мысли, исходя из предпосылки, что «есть данный созерцанию внешний мир и мысль о нем», современная философия тем самым оказывается растворенной в сфере искусства и религии. Современная философия является «недостаточно» философской. Если поэтому мы будем рассуждать об абсолютном духе именно с этих позиций, то мы тем самым, хотя по названию и будем «философски» определять абсолютный дух, в действительности мы будем говорить об абсолютном духе с позиций искусства и религии, которые, как уже было отмечено, не в состоянии стать самосознательным абсолютным духом. Таким образом, определить абсолютный дух истинно философски можно только став на точку зрения той философии, которая преодолевает созерцательное, эмпирическое отношение к миру и с самого начала знает, что предмет философии не дан ни созерцанию, ни представлению, а существует для мышления и в мышлении. Сам он есть чистое мышление, чистое умозрение, умозрение логическое.

Исходя из вышесказанного ясно, что абсолютный дух, как философское понятие, не дан непосредственно. И хотя он содержит в себе и искусство, и религию, когда мы говорим о последних как моментах абсолютного духа, мы уже не пользуемся средствами самого искусства и религии. Мы говорим об искусстве и религии с позиций философии, мы их мыслим, вскрываем их разумное содержание, которое для них самих в самой чистоте не существует.

Итак, абсолютный дух как философское понятие может быть только мыслим, вопреки тому, что содержит в себе такие сферы, которые не только мыслят, но и созерцают.

Таким образом, абсолютный дух начинается там, где впервые появляется искусство, последнее дополнено религией, религия философией, все это развивается и т.д. Следовательно, абсолютный дух не есть нечто готовое в самом начале, но имеет некий процесс своего становления. Он не существует непосредственно, а есть свой собственный результат. И этим результатом абсолютный дух делает себя сам. Именно в этом его абсолютность. Все другое во вселенной имеет свой центр не в себе, все предметы не создают себя сами и только абсолютный дух есть свой собственный центр, создающий себя сам и этим собственным самосозиданием исчерпывающий всю творческую потенцию мира вообще.

Итак, абсолютный дух не дан непосредственно, он есть свой собственный результат, он есть постоянный процесс, он есть знающий себя бог, он есть мысль, при этом живая мысль, пульсирующая в себе мысль. Мы должны здесь, следовательно, рассмотреть абсолютный дух не как нечто данное и готовое, ибо такого абсолютного духа нет, а должны схватить абсолютный дух как процесс. Мы должны здесь проникнуть в святая святых вселенной, раскрыть самую сокровенную тайну мироздания: как бог пришел к себе самому, как начался этот приход, как он совершался и как теперь бог (всеобщее, абсолютное мышление) находится у себя самого в определении абсолютного духа. Отсюда, думаю, должно быть ясно, что «покой бога» есть, в принципе, уже творческий акт художника и молитва верующего человека. Но этот «покой» еще относителен. Полный покой наступает тогда, когда помимо художника и верующего христианина появляются индивиды, способные мыслить абсолютное чисто, т.е. мыслить только абсолютное и не примешивать к мышлению абсолютного никаких чувственных представлений, не говоря уже о созерцаниях. То есть речь идет о мышлении абсолютного абсолютным же образом. Только в этом абсолютном мышлении абсолютного бог пребывает у себя самого в своей завершенности. Только здесь наступает абсолютный покой и, судя по тому, что в современной философской мысли нет этого

абсолютного мышления об абсолютном, а есть только некое синкретическое сочетание мыслей и представлений об абсолютном, то бог, строго говоря, все еще «неспокоен», он успокоился только на миг в мысли Гегеля и может быть в деятельности его немногочисленных учеников (о которых, судя по легенде, он был не высокого мнения). Так что «покой бога», хотя и был уже достигнут в истории человечества, впервые достигнут — это еще не означает, что бог, достигнув раз этого состояния, уже почиет в нем. Гегель умер, и приведенный им (или пришедший в нем) к своему покою бог в настоящее время покоится лишь на страницах его произведений. Но поскольку изложенные на страницах этих произведений мысли в настоящее время не разделяются современной философией, то «бог все еще спокоен». Отсюда видно, что достижение этого покоя оказывается страшным напряжением, ибо этот покой есть процесс мысли о себе самой как об абсолютной.

Рассмотрим теперь этот процесс самосозидания абсолютного духа. И рассмотрим его, как уже было сказано, не с позиций его двух первых моментов, а рассмотрим абсолютный дух с его наивысшей точки — философской. Мы рассмотрим абсолютный дух с абсолютной точки зрения, единственно с которой он и может быть понят.

Прежде всего напомним, что абсолютный дух есть только тогда завершенный абсолютный дух, когда он знает, что он есть абсолютный дух, а это он знает в философии. Но в философии же он знает, что он только тогда завершен и истинен, когда он есть единство искусства, религии и философии. На своей высшей ступени — философской — абсолютный дух знает, что он немислим иначе кроме как живое единство трех своих моментов, ибо вся-то его определенность состоит именно в этом: быть единством искусства, религии и философии. Абсолютный дух, таким образом, есть чрезвычайно простое понятие. Его нельзя определить как-то иначе. Его определения — искусство, религия и философия. Эта простота определения абсолютного духа потрясает, это кажется даже тривиальностью: для определения абсолютного духа,

оказывается, нужно просто сказать три слова: искусство, религия, философия — и можно ложиться отдыхать! Простота, действительно, граничит здесь с невежеством, ибо эти три слова можно научить говорить и попугая. Однако не нужно забывать, что в эту простоту сведено все! В эту простоту сведена жизнь всей вселенной, начиная от логических форм, неорганических форм природы и кончая творчеством человека в искусстве, религии и философии! Вот такая это простота! Это простота оказывается насыщена тяжестью космоса и всемирной истории, историей науки, религии и искусства, это есть простота всего сложного, а на собственно философской почве это есть тот результат, в который разрешает себя вся система философии. Чтобы понять эту простоту не так как ее понимает попугай, а понять, что стоит за этими тремя словами, нужно, следовательно, пройти весь путь философско-систематического мышления. Естественно, что мы не можем, здесь взяться за эту задачу определения логических моментов всей системы философии. Мы поэтому рассмотрим только определенность самого абсолютного духа как философского понятия.

Итак, абсолютный дух есть понятие бога о себе самом, в котором бог знает, что он как абсолютный дух есть единство искусства, религии и философии. Это знание о себе бог не имеет непосредственно — к нему он идет на протяжении всех веков человеческой культуры, рисуя себя, веря в себя и, наконец, мысля себя философски. Поскольку абсолютный дух есть единство этих трех своих сфер, трех своих определений, то, в принципе, во всех исторических эпохах мы находим этот триумвират: искусство, религию и философию. Везде эта троица нераздельна, и абсолютный дух развивается как бы во всех них сразу, параллельно. Однако необходимо учитывать следующее: хотя эти три сферы всегда нераздельны, тем не менее их отношение друг к другу не везде одинаково. Поскольку христианская религия и особенно философия требуют для себя большей способности умозрения, то на начальных стадиях культуры, когда мысль еще привязана к предметности, мы не можем требовать от абсолютного духа полной развитости всех

его моментов сразу. Развитие абсолютного духа идет таким образом, что сначала должен быть развит его самый простой, первый момент. После того, как первый момент исчерпан, выступает второй и только после исчерпанности второго выступает третий. Но поскольку все три момента не могут существовать изолированно, а всегда идут все три вместе, то, хотя мы везде их находим все вместе, в различные эпохи различные моменты являются определяющими. Если в одну эпоху определяющим является первый момент, то другие два хотя и присутствуют, но присутствуют в качестве подчиненных первому. Когда первый момент исчерпан, наступает эпоха, в которую определяющим становится второй момент, тогда, соответственно, первый и третий моменты подчинены второму и т.д. Из этого следует та простая мысль, что, хотя мы находим абсолютный дух во всех трех его моментах, уже на первых этапах человеческой культуры, мы не можем сказать, что абсолютный дух в себе завершен. Он будет завершен тогда, когда совершит процесс своего становления, когда он изживет в себе стадию определенности первого момента, второго и третьего. Только когда закончится эпоха, в которой определяющим будет являться философский момент, только тогда абсолютный дух «станет», завершится, только тогда он узнает о себе, что он именно абсолютный дух. Мы, следовательно, не можем требовать от ранних философских учений, чтобы они дали нам философское определение абсолютного духа по той причине, что на ранних стадиях не философский момент был определяющим. Философия была «в тени» или искусства, или религии, должна была освободиться от власти первых двух моментов, развить собственную свою определенность, но этого она смогла добиться лишь тогда, когда сами первые два момента уже развили их собственную определенность.

Выражаясь более философски, можем сформулировать нашу мысль так: абсолютный дух только тогда становится действительно абсолютным духом, когда он развивает себя до тотальности. Именно его тотальная развитость дает ему

возможность дать себе и это определение: абсолютный дух. Его развитие до своей тотальности как целого идет таким образом, что сначала до своей тотальности развивает себя его первый момент — искусство. Развитость до тотальности момента искусства становится условием того, что начинается развитие тотальности религии. Когда до тотальности развивает себя религия, наступает время, в которое начинает развивать свою тотальность философия. И только когда и философия развивает свою тотальность, только тогда абсолютный дух завершен: в нем до тотальности развиты все его три момента. Значит, обращаясь к истории развития абсолютного духа, мы должны знать это правило: хотя в каждую эпоху мы находим все три момента абсолютного духа, мы должны выяснить, какой из трех моментов абсолютного духа в данную эпоху является определяющим, т.е., развитие чьей тотальности идет в эту эпоху: развитие тотальности искусства, развитие тотальности религии или развитие тотальности философии. И, если мы находим, что в данную эпоху идет развитие тотальности, скажем, первого момента — искусства, то мы должны сразу учесть, что два других момента в эту эпоху обязательно будут подчинены первому. Если идет развитие тотальности искусства, то религия и философия обязательно будут подчинены искусству, будут эстетизированы. Если идет развитие тотальности второго момента — религии, то обязательно уже искусство и философия будут подчинены религии. Если настает время развития тотальности философии, то и искусство, и религия будут подчинены философии.

Резюмируем: развитие до тотальности всего абсолютного духа зависит от тотального развития всех его моментов. Развитие тотальности следующего момента зависит от того, развита ли уже тотальность предыдущего. В момент развития тотальности одного из трех моментов другие два являются подчиненными и развиваются внутри определенности главного.

Понятие «тотальность» принадлежит спекулятивной философии и для современной рассудочной философии оно непонятно и непривычно. Соответственно и это выражение «все

моменты абсолютного духа должны развить свою тотальность» мало кому покажется простым. Но в действительности оно чрезвычайно просто. Оно означает, что абсолютный дух только тогда оказывается завершенным, когда и искусство, и религия, и философия разовьют все свои потенции, все свои возможности. При этом потенция религии может быть развита только тогда, когда уже развита вся возможность формы искусства. А потенции философии могут высвободиться только тогда, когда уже имеется налицо развитость и исчерпанность форм искусства и религии. Данное разъяснение также, вероятно, мало что говорит современному сознанию. Для последнего более привычно представление, что искусство, религия и философия развиваются как бы в некую дурную бесконечность. Ему непонятно — как это искусство должно развить все свои возможности, и тогда наступает развитие возможностей религии. Современное сознание думает, что искусство (как и другие сферы) есть как бы замкнутые в себе сосуды, развитие которых идет в них самих и не имеет конца. Существовало ведь искусство в древние времена, существует теперь и, — думает обыденное сознание, — и будет себе существовать вечно. О какой же исчерпанности возможностей искусства можно говорить? Таково не критическое, поверхностное восприятие искусства, религии и философии является господствующим. Но вопреки этому современному сумбуру в области «гуманитарной» мысли нужно сказать, что развитие этих сфер не уходит в дурную бесконечность. Их развитие не является тремя параллельными линиями, не имеющими конца. Философское рассмотрение человеческой культуры ясно показывает нам, что в истории человечества имеется период, в котором еще нет ни развитого искусства, ни развитой религии, ни развитой философии. Затем наступает период, в котором искусство достигает своей высшей точки и уступает эстафету религии. В дальнейшем искусство продолжает существовать, но свой расцвет празднует религия, а искусство и философия ей подчинены. Изжив свой апофеоз, развив свою тотальность, религия уступает место философии, и последняя подчиняет себе

и искусство, и религию. Именно в этот момент появляется в истории и само это понятие «абсолютный дух».

Обратимся теперь к самой истории, чтобы увидеть воочию это движение в ней моментов абсолютного духа.

Человеческая культура, история начинаются на Востоке. Нетрудно заметить, что на Востоке искусство, религия и философия существуют как бы в некоем синкретическом единстве, где еще невозможно понять, где собственно здесь искусство, где религия, а где философия? Вроде бы есть здесь все, а различить эти три сферы не представляется никакой возможности. Так, например, индийские «Веды» называют в качестве образца и индийского искусства, и индийской религии, и индийской «философии». Данное обстоятельство объясняется тем, что восточная культура есть первоначальный зародыш духа, и поэтому в ней, строго говоря, есть все, но в состоянии зародыша. А поскольку все в ней дано только в эмбриональной форме, то этот симбиоз нарушает чистоту всех форм по отдельности, поэтому в нем нет чистой, ясной формы даже первого момента — искусства. Поэтому на Востоке мы не можем искать ни истинного искусства, ни истинной религии, ни истинной философии.

Следующим историческим этапом является античный период. В нем как будто бы имеется уже ясная различенность моментов абсолютного духа. Имеется здесь развитое искусство, широко известна античная философия и олимпийская религия. Казалось бы, уже здесь мы имеем налицо всю полноту моментов абсолютного духа. Кажется, что еще чуть-чуть и Аристотель скажет нам что-нибудь о абсолютном духе... Однако эта полнота форм обманчива. В античную эпоху мы имеем дело с абсолютным духом, в котором до своей тотальности развит только его первый момент — искусство! Какие имеются основания утверждать, что в античности до тотальности развит только момент искусства, а другие два — религия и философия, хотя и присутствуют, но существуют в качестве подчиненных моменту искусства?

В пользу нашего утверждения говорит уже факт того, что

только античное искусство носит наименование классического. В то время, как ни античная религия, ни античная философия такого наименования не имеют. Это наименование отражает тот факт, что человеческая культура инстинктивно уже поняла, что в античности именно искусство является определяющим, развившим свою форму до тотальности. И хотя искусство продолжило свое существование и в послеантичную эпоху, дав мировой культуре серьезнейшую тематику, все же именно античное искусство, а не средневековое или Нового времени, продолжает носить имя классического образца.

Эта отразившаяся в самом историческом наименовании тотальная развитость искусства в античности состоит в том, что именно в этот период в истории человечества был реализован сам идеал искусства или само понятие искусства. Доантичное искусство стоит ниже идеала искусства, а послеантичное — выше.

Понятие искусства или идеала состоит в том, что красота есть духовное, сверхчувственное содержание, воплощенное в чувственной форме. При этом идеал реализован лишь тогда, когда эти два момента находятся в полном соответствии. Красоты в ее высшей точке мы не имеем ни в том случае, если чувственный материал доминирует над идеальностью содержания, ни тогда, когда, наоборот, идейное содержание жертвует для своих целей чувственной формой. В доантичном искусстве Востока мы имеем как раз первое: природность, чувственность формы для Востока доминирующая. В послеантичном, христианском искусстве, наоборот, духовное доминирует над внешностью. Только в античном художественном идеале, которым является скульптурный образ, мы имеем максимальное соответствие идеи и ее формы. Такого соответствия в дальнейшем мы уже иметь не будем. Все последующее искусство уже будет более чем прекрасным, оно станет чем-то большим нежели красота. Искусство будет развиваться, но уже за счет деградации самой эстетической формы. Дух будет развиваться, но это будет развитием внутреннего за счет внешнего, что означает, что абсолютный

дух перемещается из области искусства в область религии.

Таким образом, в античности мы имеем дело с таким абсолютным духом, который развил до своей тотальности только свой первый, самый непосредственный момент — искусство, а другие два — религия и философия — хотя и присутствуют в этой эпохе, то в качестве подчиненных первому. Их необходимость, их собственная тотальность еще не развита, и поэтому они развиваются внутри самого искусства. Нефилософское, культурологическое сознание и до сих пор бьется над вопросом, где в античности кончается искусство и где начинается религия; где кончаются искусство и религия, где начинается философия. Но в том-то и состоит особенность античного духа, что и религия, и философия там не имеют самостоятельной определенности. Сама религия греков есть «религия прекрасного». Греки религиозно поклоняются красоте, их боги есть художественные произведения, за что они и получили наименование «язычников» в христианскую эпоху. То же самое мы наблюдаем и в области философии. Все философские творения греков также являются художественными произведениями. Это либо поэмы, либо художественные «диалоги». Достаточно взять Платона, чтобы убедиться в том, что философская мысль здесь представлена в образной форме мифа, беседы. Необходимость закутана в случайную форму красоты.

Таким образом, верхом наивности будет с нашей стороны требовать от античной философии, чтобы она дала нам определение абсолютного духа. Конечно же, абсолютный дух античности не может его дать, так как на этом этапе он развил до своей тотальности только свой первый момент — искусство. Но необходимо отметить, что именно поскольку в Греции уже имеется тотальная развитость хотя бы и первого момента, которой мировая культура не имела до этого, то сразу же тут появляется и светлый религиозный образ, и ясная определенность философской мысли. Именно вследствие того, что уже имеется тотальная развитость одного из моментов абсолютного духа, именно с античности начинается культура в

строгом смысле этого слова, отсюда ведет свое начало и философская наука, и естественная.

Итак, в античности абсолютный дух является «абсолютным» только в своем первом моменте — искусстве. Именно предельная развитость формы красоты становится условием того, что наступает время развития тотальности второго момента — религиозного. Исчерпав форму красоты, абсолютный дух движется далее. Веками бог работал над тем, чтобы дать себе прекрасную форму. Но, насладившись созерцанием себя в облике греческих богов, он вскоре оставляет ее как несоответствующую богатству своего внутреннего содержания. Его внутренний характер не может быть полностью явлен во внешнем созерцании, и он переходит к более соответствующей форме внутреннего представления. Наступает эпоха собственно религии, тогда как до этого все религии находились в подчинении у формы искусства. Теперь уже, наоборот, форма искусства будет иметь подчиненный характер.

Второй, религиозный момент абсолютного духа развивает свою тотальность в христианской религии. В качестве исторической почвы развития религиозной формы часто указывают Древний Восток. Там, якобы, религия переживает свой расцвет, восточные общества называют теократическими. Совершенно очевидно, однако, что мы не можем найти на Востоке развитой религиозной формы, так как невозможно искать развитый второй момент там, где еще не получил своей тотальной развитости первый момент — искусство. Теократизм Востока поэтому есть эстетический теократизм, внешний теократизм. Истинный теократизм мы должны искать только после того, как уже исчерпана форма красоты, и таковым является только теократизм христианской религии. От истинного теократизма мы вправе ожидать, что он, будучи «вторым моментом», разовьется как органическое продолжение «первого момента». Именно это мы видим в христианской религии, которая, возникая на развалинах античного мира, вбирает в себя, с одной стороны, и восточный образ единого бога, и форму

античного искусства, подчиняя его уже своим религиозным целям, а с другой — и форму предшествующей философии. Платон и Аристотель — вершина античной философии — становятся теоретической основой построения христианского вероучения.

Христианскую религию часто рассматривают как одну из многих других исторических религий. Такое отношение лишает христианскую религию ее необходимого разумного характера. Она становится одной из случайных религий в ряду других, также случайных религиозных форм. То есть и к религии здесь относятся способом того эмпирического восприятия, который мы наблюдали в восприятии форм искусства. Эмпирическое сознание не было способно понять разумно-необходимый характер античного искусства, рассматривая его как случайное звено в ряду других исторических форм искусства. То же самое происходит и с формой религии. Культурологический рассудок неспособен рассмотреть этот необходимый переход от формы искусства к форме религии, и поэтому он просто описывает как равноположенные с одной стороны формы искусства, а с другой — формы религии. Только философскому мышлению, для которого выяснена определенность абсолютного духа, становится ясной и необходимая, разумная форма христианства.

Философский разум определяет христианскую религию как самую развитую религию или как религию, которая развивает до тотальности религиозную форму вообще. Точно также как античное искусство исчерпывает собой понятие искусства, точно также христианская религия исчерпывает собой понятие религии. Это означает, что после христианской религии мышление перестает быть только религиозным или даже вообще перестает быть религиозным. Христианство является последней мировой религией. Это есть религия в своем высшем проявлении, религия «*rag exellence*». И точно также, как исчерпанность формы искусства в античности приводит к тому, что в дальнейшем начинается развитие тотальности религии, так и тотальное развитие христианской религии приводит к тому, что начинается развитие тотальности третьего момента

абсолютного духа — философского.

Христианская религия — вершина религиозной формы вообще потому, что она есть самая разумная религия. Именно этот ее разумный характер, являющийся ее основным достоинством, становится и причиной того, что в христианстве мы видим угасание самой религии и переход духа на светскую почву философии. Разум, который развивался внутри христианской религии, в конце концов, хочет стать на свои собственные ноги. Религиозные «штанишки» становятся ему коротки, и он оставляет их, существуя с начала XIX в. исключительно в своих собственных, т.е., разумных определениях, а не религиозно-эстетических.

Христианство является самой разумной религией потому, что в ней разум определен максимально разумно в сравнении со всеми другими мировыми религиями. Бог-разум открыт для себя в христианстве лучше всего. Разумная определенность вообще состоит в том, что разум определяет себя не через что-нибудь внешнее, природное, а исключительно через себя самого. То есть бог должен определить себя через себя самого, а не через какой-нибудь внешний предмет. Так, например, бог восточных религий определял себя не через себя самого, а использовал для этого какие-нибудь явления природы. Китайский бог определяет себя через образ неба, индийский и египетский воплощаются в животных, персидский есть свет и т.д. Совершенно очевидно, что все эти определения есть нечто недуховное, несоответствующее идеальной природе бога. Это нерелигиозные религии, неразумные религии. Тут или поклоняются самим природным предметам, конкретным животным, стихиям, или же их эстетическим изображениям. То есть все дохристианские религии определяют свой предмет как раз средствами искусства, а не своими собственными. Только в христианстве бог-разум определяет себя не через нечто непосредственное, природно данное, но исключительно через себя самого — насколько это вообще возможно в рамках религии.

Разумные, идеальные определения христианского бога есть:

1. Христианский бог определен как всеобщее, абсолютное идеальное начало — бог до сотворения мира. В начале есть только бог в себе самом. В этом религиозном представлении содержится метафизическое положение о всеобщем единстве мышления с самим собой. Но это есть еще непосредственное, абстрактное единство, в котором нет никакого различия.

2. Это абсолютное идеальное начало в христианской религии не остается только в неразличенном тождестве с собой, но своей собственной силой определяет себя ко всему многообразию мировых явлений. Эта мысль выражена через догму о сотворении мира. Как видим, здесь определение вносится не откуда-то извне, но положено самим мышлением. Разумность христианской религии состоит в том, что здесь, с одной стороны, фиксируется различенность всеобщего от себя самого, выраженное в его распаде на все многообразие единичных предметов, но в то же время удерживается как необходимое положение, что во всей этой конечности бог все же остается у себя самого. То есть здесь налицо сохранение единства в самом различии. А это является одним из главнейших признаков разумности — удержать единство и в различенности, понять различенность, многообразие как момент своего собственного единства.

3. Но поскольку во втором пункте момент различенности, раздвоения, распада является доминирующим, то он должен быть утверждён как хотя и необходимый, но как и преходящий в силу его несоответствия единой природе бога. В третьем моменте бог своей собственной силой возвращается к себе самому. И это возвращение уже оказывается не ходом на попятную к первому, абстрактному моменту, а развитием, опосредованным всем процессом мировой жизни, со всеми ее многообразными формами: неорганической, органической, включая и антропологическую форму. Именно через последнюю осуществляется и это воссоединение бога с самим собой, приобретшее конкретный характер. Этот пункт реализован в новозаветном положении о воплощении бога во Христе и в верности последнего богу, выраженном в его

плотском самоотречении во имя духа, идеи, мысли, разума. Разумно, следовательно, исходить из себя самого, из мысли, а не из веления природного. Разум, таким образом, здесь определен как единство трех своих собственных моментов. Христианское понимание бога в его триединстве оказывается, таким образом, схватыванием самой природы разума. Троиственность христианского бога есть религиозное выражение самой логической природы разумной формы, в тождестве со своим содержанием. Суть христианской идеи есть бесконечное умозаключение. И разумный характер христианства состоит в том, что разум в нем умозаключает себя через себя самого, а не через нечто внешнее.

Совершенно очевидно, однако, что разум, натываясь на себя самого в этих определениях троичного единства бога в самой религии, уже не может и не хочет остаться на ступени этой хотя и разумной, но все равно обремененной массой случайностей формы. Разум, действительно, есть всеобщее, которое само полагает в себе свое различие и снова возвращается к своему единству. Однако высказывание этой истины в форме христианского представления: Бог есть бог-отец, бог-сын и бог-дух, не есть разум, высказывающийся о себе разумно. Эта мысль в христианстве выражена не в форме самой мысли. Отношения самого разума к себе, движение мысли в самой себе здесь передано через отношение, которое взято не из самой мысли, а из природы: отношение отца и сына не есть отношение мысли, а есть естественное, непосредственно-природное отношение, форма которого не соответствует тому содержанию, которое через него хотят высказать. Именно поэтому всеобщее мышление, зацепившись за самого себя в религиозной форме в идее о триедином боге, испытывает необходимость оставить саму религиозную форму, как неудовлетворительную для целей мышления в его чистоте и необходимости: «Но процесс представления... не есть это постигающее в понятии мышление, — в его содержании нет необходимости, и вместо формы понятия оно вносит в царство чистого сознания естественные отношения отца и сына...

Поскольку необходимо выйти за пределы формы процесса представления и упомянутых отношений, заимствованных из области естественного, ...постольку этот выход ...следует рассматривать как натиск со стороны понятия»¹.

Едва ли необходимо доказывать тезис, что так как в христианстве получает свою полную определенность второй момент абсолютного духа — религиозный, другие два — искусство и философия — оказываются им подавлены. И искусство, и философия развиваются внутри рамок религиозной формы, которая определяет средства и тематику искусства и степень свободы чистого мышления, замыкая философию в круг теологических проблем и догматически налагая тезис о том, что бог, всеобщее не может схватываться мыслью адекватно, а только верой. Однако ступивший в христианстве на свою собственную почву разум уже ничто не может удержать в рамках одной лишь религии («натиск понятия» есть натиск самого бога и кто бы смог удержать последнего?), поэтому, начиная с Декарта, мышление приступает к развитию последнего момента абсолютного духа — философского.

Это развитие, как видим, первоначально протекает внутри самой религиозной формы, которая остается по видимости господствующей даже в эпоху Шеллинга и Гегеля, которые изучают философию в Теологическом, а не философском институте. Однако религиозная смерть бога, провозглашенная позднее столь широко Ницше, наступает уже с картезианским «*cogito*», «субстанцией» Спинозы и особенно с «трансцендентальным Я» Канта. Всеобщий разум, христианский бог начинает раскрывать свою природу в определениях самого разума, в определениях самой мысли.

Канту часто приписывают ту несуществующую заслугу, что он, будто бы, раз и навсегда поставил разум на подобающее ему место, показав, что почвой знания нужно считать лишь мир явлений. В философской же сфере это — «трансцендентальная логика», выясняющая способности

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. Т. IV. М., 1959. С. 410.

мышления как пустой формы. Именно последняя, согласно Канту и его последователям, убедительно показала, что когда разум движется в себе самом, он неминуемо запутывается в противоречиях. Этим своим выводом Кант создал очень удобные аргументы для тех, кто предпочитает выражать разум в религиозно-эстетической, т.е., случайной форме — Кант есть их бастион, за рассудочными положениями которого они кроют свою неспособность (нежелание?) дать разуму его собственные, необходимые определения.

Философия Канта, однако, вопреки его собственным ожиданиям, оказалась тем пунктом, двинувшись от которого, всеобщий разум выразил себя в системе своих собственных чистых определений. Противоречивость же разума оказалась не пределом, а его собственным принципом, раскрытие которого приобрело форму диалектической системы всеобщего разума, данную первоначально Гегелем.

Уже из вышесказанного мы можем понять, почему именно в философии Гегеля абсолютный дух дает себе это определение — «абсолютный дух». Он может сделать это теперь совсем свободно, так как уже раскрыта вся тотальность его первого момента — искусства; раскрыт и второй момент — религия; но всецело раскрыт уже и третий момент — философский. Именно поэтому абсолютный дух приходит к своему полному самопознанию и дает себе истинное наименование.

В немецкой классической философии, завершающейся системой Гегеля, мы имеем дело не с каким-то очередным историческим философским мнением, в эту эпоху мы имеем дело с развитием философией своей формы до тотальности, точно так же, как в Греции была развита тотальность формы искусства¹.

В чем же состоит тотальность развития философского момента, благодаря которому полагается и вся определенность абсолютного духа?

¹ Об этом нам говорит и исторически закрепившееся за немецкой философией определение «немецкая классическая философия».

Тотальность развития философии в системе абсолютного идеализма состоит в том, что философия окончательно отрывается от чувственного способа отношения мышления к себе самому, который был характерен для искусства и религии. Поскольку философия стояла до этого под знаком искусства и религии, то она сама, поэтому всегда была «заражена» внешностью. Теперь же, оставив за собой искусство и религию как необходимый, но уже пройденный этап, философия становится зрелой. Всеобщий разум в ней познается всеобщим же образом, т.е. в его собственных определениях, а не определениях, заимствованных у искусства или религии, философия стала философией. До этого она не была философией в строгом смысле слова.

Философский процесс развит до своей тотальности потому, что он закончил свою историю. Философия как всеобщая мысль есть необходимость. А ее история есть необходимость, представленная в случайной форме. Сама необходимость, сам логос, сами всеобщие определения разума в философии в ее историческом виде даны в логически несвязанной форме, в несистематичном виде. Во всей истории философии определяется всеобщий разум, но эти определения даны в исторической, т.е. случайной форме. В системе абсолютного идеализма эти исторические определения лишаются этой случайной исторической формы. Всеобщий разум уже раскрывает их как свое собственное движение в них. В этой системе уже нет истории философии, а есть только логический процесс всеобщего мышления в нем самом, и все исторические формы философии — греческая, средневековая, Нового времени — существуют уже не в исторической, а в логической, не в случайной, а в необходимой, т.е. философской форме, философия здесь приобретает впервые за всю историю свою истинную форму. Вот почему философия здесь развивает всю свою тотальность. И раз абсолютный дух уже развил свою тотальность во всех трех своих моментах, включая и логическо-философский, то ясно, почему он уже может дать себе и это логическое определение — «абсолютный дух»!

В начале этой главы мы указали, что определение «абсолютный дух» есть последнее определение философского предмета, которым всеобщий разум определяет сам себя. Теперь мы должны коротко остановиться на предшествующей абсолютному духу определенности разума для того, чтобы нам стала ясной уже определенность абсолютного духа как целого во всей системе разума.

Эта целостная определенность всеобщего разума раскрывает себя в трех сферах, каждая из которых есть сфера самого разума, но в различной степени своей определенности. Этими сферами являются:

Логика — Природа — Дух.

Это самая общая и самая абстрактная определенность всеобщего разума. Но она абсолютно необходима. Каждый из этих моментов развит в себе самом и их внутренняя развитость определяет их по отношению друг к другу. Благодаря этому, эти три момента исчерпывают собой всю определенность всеобщего разума.

Христианский абсолют также не содержит в себе ничего другого. Бог христианской религии также есть это определенное философией содержание: всеобщая диалектическая логика, природа и вся сфера человека или духа, так как со своей разумной стороны, со своей необходимой стороны человек должен быть определен как дух.

Наш «приятель» абсолютный дух, таким образом, относится к третьей сфере разума — к сфере Духа.

Сфера Духа также в себе разумно расчленена в три момента: *субъективный дух — объективный дух — абсолютный дух.*

Все эти три момента, конечно, также между собой и в себе (как мы это видели в абсолютном духе) органично развиты и определены. Но входить в рассмотрение определенности всей сферы духа мы здесь не в состоянии. Поэтому мы коснемся лишь сферы объективного духа, так как именно он предшествует абсолютному духу. Он есть его непосредственная предпосылка, условие, и мы рассмотрим объективный дух

именно со стороны его связи с абсолютным.

Эта связь состоит в том, что сфера объективного духа, заканчивающаяся определенностью разума в государстве, не остается в определении только одного государства. Понятие государства действительно только одно. Но поскольку государство включает в себя непосредственный элемент духа — народ, который определен и природно — географически, климатически, этнически, то единое понятие государства определяет себя далее как несколько государств, отношения между которыми составляют определенность всемирной истории. Сфера объективного духа, таким образом, в качестве своего высшего пункта имеет определение всемирной истории¹.

Таким образом, связь между объективным и абсолютным духом состоит именно в том, что объективный дух есть предпосылка для абсолютного духа именно в моменте своего самого высшего определения — всемирной истории. Сама всемирная история есть высший пункт, истина всего объективного духа. Последний определен в себе как абстрактное право, мораль, семья, гражданское общество, государство и, следовательно, все это своей истиной имеет всемирную историю. Семья, промышленная жизнь, государственное законотворчество и т.д. — все это оказывается только моментами, которые исчезают во всемирной истории. Последняя есть их истина. Но сама всемирная история оказывается истиной и высшим пунктом только объективного духа, и в этом качестве она тоже исчезает и исчезает уже в абсолютном духе. Как семейство и т.д. имеет целью всемирную историю, так и сама всемирная история имеет своей целью абсолютный дух. Именно последний в его тройственной определенности оказывается истиной мировой истории; последняя есть только почва созревания моментов абсолютного духа, именно эти три момента есть та цель, для которой вообще история существует. Следовательно, все исторические события:

¹ Гегель Г.В.Ф. *Философия духа* // Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия философских наук*. Т.3. С. 365; См. также: Гегель Г.В.Ф. *Философия права*. М., 1990. С.370—377.

различные бедствия, возникновение и исчезновение государств, эпидемии, переселения народов, кровавые войны и концлагеря, — все это существует только лишь для одного — для того, чтобы выступили три момента абсолютного духа: искусство, религия, философия!

Значит, вывод следующий: объективный дух в определении всемирной истории со своей духовной стороны есть ничто иное, как процесс становления моментов абсолютного духа!

Это обстоятельство, вообще-то, не очень нас удивляет, так как каждому известно, что искусство, религия и философия развиваются именно в истории, а не где-нибудь еще. Однако в этом популярном представлении отсутствует тот решающий момент, который мы уже знаем — сами искусство, религия и философия для нас уже не существуют в их непосредственности, а выяснены для нас в их разумно-необходимом единстве, в их необходимой иерархии — все они суть различные моменты единого абсолютного духа. Но во всех трех своих моментах единый абсолютный дух определен по-разному: в искусстве разум определяет себя непосредственно для внешнего созерцания; в религии возвышается до умозрительного представления о себе и в философии уже разворачивает себя бесконечно-логически. Значит, сами моменты абсолютного духа — это моменты разума, который уже не воспринимает их непосредственно, чувственно, а во всех этих трех моментах знает себя. И в искусстве, и в религии, и в философии разум имеет дело лишь с самим собой.

Теперь нам остается сделать уже совсем детское рассуждение. Раз разум знает себя как абсолютного духа в своих трех логично определенных моментах (как искусство, религию и философию) и раз непосредственной предпосылкой для него является объективный дух как всемирная история, то, следовательно, сама всемирная история должна быть рассмотрена как разумная. И разум всемирной истории есть именно разум в определении абсолютного духа. Другими словами, вся всемирная история может и должна быть сведена к моментам абсолютного духа как к моментам самого разума.

И совсем популярно: сама всемирная история во всем ее объеме, со своей разумной стороны должна быть расчленена на эпоху искусства, эпоху религии и эпоху философии. Образно выражаясь, можно сказать, что задача разумного рассмотрения истории состоит в том, чтобы показать, как всемирная история сама стягивает себя к моментам абсолютного духа. Объективный дух в своем высшем определении должен просвечивать моментами абсолютного духа, как своей истиной!

***2.1.2. «Негегелевский» характер деления
«философии истории» Гегеля на периоды, ее
противоречивость и незавершенность***

То, что мы рассматриваем мировую историю как почву обнаружения разума, не должно нас удивлять. Конечно же, разум уже определен в себе самом, в своей собственной внутренней, логической сущности, то он может найти себя теперь везде. Строго говоря, Гегель только этим и занят после написания своей Логике. Он находит разум в природе («Философия природы», т.е. «Разум в природе»), в искусстве («Эстетика» или «Философия искусства», т.е. — «Разум в искусстве»); в религии («Философия религии» — «Разум в религии») и т.д. Естественно, что разум должен быть найден и в истории. У Гегеля мы видим специальный курс лекций, где он рассматривает, как разум выступает своими определениями в самом процессе мировой истории. Всемирно-исторический процесс, как ступень объективного духа, как мы только что видели, в своей внутренней духовной определенности есть раскрытие моментов самого абсолютного духа. Поэтому закономерно ожидать от Гегеля, что он рассмотрит всемирную историю именно как почву становления моментов абсолютного духа или, другими словами, сведет всю мировую историю к моментам абсолютного духа. Если мы заглянем в его «философию истории», то мы там найдем приблизительно именно это. Так, например, при рассмотрении греческой истории, он определяет греческое государство как «политическое художественное произведение», что означает, что этот период

он рассматривает именно как определенность абсолютного духа в его первом моменте — в моменте искусства. Но указанный принцип рассмотрения всемирной истории требует, чтобы последняя была вся расчленена именно согласно расчлененности самого абсолютного духа, так как именно последний есть «разум в истории». У Гегеля мы, однако, этого не находим. Он не кладет в основу деления всемирной истории сами моменты абсолютного духа как принцип, а делит историю совершенно невероятным для него образом — по аналогии с возрастами человека! Восток для него — период детства; Греческая история — период юношества; Древний Рим — период зрелости и Христиано-германский мир — период старчества в смысле мудрости¹.

Но даже если мы оставим в стороне этот нехарактерный для Гегеля принцип аналогии, который он сам определял как внешний для разума и философии, то в глаза бросается также и тот факт, что при рассмотрении мировой истории Гегель изменяет характерному для него принципу троичного расчленения материала, который есть принцип самого разума. Этот последний мы находим прежде всего в «Науке Логики», которая всецело подчинена триадичному ритму понятия, где необходимость этой триадичности доказана. А после логики мы находим реализацию этого принципа во всех остальных произведениях Гегеля: в «философии природы», в «Эстетике», в «Истории философии», в «Философии права». Однако в «Философии истории» мы этого принципа не находим. Материал непонятным образом делится на четыре части: Восток, Греция, Рим, Христиано-германский мир! В чем тут дело? Откуда идет эта аморфность деления, отсутствие разумной строгости? Что это за эмпиризм в области спекулятивного разума?

В принципе, Гегель пытается ввести некое подобие разумности в ее троичности, говоря, что история есть развитие правовой формы: Восток — «свобода одного»; Греция и Рим — «свобода нескольких»; Германский мир — «свобода всех». Или,

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. Т. VIII. М., 1935. С. 99—103.

что то же самое, эта тройственность им определяется как политические формы: для Востока характерен деспотизм, для Греции и Рима — аристократия и демократия, а для Германского мира — монархия. Однако это также не спасает положения, так как получается, что Гегель кладет в основу деления объективного духа сам принцип объективного духа — принцип права. То есть объективный дух делится не на основе абсолютного, а на своей собственной основе, будто бы он есть сама субстанция, последнее определение разума¹.

Но Гегель сам показывает, что объективный дух есть только почва созревания абсолютного. Почему же тогда он не рассматривает объективный дух, мировую историю с позиций более высокого принципа, с позиций самого разума, определенного им самим как «абсолютный дух»?

Эти нелогичные странности на этом не заканчиваются, философское рассмотрение истории, т.е. раскрытие разумных определений в самой истории, Гегель необъяснимо начинает с Востока. Получается, что разум в своей исторической форме выступает впервые именно в Восточной культуре. Но тогда почему при историческом рассмотрении форм самого абсолютного духа, при рассмотрении искусства, религии и истории философии он определяет восточную определенность духа как еще до-разумную? Так, в «Эстетике» он хотя и начинает с рассмотрения восточного, символического

¹ Здесь уместно отметить, что именно на этом пункте «сгорел» Ф.Фукуяма. Он, как раз, посчитал, что для самого Гегеля политические, правовые формы являются предельными ценностями, которые развиваются в истории. Фукуяма поэтому взял эту исторически ограниченную позицию Гегеля и механически приложил к современности. Но сам Гегель никогда не исходил из правовой сферы, как из высшей. Таковой для него была сфера абсолютного Духа и если он не положил последнюю в основу деления всемирной истории, то для этого у него имелись серьезные причины, которые мы сейчас рассмотрим. Но Фукуяма уже таких причин не имел. Именно поэтому его трактовку всемирной истории нужно признать, хотя и достойной уважения, по причине того, что он схватился за единственный образец разумного рассмотрения истории, но в принципе неудовлетворительной, ибо Фукуяма не поднялся к определенности разума в абсолютном духе, которую дал сам Гегель и только с позиции которой становится проясненной и вся современная мировая история.

искусства, но тут же резко заявляет, что восточное искусство, в принципе, не является искусством, не является прекрасным. Восточное искусство есть стадия предискусства. Это есть только почва становления подлинного искусства, которое появится только в Греции. Дух Востока, таким образом, еще не явлен даже в своей непосредственной форме, даже в первом моменте абсолютного духа — в искусстве. Но если дух Востока еще не явлен окончательно даже в своей непосредственной форме, то, значит, он еще не явлен вообще. Если разум еще не существует для себя даже в образе развитой красоты, то он вообще не существует для себя!

То же самое мы находим и в истории философии, философия начинается только с Фалеса, с Греции. Восток исключен Гегелем из философии, так как в нем мысль еще настолько подчинена случайности, природности выражения, что нет никакой возможности придать ей некий наукообразный систематичный вид. Но почему же тогда Гегель начинает всемирную историю с Востока? В начале «философии истории» он пытается быть последовательным, говоря о Востоке, что: «и эта история еще оказывается преимущественно неисторической...»¹, но здесь это сказано как-то между прочим, не принципиально, без особенной настойчивости. И вопреки этой «неисторичности» Востока Гегель утверждает, что философию истории: «...мы должны начать с Востока»?².

Высшим пунктом всех этих противоречий является несоответствие между логической определенностью абсолютного духа и его всемирно-исторической определенностью. Заканчивающаяся понятием абсолютного духа «философия духа», в качестве высшей формы разума утверждает философский разум. Однако при рассмотрении всемирной истории Гегель высшей формой самосознания называет христианскую религию в ее постреформаторском виде — протестантском. Как же так? При систематическом развитии определений разума, которое Гегель дает в своей

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 100.

² Там же. С. 99,107.

«Энциклопедии...», куда входит и «философия духа», он необходимо доказывает, что искусство и религия с необходимостью разрешают себя в философию. Что высшей формой свободы, таким образом, являются не искусство и религия, а философия. Гегель только показывает, как искусство необходимо снимает себя в христианской религии, и на этом останавливается. Оказывается, что в истории высшей формы свободы добивается только протестантская религия: «...Благодаря протестантской церкви состоялось примирение религии с правом»¹.

Как мы выше видели, внутреннюю основу объективного духа составляет абсолютный. Именно развитие форм последнего лежит в основе развития государства. Государство как объективный дух имеет свою основу не в себе самом, а в абсолютном духе — либо в искусстве, либо в религии, либо в философии. И Гегель показывает, что в основе античного государства лежит эстетический разум, т.е. первый момент абсолютного духа. Соответственно после античности основой государства становится религиозный разум. В соответствии со своим понятием абсолютного духа Гегель был бы должен заявить, что и философский разум должен лечь в основу объективной, государственной жизни народов — этого требует от него его собственная система. Но этого у Гегеля мы не находим. Напротив: «... Государство основано на религии. Государства и законы суть не что иное, как проявления религии в отношениях, существующих в действительности»².

Иными словами, основой объективного духа у него является второй момент абсолютного духа, а вовсе не третий: «Субстанциальностью... самой нравственности и государства является религия... Государство зиждется на нравственном образе мыслей, а этот последний на религиозном»³.

Таким образом, основой объективной жизни у Гегеля остается религиозный разум, тогда как субъективно Гегель

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С.422.

² Там же. С.389.

³ Там же. С. 373.

утверждал в качестве высшего пункта не религиозный, а философский разум.

Как мне кажется, именно желание разрешить это противоречие, замеченное сначала Качуровым, а через Качурова и Авксентьевским, стало движущим принципом деятельности их обоих. Ниже мы также попытаемся внести ясность в этот вопрос о том, почему же Гегель, который впервые вознес философию столь высоко в своей системе, в истории по видимости выступает как апологет религиозного разума.

При рассмотрении понятия абсолютного духа мы видели, что условием его полной определенности является тотальная развитость всех трех его моментов. То же самое мы должны сказать и обо всей сфере духа, рассматриваемой Гегелем в «Философии духа». Последняя, как мы уже сказали, делится на *субъективный дух*, *объективный дух* и *абсолютный дух*. Для того, чтобы абсолютный дух выступил во всей своей развитости необходимо наличие полной развитости моментов субъективного духа и объективного. Рассматривая первые два момента абсолютного духа — искусство и религию — мы должны отметить, что эти два момента имеют свою развитость как в моменте субъективного духа (искусство и религия упражняются конкретными субъектами), так и в моменте объективного духа (в Греческой истории и в истории Средневековья). Но имеет ли подобную развитость третий момент абсолютного духа — философский? Имеет ли и он свою развитость специально на почве объективного духа, на почве всемирной истории? Нет! Искусство и религия имеют этот объективный момент, а философия этого объективного момента не имеет. Почему? Да потому, что Гегель только что закончил развитие формы философии до своей тотальности в моменте субъективности! Значит, третий момент абсолютного духа — философия — имеет свою полную, тотальную развитость только в моменте субъективного духа. На этой исторической ступени философия, как уже развившая себя до своей тотальности, существует только в творчестве одного человека — Гегеля. Значит, третьему моменту абсолютного духа, философскому

моменту недостает прежде всего развитости в моменте объективного духа, в истории! И теперь ясно, почему Гегель не может рассмотреть всемирную историю как выступление в ней всех моментов абсолютного духа. Он не может этого сделать потому, что третий, философский момент абсолютного духа еще не имеет своей объективности. История просто еще не успела случиться с этой своей стороны. Именно поэтому Гегель не может рассмотреть всемирную историю как обнаружение в ней разума в его чистоте. Он рассматривает историю как разумную и находит там весь разум, который там уже осуществлен к моменту его жизни. Но в том-то и состоит вся проблема, что это еще не был весь разум, во всей своей определенности! Во времена Гегеля объективный дух как мировая история ясно просвечивает только моментами искусства и религии, и по этому вопросу мы находим у Гегеля полную ясность в его «Философии истории». Но не нужно прилагать много усилий, чтобы заметить, как «Философия истории» у Гегеля к своему концу все более и более теряет свою ясность и приобретает все более смутный и неопределенный характер. Конечно, Гегель старается показать, как разум преодолевает религиозную форму, переходя к своим собственным определениям. Он старается показать это при рассмотрении значения Реформации, последствий французской революции — все это, действительно, уже почва разума, который пытается снять свой религиозный покров. Но это еще не есть весь разум во всей своей философско-спекулятивной чистоте, так как последний выражен именно в системе самого Гегеля, а она еще не втянута в саму историю. Другими словами, Гегель не может рассмотреть всемирную историю как соответствующую своей системе потому, что тотальность самой всемирной истории еще не развита — третий момент абсолютного духа (всеобще-необходимая форма философского разума) еще не получил своего исторического манифестирования.

Значит, абсолютный дух абсолютно развит только в своих двух моментах — в искусстве и религии. Последние имеют и

субъективную развитость, и объективную, и с этой стороны они уже всецело определены в понятии абсолютного духа. Третий момент — философский — также уже появился, но он еще существует только в моменте субъективного духа; только один индивид — Гегель — выразил эту необходимость. И этот третий момент, таким образом, требует для себя развития своей объективности.

Значит, Гегель не мог рассмотреть всю разумность мировой истории не потому, что был неспособен или допустил где-то ошибку, а потому, что еще не наступила объективно-историческая возможность этого. Гегель рассмотрел мировую историю максимально разумно, но третий момент абсолютного духа (только что выраженный им самим) еще не развил своей объективности, и именно это есть основное затруднение Гегеля. Из своей логики, из своей системы он знает, что именно философская форма разума является наивысшей, и именно она должна стать духовной основой государства, а отнюдь не религия. Но что делать, история не дает Гегелю подтверждения. В истории он не находит самостоятельной философской эпохи. В истории он находит философскую форму разума, как развивающуюся внутри самой христианской эпохи. Но невозможно предположить, что Гегель не чувствовал, не осознавал этого противоречия своей философии и истории. Ему, однако, была несвойственна поза пророка, и только в одном месте мы находим у него эту легкую констатацию того, что уже и сама история неудовлетворена религиозной формой разума. В конце своих «Лекций по философии религии», где он подчеркивает значение религиозной общины, как места, где осуществляется это самосознание духа в форме религиозного представления, он в то же время говорит: «...Мы видим, что в своей реализации ее (религиозной общины — О.С.) духовная действительность подвергается внутреннему расколу, ...такая ее реализация, по-видимому, есть в то же время ее конец. Но можно ли говорить здесь о гибели? ... *Говорить о смерти значило бы, следовательно, закончить диссонансом.* Но что делать?... Когда исполнилось время и оправдание посредством

понятия стало потребностью,... и ничто не получает оправдания в вере... *Этот диссонанс налицо в действительности* (курсив Гегеля — **О.С.**)... Этот диссонанс устранило для нас философское познание. Но это примирение само является лишь частичным, оно лишено внешней всеобщности, в этом отношении философия — обособленное святилище, и ее служители образуют изолированное сословие жрецов, которое не может совладать с миром и должно оберегать владение истиной. Какой выход из своей расколотости найдет временное, эмпирическое настоящее, какую форму оно примет, — надо предоставить ему...»¹.

Как видим, этими словами, которыми он символически заканчивает рассмотрение религии, он совсем ясно подчеркивает, что современное религиозное сознание (т.е., сама столь им превозносимая форма протестантизма) расколото в самом себе, что истинное примирение духа возможно только в философии, но он констатирует, что философии еще недостает внешней, объективной всеобщности (т.е. третьему моменту абсолютного духа — философии недостает развитости в моменте объективности). И Гегель, не исключая дальнейшей возможности этого развития философии в самой истории, просто не желает гадать и предоставляет самой истории найти способ вывести мышление из власти религиозной формы к форме философии. И мы теперь можем сказать, что история не заставила себя ждать.

Таким образом, все эти указанные выше противоречия проистекают именно из того, что Гегель, давший тотальную развитость формы философского разума, оказывается ограниченным в возможности найти всю разумную определенность во всемирной истории. Он не может ее там найти, так как она там еще не развита всецело. Именно этим нужно объяснять его решение начинать историю с Востока. Этим движением назад он пытается компенсировать недостающий ему третий момент разума — философский. И, пятясь назад, он, таким образом, с одной стороны, смещает

¹ Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*: В 2 т. М., 1977. Т. 2. С. 332—333.

всю разумную определенность: до-разумный период восточной истории, который он сам повсюду определяет как еще неоформившийся разум, становится у него первым моментом явления разума в истории; античность — вторым, а христианство — третьим. А, с другой стороны, это приводит к тому, что Гегель вообще отказывается при рассмотрении истории от принципа троичности. В конце своей «Философии права» при рассмотрении понятия «всемирная история» он объясняет необходимость ее расчленения на четыре, а не на три момента следующим образом. Исторические субъекты, народы, — говорит Гегель, — имеют ведь и природную определенность, которую они и пытаются преодолеть в истории. А раз в лице народов дух выходит из природы, то, следовательно, он дает нам основания для деления по принципу четверичности, который свойствен природе¹: «...Так как дух есть движение своей деятельности,... состоящей в освобождении своего сознания от природной непосредственности,... то существуют четыре начала образования этого самосознания в процессе его освобождения — четыре мировых царства... 1) восточное, 2) греческое, 3) римское, 4) германское»².

Гегель, таким образом, закладывает в основу деления всемирной истории не тройственный принцип разума, а четверичный принцип природы.

История духа, действительно, начинается с почвы природы, и история повидимости дает основание для своего расчленения и по этому принципу четверичности. Однако более

¹ «В природе ...вся форма необходимости выражается через квадрат или четверичность (так мы различаем четыре стихии, четыре основных цвета)... В природе тотальность деления понятия существует как четверичность именно потому, что первый член есть всеобщность как таковая, а второй член, или различие, сам проявляется в природе как двоичность, так как в природе иное должно существовать для себя как иное. Таким образом, субъективным единством всеобщности и особенности является четвертый член, который имеет различное от трех других самостоятельное существование» — См. Гегель Г.В.Ф. Философия природы // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т.2. М., 1975. С. 32.

² Гегель Г.В.Ф. Философия права. С. 374.

соответствующим для философии является ее деление не по этническому, природному принципу, а по принципу разумности¹, выраженному в понятии абсолютного духа. Но Гегель не в состоянии приложить этот последний и обращается к более низкому принципу деления из-за невозможности воспользоваться принципом абсолютного духа. Этим он хочет разрешить противоречие между абсолютным духом и объективным. Данное Гегелем деление мы, поэтому можем объяснить как исторически оправданное, но как несоответствующее принципу его собственной философии. И в настоящее время пользоваться им нет никакой необходимости.

Объективная неразвитость третьего момента абсолютного духа — философского — оставляет Гегелю только одну возможность: показать как философский момент в истории развивается в рамках религиозной формы. Это Гегель осуществляет через разделение самой христианской религии на дореформаторскую и постреформаторскую форму — на католицизм и протестантство. Он затрачивает много усилий и действительно очень логично, основательно показывает, как в протестантизме разум освобождается от значительной части внешних элементов, присущих до-реформаторскому религиозному обряду. Именно благодаря тому, что в протестантизме дух уходит с почвы эмпиризма, перестает видеть бога, например, в вине и хлебе, а утверждает, что «бог внутри нас», протестантизму удается достичь большей свободы и в правовой сфере по сравнению с католическими государствами (что мы видим и по сей день). Однако сколь бы ни была уже очищена мысль от чувственных элементов в

¹ «Вообще истинное деление должно рассматриваться как определенное понятие. Оно поэтому прежде всего должно быть трехчленным; но так как особенность обнаруживает себя как удвоенная, то деление может быть и четырехчленным. В сфере духа преобладает трихотомия, и одной из заслуг Канта является то, что он указал на это обстоятельство» (Гегель Г.В.Ф. Наука Логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. § 230. С. 414).

протестантизме, все равно это еще религиозное представление об абсолютном, зараженное всеми атрибутами случайности. Это не форма необходимого выражения абсолютного. И это Гегель постоянно подчеркивает и в «Феноменологии», и в «Эстетике», и в «Философии религии», но пойти в истории дальше формы протестантской религии и протестантского государства он не может, ибо последний акт всемирной истории еще не случился.

2.1.3. Деление всемирной истории в соответствии с понятием абсолютного духа (деление согласно этому принципу философии искусства и истории философии)

Итак, мы выше рассмотрели противоречия философии истории Гегеля и обнаружили, что они оказываются объективными для Гегеля — он по объективным причинам не может рассмотреть исторический момент своей собственной системы или, другими словами, судьбу своей собственной философии, хотя, как мы видели, ему в общих чертах было ясно, в каком направлении будут развиваться события.

Все содержание предыдущих глав было посвящено как раз тому, чтобы показать, как философия Гегеля изживает свою судьбу, как третий момент абсолютного духа развивает свою объективность. И мы видели, как развитие этой объективности формы философского разума оказалось тесно связанной с историей коммунистической идеологии.

Учитывая теперь тот факт, что третий момент абсолютного духа — философский — уже имеет в лице истории коммунизма свое объективное, историческое бытие, мы можем и должны дать более строгое деление всемирной истории, чем это был в состоянии сделать Гегель. Мы должны здесь проявить большую «святость», чем сам «папа Римский», т.е. приложить более последовательно принцип философии Гегеля, чем это сделал он сам. Необходимо отбросить как несоответствующий философии и принцип аналогии с возрастами человека, и принцип расчленения истории на основе развития политико-правовых

форм. В основу деления всемирной истории должен быть положено понятие абсолютного духа. И в соответствии с последним всемирная история совсем ясно делится на:

- *Древний Восток и Античность* — период раскрытия разума в форме искусства;

- *Христианскую историю* — период раскрытия разума в форме религиозного представления;

- *Коммунистический период мировой истории* — раскрытие разума в его чистой, научно-философской форме (только в моменте объективности)¹.

Древний Восток должен быть исключен в качестве самостоятельного момента всемирной истории, так как этот период есть существование духа еще в неразумном, доразумном виде. Восток должен браться как прелюдия к становлению прекрасного Греческого духа. *Искусство*, как мы знаем, характеризуется именно тем, что духовное, всеобщее содержание выражает себя в единичной форме. Сама единичная форма искусства, следовательно, требует от нас того, чтобы принцип художественного разума был реализован в духе только одного народа, а не нескольких, и этот народ — греческий.

Принцип религиозности, будучи со стороны формы более всеобщим, уже справляется с единичностью созерцания, переходя к особенности представления. Эта особенность определяет и его историческую манифестацию. Христианская

¹ Думается, что нет необходимости доказывать, что в коммунистической истории философская форма раскрывает себя исключительно со стороны объективной, т.е. внешней. Коммунистическому сознанию, таким образом, не достает самого главного — самого момента абсолютности. То есть на коммунистической почве мы уже находим философский разум — мы видим как поклоняются Гегелю, диалектике, философии вообще большевики, но дать что либо большее, чем поклонение, дать само понимание того, чему поклоняются большевики не в состоянии. И мы видели, как понимание появляется аж в 1970-80-х годах в деятельности Линькова. Философский разум, таким образом, есть скрытая движущая сила коммунизма и всей этой эпохи, но для самой этой эпохи ее истинный смысл остается недоступным. Именно в этом проявляется только объективный характер развития философии. Ей недостает момента субъективности, т.е. понимания, философский разум присутствует как некий чувственно данный предмет — «объект».

религия раскрывает себя в истории как история нескольких особенных народов — преимущественно западноевропейских.

Философский принцип всеобщ по своей форме и по своему содержанию. Именно эта всеобщность формы определяет то, что и в своем историческом бытии он манифестирует себя как мировая коллизия. Коммунизм затрагивает, в той или иной степени, почти все цивилизованные народы и провоцирует конфликт не локального, а мирового масштаба, нашедший выражение в двух мировых войнах.

Здесь уместно добавить, поскольку в коммунистическую эпоху свою тотальность развивает философский момент, то, естественно, что два остальных момента абсолютного духа — искусство и религия — оказываются им первоначально подавлены.

Внося коррекцию в деление всемирно-исторического материала в соответствии с развитием самого понятия, т.е. придавая этому материалу еще более «гегелевский» вид, чем это был по историческим обстоятельствам в состоянии сделать сам Гегель, необходимо сказать, что и другие особенные сферы философской системы, связанные с историей, теперь также могут быть расчленены более разумно, чем у Гегеля. Так, например, философия искусства более логично делится на:

- *искусство в определенности самого искусства* (здесь должны рассматриваться древневосточное и античное искусство или символическая и классическая форма искусства);

- *искусство в определенности религии* (христианское искусство или романтическая форма);

- *искусство в сфере определенности философского разума*. (Здесь необходимо рассматривать все современное искусство, которое лишившись религиозного содержания, вырождается в формализм, натурализм и промышленный дизайн. Как идейно насыщенное здесь может рассматриваться только коммунистическое и нацистское искусство).

Тот же самый принцип необходимо приложить и к истории философии. У Гегеля история философии делится на Греческую философию, философию Средневековья, Новую философию.

Именно здесь мы видим, как Гегель вмещает раскрытие разума в его чистом философском виде в рамки самой христианской эпохи, деля последнюю на Средневековье и Новое время. Но это деление нужно признать историческим, которое было оправдано только в его время. Логическое, философское деление должно состоять в следующем:

1. *Философия в определенности формы искусства* — Греческая философия;

2. *Философия в определенности религиозной формы:*

а) философия в чистой религиозной определенности — философия Средневековья;

б) философия в процессе снятия формы религии и перехода к собственной определенности — философия Ренессанса и Нового времени (от Декарта до Юма);

3. *Философия в своей собственной определенности или в определениях разума:*

а) историческое возникновение разумной формы (Кант — Фихте — Шеллинг);

б) философско-разумная форма в ее чистоте и необходимости (всеобщность мышления как научной системы: Гегель);

в) Систематическая форма знающего себя разума в моменте объективности;

аа) система абсолютного идеализма в рамках марксистской идеологии;

бб) реакция на систему абсолютного идеализма со стороны христианского сознания, выраженная в иррационалистических формах философии и позитивистских учениях — вся, так называемая, «современная западная философия» (сюда же нужно отнести и представителей русской религиозной философии). При рассмотрении всех этих современных течений самым существенным является показ того, как иррационализирующий и позитивистский рассудок содержит в себе истинные разумные определения и как он движется к снятию своей ограниченности.

2.2. О месте славян во всемирной истории

*Ты долго ль будешь за туманом
Скрываться, Русская звезда,
Или оптическим обманом
Ты обличишься навсегда?*

*Ужель навстречу жадным взорам,
К тебе стремящимся в ночи,
Пустым и ложным метеором
Твои рассыплются лучи?*

Ф. Тютчев

После того как философская идея, содержащаяся в немецкой классической философии (прежде всего в лице Шеллинга и Гегеля), стала в форме смутного представления доступной русскому сознанию, последнее мучительно принялось размышлять о том, в чем же заключается разумный характер русского духа. Славянофилы, Чаадаев, Тютчев, Лев Толстой, Достоевский, Вл. Соловьев — вот тот далеко не полный перечень русских интеллигентов, пытавшихся еще в XIX в. понять, в чем же заключается определенность русского разума? В XIX в. мыслители склонялись в итоге к тому, что особенностью русского духа является особенность его религии. Поэтому именно с последней связывали они будущее России. Даже Чаадаев, справедливо усмотревший слабость духа в православной идее, в итоге склонился к тому, чтобы определять русский разум как религиозный.

Гегель, как мы видели, определив славянскую нацию как «великую», не нашел в ее духе чего-то такого, чего бы уже не было выражено в духе западного христианства. Мы должны признать, что данная оценка славян Гегелем была всецело справедлива. В упоминавшейся нами в начале работы переписке Гегеля с эстонцем Б. Иксюлем, которого Гегель воспринимал

как русского, мы находим, однако, следующее соображение Гегеля: «Ваше счастье, что отечество Ваше занимает такое значительное место во всемирной истории, без сомнения имея перед собой еще более великое предназначение. Остальные современные государства, как может показаться, уже более или менее достигли цели своего развития; быть может, у многих кульминационная точка уже оставлена позади и положение их стало статическим. Россия же ...в лоне своем скрывает небывалые возможности развития своей интенсивной природы...»¹.

Эту абстрактную мысль Гегеля мы не должны воспринимать как только выражение светской любезности немецкого философа в письме к своему русско-эстонскому приятелю-ученику. Вне всяких сомнений сознание неполноты определений разума в самой истории, высказанное Гегелем в «Лекциях по философии религии», отсутствие в самой истории народа, который бы имел основой своего государства, своего объективного бытия не религиозную, а философскую идею, заставляло Гегеля строить предположения, что не исключено, что такой народ может появиться. И как мы видим в этом письме, он не исключал возможности, что таким народом может стать русский или «огромная славянская нация». Предположение Гегеля нужно считать всецело оправдавшимися.

Итак, всемирная история как высший момент объективного духа своим разумом имеет моменты абсолютного духа — искусство, религию и философию.

Разум в форме искусства во всемирной истории были призваны реализовать восточные народы и, прежде всего, греческий народ. Разум греческого полиса был укоренен в схватывании разумного, как идеи красоты.

Разум в форме религиозного представления о триедином боге во всемирной истории был утвержден христиано-германскими народами (немцами, французами, англичанами,

¹ Гегель — фон Икслюю, Берлин, 28 ноября 1821 г. // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. М., 1973. С. 407.

шведами и частично итальянцами и испанцами). Разум христианских государств имел своей основой религиозную идею.

Разум как философскую идею на арену всемирной истории были призваны представить славянские народы. Славяне знакомятся с разумом еще в форме идеи христианской религии, но на этой почве они являются лишь подражателями народам Запада. Но когда западная культура развивает в себе более высокую форму разума — философскую идею — именно они, как более девственный духовно народ, начнут строить свое бытие всецело на этих новых светско-разумных началах. Однако поскольку этот новый принцип уже более всеобщ и требует для себя более широкой исторической почвы нежели почва одного этноса, то кроме славян в его реализацию будут вовлечены и азиатские, восточные народы, но духовным лидером будет являться именно славянская субстанция.

Мы видим здесь, как всемирная история делает круг: мировая история начинается на Востоке, движется через Грецию на Запад и через славянство снова возвращается к своему началу — Востоку, но это возвращение уже совершается с высоты тех позиций, которые мировая история приобрела за тот период, когда она оставила почву Востока. Всеобщая форма разума замыкает этот свой круг в Китае, с которого Гегель начинает свою философию истории. Сила философской идеи, скрытой в коммунистической идеологии, продемонстрирована в Китае наиболее мощно: тысячелетиями подряд Китай являлся обществом замкнутым в себя самого, но после восприятия коммунистической идеологии он менее чем в полвека приобрел способность к разумному диалогу в европейских категориях. Эта мысль имплицитно присутствует в знаменитом фильме «Последний император».

Гегелю принадлежат слова: физическое солнце восходит на Востоке, а духовное, более истинное солнце, — на Западе. Теперь мы должны сказать, что духовное солнце, действительно, взошедшее на Западе, теперь возвращается и на Восток, чтобы бросить и там всеобщность своего света.

Христианская религия, как мы уже отметили, есть самая разумная религия. Это обстоятельство явилось причиной того, что христианские миссионеры были самыми энергичными и стремились распространить ее по всему миру, включая и Китай. Эту миссионерскую деятельность мы наблюдаем и теперь. Однако при всей своей разумности христианская идея имеет особенную форму, и потому весь мир никогда не станет христианским. Христианство всегда останется достоянием нескольких народов. Всеобщей формой духа является только форма философской идеи. Поэтому хотя именно славянам достается честь манифестировать философскую идею во всемирной истории, этот принцип не принадлежит им одним, а есть общемировой принцип. Заслуга славян поэтому сколь велика, столь и относительна.

Здесь мы можем вернуться к тому этническому принципу, по которому Гегель делил всемирную историю. Как он отметил, этнический принцип является природным и поэтому четверичным, а не троичным. Теперь, если мы даже воспользуемся этим принципом деления всемирной истории, то четырема всемирно-историческими царствами являются не Восток, Греция, Рим и Германский мир, а:

1. *Восток;*
2. *Греция и Рим;*
3. *Германский мир;*
4. *Славянский мир.*

Или, если соблюдать ту строгость, которую проявил Гегель при делении истории философии и рассматривать Восток, как стадию преедистории:

1. *Греция;*
2. *Рим;*
3. *Германский мир;*
4. *Славянский мир.*

Поскольку, как мы уже отмечали, к моменту жизни Гегеля искусство и религия в качестве моментов абсолютного духа уже были всецело развиты во всемирной истории, то Гегель дал этим моментам совершенно удовлетворительное

определение в своей философии истории. Нет необходимости поэтому останавливаться на них специально. Мы должны здесь только попытаться дополнить философию историю Гегеля тем моментом, который в период его жизни еще не был развит, а именно философией истории славянского мира.

В своей философии истории Гегель рассматривает историю народов как историю развития общего для всей истории разума.

Развитие разума в истории идет таким образом, что один или несколько народов проникаются тем духовным принципом, время для реализации которого настало. Проникнутость народа необходимостью мирового духа делает этот народ всемирно-историческим. Пока народ верен этой необходимости, он является самым главным во всемирной истории — на его стороне право всемирной истории. Все другие народы чувствуют это и уступают ему. Но если всемирно-исторический народ не успевает стать вровень с требованием развития духа (а так чаще всего и было), то он неминуемо должен передать эстафету тому народу, который уже воспринял новый, более высокий принцип развития разума. Вот этот переход определений разума с почвы одного народа на почву другого Гегель называет «соприкосновением» всемирно-исторических народов. То есть для того, чтобы один народ уступил место другому, необходимо, чтобы эти народы вошли в некое соприкосновение, включающее как разнообразные культурные связи, так и военные столкновения. Соответственно, из этих военных столкновений всегда выходит победителем только тот народ, на чьей стороне «право мирового духа», т.е. только тот народ, кто воспринял в себя более высокий принцип разума. Как характерное нужно отметить то обстоятельство, что инициатором этих «соприкосновений»-войн, как правило, является тот народ, чье право уже клонится к закату. Словно бы устав от своего всемирно-исторического бремени, он как будто бы ищет своей духовной смерти, стремясь по видимости к господству над тем народом, которому он и передаст свою великую эстафету. Так, мы видим, как духовный принцип Востока, находящийся в персидском государстве, упорно стремится в Грецию. И принцип разума в облике античной

красоты побеждает грезящую духовность Востока (что греки художественно же осознают в мифе о египетском сфинксе, которого Эдип сбрасывает со скалы своей разгадкой). Греческий мир, когда приходит его время, сам стремится на северо-запад, чтобы стать в итоге провинцией Рима. Рим, соответственно, сам втягивает в свою орбиту племена варваров, которые низвергнут его полу-античное, полу-христианское величие и начнут развивать христианский принцип до его необходимой высоты, чего сам Рим сделать не имел сил.

Соответственно этому «принципу соприкосновения» всемирно-исторических народов мы должны рассмотреть, как происходит соприкосновение тех народов, которые будут передавать один другому уже не эстетическую и не религиозную идею, а философскую.

Находясь на периферии христианского мира, славянский мир долгое время находится во власти природы и ведет, с одной стороны, чисто растительную жизнь, а с другой, попадает под определение восточного-монгольского духа. Чувствуя превосходство христианского духа перед восточным, славянский мир обращается к первому, и это дает ему возможность справиться с азиатским духом. Однако, воспринимая христианскую идею из ее античного источника, славянский мир с самого начала ставит себя в противоречие с развитием религиозной идеи на Западе. Таким образом, мировая история уже с самого начала кладет внутри христианского мира противоречие, которое является для него имманентным и которое нужно рассматривать как ограниченность формы христианской религии вообще.

Этот независимый от духа западного христианства характер проявляется далее в том, что славянам удается создать свою собственную форму письменности. Часть славян при этом не успевают приобрести автономии, они становятся сателлитами западного христианства, что находит свое

¹ Далее мы увидим, что коммунистическая идея наиболее мощно была воспринята славянами, которые были более всего независимы от западного христианства, т.е. восточными и южными славянами или теми, кто имел свою независимую культуру.

выражение и в их алфавите, которым становится латинский¹.

Итак, противоречие между германским и славянским духом начинает беспокоить Запад еще во времена татаро-монгольского ига, и он стремится разрешить его, вторгаясь в лице крестоносцев в пределы славянских племен.

Славянский мир, исчерпав возможности восточного христианства, в конце концов, сам обращается к более глубокому духу западного в лице Петра Первого, но и это обращение носит половинчатый характер, что на границе XVII и XVIII вв. снова влечет протестантский дух к Востоку. Вслед за Александром Невским и Петр доказывает себе и миру, что славяне являются независимым принципом.

Этот «исторический зуд» приводит в Москву и Наполеона. В этот раз славянская душевность, потрясшая Наполеона своей непонятностью, уже не удовлетворяется защитой своего отечества только в собственных границах, а в качестве победителя входит в один из важнейших городов западного христианства — Париж. Но тут же снова откатывается на свои просторы, чтобы затаиться в загадочном ожидании.

Противоречие между этими двумя мирами достигает своей кульминации в двух мировых войнах. И во время второй мировой войны славяно-азиатский анклав водружает свое знамя в столице народа, который дал миру принципы Реформации, являющиеся высшей формой христианской идеи вообще. Теперь, однако, славянский мир не спешит схлынуть в свои исторические пределы и устанавливает свое духовное и политическое господство над значительной частью Европы. Характерно при этом, что весь цивилизованный мир признает это его право, соглашаясь даже на то, чтобы водораздел между славяно-коммунистическим и западно-христианским миром расколол на две части столицу того народа, чьим прародителем был Аларих и из недр которого вышел Лютер.

В этом событии многие будут склонны узреть просто уступку Запада грубой силе — «дикарю Сталину». Дикарем, однако, был также и Аларих, что не означало, что Рим не имел для своего падения духовной причины. Всемирная история, к

тому же, не механика, где все можно свести к взаимодействию сил. Во всемирной истории определяющими являются духовные принципы. И падение одного народа перед другим, как и признание права славяно-коммунистического мира диктовать свою волю в Ялте и Потсдаме есть признание не только его физической мощи, но и правоты его духа.

Итак, мы видим, как историческая самостоятельность славянского мира постоянно беспокоит христиано-германский мир, и он влечется к нему. Дух славян, однако, ему так и не удается сломить, а, наоборот, славяне последовательно входят в качестве победителей в два самых существенных духовно западно-христианских города: Париж (столицу средневековой, католической мысли) и Берлин (столицу реформированного, протестантского христианства). Славянский мир, таким образом, этими двумя непосредственными вхождениями в две столицы западного христианства выражает неудовлетворительность мировой истории в форме религиозной идеи в двух ее основных западных видах — католическом и протестантском (с формой восточного христианства большевики поступили, как мы знаем, еще резче).

Здесь мы видим, как на первый взгляд по необъяснимым причинам мировая история позволяет более непосредственным в культурном отношении народам наложить свою волю самым развитым христианским нациям. Это обстоятельство всегда вызывало удивление у самих славян. Специально еще Лев Толстой в «Войне и мире» пытался нащупать эту провиденциальную логику, которая позволила России справиться с Наполеоном. Он, однако, не пошел дальше утверждения того, что «русский народный дух», «гениально почувствованный» Кутузовым, превзошел дух французов и всех других европейских народов, собранных Наполеоном. Этот ответ, хотя и верный, является достаточно поверхностным, так как не совсем ясно, какова же определенность этого «русского духа»? Достоевский поэтому кинулся было превозносить роль православной христианской идеи в духе славян, что завело его в область «константинопольских мечтаний». С точки зрения философии

религии совершенно прозрачной является недостаточная развитость христианской идеи в ее православном варианте. Лютер был недоволен внешностью понимания идеи даже в католицизме. Православие в этом отношении находится в еще более худшем положении. Оно полно признаками внешнего, недуховного понимания идеи. Идея в православии осталась неразработанной в своей духовной определенности и осталась заслоненной внешностью, пышностью ритуалов, слабой определенностью духовных требований к прихожанам и самим священникам. Дух античной плотскости и красоты в православии не был преодолен. Поэтому совершенно невозможно считать, что свою духовную силу славяне по сей день черпают из православной идеи. Их духовный стержень совсем другого свойства, мы не сможем его найти в их религии. Последняя сыграла свою необходимую роль прежде всего при создании славянских государств, но утолить жажду духа к самопознанию форма этой религиозной идеи не в состоянии. Поэтому еще с петровских времен славянский дух пытается развить в себе светскую форму самосознания духа. И если в войне с Наполеоном дух славян все еще недостаточно определен со стороны формы (дворянство имеет светское образование, формально закутанное в форму традиционной религии, а народ живет совсем языческими представлениями), то во второй мировой войне нерелигиозный характер духа славян совсем очевиден, форма этого духа носит наименование «коммунистическая идеология». И мы выше видели, что в основу этой идеологии была положена идея философского разума.

Итак, еще раз подчеркиваем, что этими двумя последовательными вступлениями славян в европейские столицы низвергается сама религиозная форма: с вступлением Александра I на белом коне в Париж символически низвергается принцип католической религии; автографами по стенам Рейхстага и фигурой Жукова на белом коне на улицах Берлина символически низвергнут и принцип протестантской религии. Рим, как европейская столица, остается извне оси

столкновений, так как Рим принадлежит более духу античного мира, поэтому он уже был исторически низвергнут самими германцами. Славянам было необходимо низвергнуть сам собственно германский принцип, и этот последний был сосредоточен именно во Франции и Германии. (Сама расистская теория графа Гобино, возвеличивающая «германщину», появляется во Франции).

Современным толкователям истории хотелось бы представить триумф Александра I и Жукова как триумф православной идеи над идеей католической и протестантской. Однако очень трудно будет этим историкам редуцировать всю коммунистическую идеологию к православной идее. Этот славянский триумф был триумфом становящейся философской идеи над уходящей религиозной. Вторую мировую войну поэтому мы должны рассматривать как внешнее выражение столкновения второго момента абсолютного духа — религиозного — с третьим — философским. И побеждает последний, ибо право разума на его стороне!

Эту необходимость перехода разума с почвы одного народа на почву другого отмечает и Гегель при рассмотрении реализации в истории христианской идеи. Она состоит в односторонней определенности народа в духе предшествующего духовного принципа. Так, например, он показывает, как христианская идея зарождается еще на почве античного мира — в Древнем Риме. Однако дух римлян не может начать строить свое объективное бытие всецело на началах христианства. Он сильно определен в эстетизме античного духа. Именно эта историческая заостренность римлян приводит к тому, что для дальнейшего развития религиозной идеи требуются новые, духовно «девственные» народы, которые начнут строить свою жизнь, свои государства исключительно на основе христианской идеи. Последнее должно стать их субстанциальной основой. И этими народами становятся варвары — германцы. Они вторгаются в Рим, разрушают все старое и начинают сначала. И христианство становится принципом нового строительства

Нечто подобное мы наблюдаем и при переходе от

религиозной идеи к философской. Сама философская идея есть плод западно-христианского мира. Но она появляется «на выходе» этого мира. Христиано-германский мир не успевает воспользоваться результатами своего собственного плода и упускает этот плод уже на почву других народов. Западно-христианский мир пугается философской идеи, которая порождает идею коммунизма. Новое, нерелигиозное ему кажется чем-то чужеродным. Именно эта историческая заостренность духа приводит к тому, что для реализации нового принципа необходимы «новые варвары», которые являются варварами только частично, так как идеи разума не являются для них совсем неизвестными. И эти варвары — славяне. Вырастая в орбите христианской идеи, они все же «не до конца христиане», поэтому им оказывается легче пожертвовать своей традиционной духовностью, выраженной в православии. И мы видим с какой легкостью славяне отказываются от своей традиционной религии в коммунистический период.

Эта тема «славянского варварства» была очень хорошо почувствована в русской поэзии и, прежде всего, А. Блоком («Скифы»).

Блока много упрекали в том, что он принял русскую революцию. Однако эту подробность его творчества нужно рассматривать не как недостаток, а как достоинства его поэтического дара. Хотя ему была неясна разумная определенность нового духа России, содержащегося в коммунистической идеологии, что и послужило для него основанием облечь определенность этого духа в облик христианской идеи («в белом венчике из роз...»), но мы можем только отдать дань восхищения духу этого человека, который оказался способен увидеть разумное начало в стихии коммунистической революции. Этот же самый мотив мы находим и у М. Волошина («Божий бич»). Позднее и в среде русской религиозной мысли появляются попытки дать теодицею современной русской истории (Франк, Яковенко, Бердяев).

Столкновение народов во второй мировой войне на

эмпирическом уровне имеет вид столкновения двух «тоталитарных»¹ государств или идеологий: коммунистической и нацистской. Мы видели уже из какого духовного источника проистекает коммунистическая идея, какое место в ней занимает философия Гегеля. В не меньшей степени обязана духу философской науки и идеология фашизма, с той только разницей, что эта связь здесь имеет более отрицательный характер. Кризис религиозной идеи на почве западных народов проявил себя в том, что, с одной стороны, началось построение наукоподобной идеологии коммунизма, основывающейся на «диалектике» Гегеля (в создании этой идеологии приняли широкое участие русские интеллигенты и прежде всего Бакунин своей статьей в «Немецких ежегодниках» о необходимости «диалектического отрицания» в самой истории, которая сложилась у него непосредственно после увлечения Гегелем²). С другой стороны, кризис христианского авторитета выразился в том, что сознание отдернулось назад — в область чувства. Чувство, однако, слишком скользкая и неопределенная почва. Чувствовать можно как необходимое, так и случайное. Именно свойственный религиозной форме иррационализм метода привел к тому, что содержанием чувственного стала родовая, природная определенность духа, оформившаяся в теорию расового превосходства. Фашизм и коммунизм, таким образом, оказываются оба результатом кризиса религиозной идеи в момент перехода ее содержания к форме философского разума. Поскольку и фашизм оказывается болезнью роста культуры, то его мощь первоначально превосходит дух народов традиционного христианства. Европа быстро падает под его натиском. Именно тогда наступает время государства,

¹ Здесь можно отметить то обстоятельство, что в самом историческом наименовании этих государств как «тоталитарных» сам язык отразил их генетическую связь с философской идеей. Развитие последней своей формы до тотальности становится причиной возникновения в истории «тоталитарных» государств.

² См. Бакунин М.А. Реакция в Германии // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987.

основанного на идеологии, содержащей в себе принципы «диалектической философии».

Здесь не место рассматривать саму эмпирическую сторону хода этой войны. Необходимо только отметить, что именно чувство того, что историческая эстафета выскальзывает из рук германского народа, гонит их на славянский Восток. Именно чувство того, что германцы находятся под угрозой, как всемирно-исторический народ, приводит нацистскую идеологию к тезису о необходимости уничтожения славян как этноса¹.

¹ «Русский народ, – говорил этот последний (Гиммлер – О.С.), (документ 1919. P.S.), – должен быть истреблен на поле битвы, или же поодиночке. Он должен истечь кровью». (Картье Р. Тайны войны. По материалам Нюрнбергского процесса. См.: <http://www.rus-sky.org/history/library/kartye.htm>).

«Никогда в будущем, – заявил Гитлер, – не должно быть допущено образования военного могущества к западу от Урала, даже если бы нам пришлось бороться 100 лет, чтобы помешать этому. Все мои преемники должны знать, что положение Германии прочно лишь постольку, поскольку к западу от Урала нет иной военной державы. Наш железный принцип отныне навсегда будет заключаться в том, что никто другой, кроме немцев, не должен носить оружие. Это главное. Даже если мы найдем нужным призвать подчиненные народы к несению военной службы, – мы должны от этого воздержаться. Одни немцы смеют носить оружие и никто больше: ни славяне, ни чехи, ни казаки, ни украинцы». (Из речи Гитлера на совещании по вопросам реорганизации Восточных областей. 16. 07. 1941 – Там же).

«Война с Россией, – сказал он, – не может вестись с соблюдением закона чести. Она является одновременно борьбой идеологий и борьбой рас; и она должна вестись с небывалой до сих пор беспощадностью. Господа офицеры должны позабыть на этот раз свои рыцарские традиции. Я хорошо знаю, что такой образ мыслей плохо умещается в представлениях гг. генералов и меня это очень огорчает, но тем не менее мои приказания должны быть выполнены неукоснительно» (Из речи Гитлера в мае 1941 перед старшими генералами армии (Там же)).

«Между фюрером и генералами существовало основное расхождение во взглядах на войну с Россией. Генералы видели в ней войну двух армий, в то время как фюрер настаивал на том, что это борьба на истребление двух взаимно исключаящих форм цивилизации. “Вы смотрите на войну так, – говорил он, – как если бы вы думали, что на другой день после перемирия победитель и побежденный могут подать друг другу руки. Вы не понимаете, что законы, управляющие другими войнами, неприменимы в нашей борьбе с Россией. Ваши рыцарские представления здесь неуместны и просто смешны”». (Из показаний генерала Йодля на Нюрнбергском процессе. (Там же)).

Из самих советско-германских сражений необходимо остановиться только на Сталинградской битве, так как именно она является основным поворотным моментом в этой войне, моментом, в котором новый всемирно-исторический принцип — принцип разума — доказывает свое превосходство над уходящим — религиозно-иррационалистическим.

В переизданной в Санкт-Петербурге «Философии истории» Гегеля авторы вступительной статьи приводят мысль Э. Карра о том, что в Сталинградской битве столкнулись две школы гегелевской философии. И по мнению авторов, это случилось едва ли из-за различного толкования параграфов «Науки Логики»¹.

Вопреки тому, что столкновение у берегов Волги было внешне обусловлено не спором о том, является ли «чистое бытие» тождественным с «ничто», необходимо отметить, что в своей внутренней сути смысл этого столкновения был все же по поводу толкования параграфов «Науки Логики». Вернее даже будет сказать, что в данном случае сталкиваются не «две школы гегелевской философии», а в лице этих двух государств и их армий сталкиваются сами эти категории гегелевской системы! Поскольку косность истории не позволяет ей объективно-спокойно ассимилировать разумную форму, выраженную в системе Гегеля, то ее объективирование, историческое манифестирование проявляет себя в том, что определения философской идеи полагают себя как враждующие государства. В битвах этой войны поэтому мы являемся беспрецедентными свидетелями того, как между собой сталкиваются сами категории гегелевской «Науки Логики». Поскольку современная, христианская по своему духу мысль в итоге посчитала вздором положения о том, что «чистое бытие переходит в ничто», то всемирной истории потребовалось воочию всему миру показать на сталинградских и курских полях, как бытие сталкивается с ничто, как они переходят друг в друга и как в результате этого рождается категория

¹ Перов Ю.В., Сергеев К.А. Философия истории Гегеля – от субстанции к историчности // Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 7.

«становления». Форма философской разумности в этой эпохе, в этой войне была объективирована, поэтому гегелевская система здесь существует более в самих объективных событиях, а не в субъективном духе научности, в самой практике, а не теории... Категории здесь более существуют как ползущие навстречу друг другу колонны бронетанковой техники... Но даже и чисто с субъективной стороны очевидно, что коммунистическое государство совсем сознательно делает стержнем своей идеологии «диалектику Гегеля» и пропагандирует пафос разума как философской, логически в себе определенной мысли. В то время как фашистское государство в качестве принципа своей идеологии имеет иррационалистический пафос мистического религиозного чувства.

Неуспех германской армии в Сталинградской битве часто объясняют размерами русских территорий, сковывающих мобильность войск, большими холодами, знаменитой «русской зимой», в которой еще наполеоновские полководцы и западные историки искали объяснения своего неуспеха. Необходимо отметить, что Волго-Донской край — не Сибирь, это южная провинция. Климат поэтому там незначительно отличается от климата в центральной Европе. Аппеляция к особенностям природы поэтому является выражением неспособности найти духовные причины поражения Германии в этой войне.

В знаменитой книге Виктора Некрасова «В окопах Сталинграда» в финале произведения автор, устами героя, ставит вопрос: «Почему, — удивленно спрашивает он, — немцы, которые собрали в своей армии мощь всего промышленного потенциала Европы, которые с легкостью оставили за собой огромные пространства, почему они не могли пройти эти — две сотни, только две сотни метров, которые им оставались до Волги?»

Широко известным является тот факт, что на бляхах ремней солдат третьего рейха было написано: «Gott mit uns» — «С нами бог»! Трагическая ирония истории состояла в том, что бог уже не был с ними, так как бог уже вообще оставил религиозную

форму как недостаточно себе соответствующую. Бог усилиями немецкой же культуры выразил свою природу в диалектических определениях спекулятивной логики. Однако последняя была догматически положена в основу идеологии не немецкого государства, чьи солдаты именем христианского бога пытались освятить реализацию совсем не христианской идеи, а в основу славяно-азиатского СССР. Славяне, татары, узбеки и армяне, таким образом, в этот момент были более верны духу самой немецкой культуры, нежели сами немцы. В лице славян германцы, таким образом, в волжских степях встретились со своим собственным духом, с духом своей собственной культуры, который уже не принадлежал только им, а был объективирован. Вот почему стали непреодолимыми эти двести метров волжской земли. К моменту Сталинградской битвы советско-славянский дух укрепился в своей принципиальной исторической правоте: «Наше дело правое, враг будет разбит, победа будет за нами!». Данную фразу, которой хрипели все радиорепродукторы страны, нельзя рассматривать как только идеологическое клише сталинской пропаганды. Народ СССР и его армия действительно прониклись сознанием того, что «его дело правое», что «право всемирной истории» принадлежит в этой схватке именно ему, в то время как германский солдат к этому моменту уже был в духовном сомнении. Он не был уверен, что «его дело правое». Об этом нам говорят и воспоминания Паулюса, и опубликованные несколько лет назад в журнале «Знамя» письма немецких солдат со Сталинградского фронта. Здесь, в волжских степях совершается духовный перелом в ходе войны. Эту правоту своего духа советское государство чувствует и хочет выразить, сохранить для истории. Поэтому сразу же после войны коммунистическое государство, несмотря на разруху, берется за сооружение целого цикла скульптурных и архитектурных памятников, посвященных битве под Сталинградом, которые сооружаются как в самом Сталинграде, так и в его области. Памятниками этого рода насыщена и архитектура Волго-Донского канала, построенного сразу после войны в районе Сталинграда. При этом необходимо

отметить, что идейный смысл имеет не только собственно эстетическое оформление канала, но и сам канал имеет художественное значение. Он сам, как таковой, является памятником советскому духу. Идею этого сооружения мы рассмотрим в следующей главе.

2.3. Философия искусства коммунистической эпохи («Коммунистическая вода» — рассмотрение архитектурных сооружений Волго-Донского канала, построенного в местах Сталинградской битвы, с точки зрения философии искусства и всемирной истории)

*Кто, чародей, в необозримом поле
Воздвиг потомству эти города?
Кто выстроил пролеты колоннад,
Кто вылепил гирлянды на фронтонах?
... Тот дух, что выстроил каналы*

Николай Заболоцкий

Докоммунистическое прошлое России в духовном отношении определено двумя факторами: восточно-христианским и западно-христианским влиянием. С точки зрения архитектуры эти влияния заметны в создании византийско-православного стиля в культовой архитектуре и в многообразных эклектичных сочетаниях обеих культурных традиций в гражданской архитектуре. Сколь бы мы ни были обязаны духу православия, в области архитектуры объективности ради нужно признать архитектурное достоинство западного христианства. Последнее не только как и православная архитектура усваивает античный опыт, но значительно его совершенствует, дополняя мировую архитектуру своими специфическими особенностями, выраженными в готике и классицизме.

Как подарок западно-христианской архитектуры славянскому миру, на мой взгляд, нужно рассматривать облик

Санкт-Петербурга, с архитектурными достоинствами которого едва ли может сравниться какой-либо иной восточноевропейский город.

В истории русской архитектуры пытаются представить Санкт-Петербургскую традицию как специфично русскую, а некоторых западных архитекторов прямо зачисляют в создатели «национального архитектурного стиля». «Наиболее полное и яркое выражение русская культура середины XVIII века нашла в творчестве гениального зодчего Растрелли... Растрелли создал в полном смысле слова национальный русский стиль в архитектуре...»¹. Приглашенные в Россию русскими царями западные архитекторы действительно пытались учитывать специфику славяно-византийского начала, что, например, некоторые находят в Исаакиевском соборе Монферрана. Но эти черты столь незначительны, что почти всецело теряются в духе античной и западно-христианской архитектурной традиции. Поэтому во всей Санкт-Петербургской и ей подобной архитектуре «светит» мощь цивилизации, которая имеет свой центр совсем в других географических широтах, нежели земли восточных славян. Кроме того, мне кажется просто обидным для всякой культуры, если ее «национальный стиль» создан иностранными мастерами: Растрелли, Фальконе, Росси, Монферран — как-то трудно сжиться с мыслью, что это-то и есть «гордость русской архитектуры».

Но сколь бы ни был слабым восточно-православный архитектурный стиль, скованный природным началом, содержащимся в самом духе православной религии, и сколь бы ни был внешним для русской культуры западно-христианский дух, все же Россия успевает создать определенную православную и западно-христианскую архитектурную традицию.

Слабость этих двух традиций для общего русского архитектурного облика, однако, проявляется в том, что далеко не во всех русских городах и тем более поселках она может быть прослежена. Достаточно даже выехать за пределы самого

¹ Ковалевская Н. Из истории классического искусства. М., 1988. С. 89.

Санкт-Петербурга, и очень скоро мы встретимся с таким типом постройки, в которой отчетливо бьет в глаза приземленность, нужда и борьба с природой за самое необходимое. То же самое относится и к городку Калач-на-Дону, находящемуся на расстоянии ста километров от города Волгограда. Во всем архитектурном облике Калача, при всем нашем старании мы не сможем найти даже слабого следа ни православной, ни тем более западноевропейской архитектурной традиции. Даже здание церкви представляет собой обычную грустную и безвкусную жилищную постройку, на крыше которой некрасиво и неуместно возвышается некое подобие «купола» с крестом¹.

Весь этот архитектурный пейзаж, который характерен для всего этого края, представляет поэтому достаточно грустное зрелище, свидетельствующее об отсутствии в этих землях какой-либо значимой эстетической потребности. Все жилищные и административные здания построены с ужасающей прозаичностью и безвкусицей, свидетельствующем о жизни, которой еще не известно стремление к духу в облике прекрасного.

Эти постройки может быть и превосходят те избышки с соломенными крышами, вид которых в свое время так оскорбил и опечалил эстетический вкус Чаадаева, вернувшегося из поездки по Западной Европе, заставив его высказать известную и грустную мысль. Но и сейчас, сравнивая облик Санкт-Петербурга и облик русской провинции, очень трудно не вспомнить это соображение Чаадаева, что народ, живущий и строящий подобные сооружения, очень трудно может быть назван духовно определившимся и исторически значимым.

Неразвитость этого края имеет свои исторические причины. Непокорный Дон несколько раз подвергался усмирительным операциям, во время которых царские войска разрушали только что возникнувшие очаги жизни².

После достигнутого между русским царем и казаками

¹ За годы, прошедшие с момента написания этих строк, положение несколько изменилось — в городе построено здание настоящей церкви. Остальной городской пейзаж практически остался без изменений.

² См. Калач-на-Дону. Иллюстрированный историко-краеведческий очерк. Составители Ю.И. Сумин, В.Ф. Хлюстов. Калач-на-Дону, 1993. С. 2—3.

компромисса на казачьих территориях надолго сохранился архаичный патриархальный принцип самоуправления, который был чужд принципу европейского администрирования и продолжал противиться всему, что выходило за привычные рамки знакомых патриархальных традиций. Так, например, когда в середине XIX в. царское правительство решило построить от Царицына до Калача железную дорогу, то местное население восприняло это как нарушение векового спокойствия¹.

Конечно же, и Гражданская, и особенно Великая Отечественная война, мощно прошумевшая по этим местам, не очень-то способствовали созданию спокойной цивилизованной жизни и соответствующим типам архитектуры.

На фоне всего этого наш взгляд не может не заметить архитектурные сооружения Волго-Донского канала, который построен именно на этом участке — между Волгоградом и Калачом-на-Дону.

Не так давно на глаза мне попала статья, в которой бывший корреспондент газеты «Комсомольская правда» Игорь Шатуновский вспоминает о своем посещении Калача и объектов канала во время его строительства. Вот что он пишет: «В трехтомном солженицынском “Архипелаге ГУЛАГ”, в длинном перечне мест, где работали зэки, Волго-Дон упомянут лишь пол-строчкой. Полстроки на огромный лагерь, протянувшийся от Сталинграда на Волге до Калача на Дону, — это, конечно же, маловато. Тем более, что в отличие от Магадана, Караганды или Норильска, вокруг которых хранилось гробовое молчание, Волго-Дону была уготована совсем другая участь. По высочайшему повелению он был на весь мир объявлен первенцем «Великих строек коммунизма»... В начале пятидесятых Калач, ставший столицей невольничьего Волго-Дона, ... напоминал фронтовой город: тут разместились гулаговские тылы и штабы, конторы, склады, базы, площадки с техникой, на каждом втором прохожем были энкэвэdistские погоны»².

¹ См. Калач-на-Дону. Иллюстрированный историко-краеведческий очерк. С. 6.

² Шатуновский И. От Ашхабада до Сталинграда // Журналист. 1995. № 10. С. 43.

Строительство канала, несомненно, стало живительной струей для этих, в принципе, слабонаселенных мест южной русской провинции, о которых А. Серафимович писал, что они вызывают у человека бескрайнюю тоску и уныние. Достаточно только отметить, что население Калача во время строительства канала увеличилось почти в десять раз. Не говоря уже о том, что в городе были созданы судостроительный-судоремонтный, авторемонтный завод, расширена речная пристань и т.д. Но самым удивительным является то, что именно с каналом в этот край приходит и архитектурная традиция, в которой хотя и грубо, а часто и нелепо, но все равно в отличие от местной архитектуры ясно видна мировая архитектурная традиция. Я даже не говорю о самом канале, который мы будем иметь возможность рассмотреть подробнее, но даже и в самом Калаче к единственным зданиям, в которых возможно проследить некую связь с мировой архитектурой, нужно отнести здания, построенные во время сооружения канала. Среди них выделяется кинотеатр «Волго-Дон»¹.

Нет необходимости отмечать, что его колонны неканонично многоугольны, пропорции далеки от совершенства — все это легко заметить. Но в то же время налицо сами колонны, антаблемент, фронтоны, карнизы, образующие именно тот портик, который мы находим и в Исаакиевском соборе, и в Парижском, и в Римском Пантеоне... То же самое относится и к тем населенным пунктам, которые были созданы специально для обслуживающего персонала канала. И там мы находим большое количество элементов классической архитектуры. Даже автобусные остановки, разбросанные по степи, около которых порой нет ничего другого кроме чистого поля, даже и те носят этот след «канальной» архитектуры. Массивные, построенные из кирпича, они имеют некие лепные украшения...

На фоне традиционной местной архитектуры все это воспринимается достаточно странно. Сталкиваясь в чистом поле с остановкой-мастодонтом, очевидно нелепой и неуместной

¹ См. Калач-на-Дону. Иллюстрированный историко-краеведческий очерк. С. 6.

на этом месте, воспринимаешь ее как некий вопросительный знак, поставленный историей и провидением: как, почему, зачем в этот лишенный всякой художественной и архитектурной традиции край, будто бы ветром оказались заброшены сооружения, напоминающие эскизы некоего огромного, неуклюжего художника, упражняющегося в создании образцов мировой и классической архитектуры?

Но обратимся к самому каналу¹.

Упомянутый Шатуновский далее сообщает, что в Калаче при получении разрешения посещать объекты Волго-Дона, которые были строго засекречены, он имел случайную встречу с начальником Главгидроволгодонстроя МВД СССР генерал-майором, инженером технической службы Рапопортом, который ему сказал следующее:

«Соединить Волгу с Доном пытался еще царь Петр, остатки Петрова вала можно увидеть в степи. Но осуществить вековую мечту нашего народа удалось только при Советской власти. И первым об этом подумал товарищ Сталин».

«Имя генерала, — пишет Шатуновский, — мне ничего не говорило,... лишь много лет спустя, читая Солженицына, я узнал, что Рапопорт был одним из основателей ГУЛАГа, строил Беломорканал, на его совести тысячи погубленных жизней»².

Фраза генерала Рапопорта о «вековой мечте» русского

¹ Ища литературу о канале, я был очень удивлен, что даже в Болгарии в Народной библиотеке этому вопросу оказалось посвящено достаточно много литературы как на русском, так и на болгарском языке. Более всего меня удивил очень подробный «Технический отчет о строительстве канала», состоящий из пяти томов и оставляющий очень хорошее впечатление своим профессионализмом (по моим представлениям). Если сравнить этот отчет с подобной работой о другом канале - Москва-Волга, то мы сразу заметим, что в последнем нет почти никакой профессиональной информации, изложение очень общее и выдержано в духе подбострастного поклонения Сталину. В отчете же о Волго-Доне идеологизмы сведены к малозаметному минимуму и основная тяжесть падает на профессиональное изложение. Большая часть сведений мной взята именно из этого издания: Волго-Дон. Технический отчет о строительстве Волго-Донского судоходного канала им В. И. Ленина, цимлянского гидроузла и оросительных сооружений: В 5 т. Под редакцией С.Я. Жук. М., 1957.

² Шатуновский И. От Ашхабада до Сталинграда // Журналист. 1995. № 10. С. 43.

народа, которую пытался осуществить еще, якобы, Петр, не была только лишь, как это можно подумать, обычным для того времени напыщенным пропагандистским трюком. В предваряющей Технический отчет исторической справке об истории создания канала сообщается следующее:

«Первый русский проект был составлен по инициативе Петра в 1696 году. Он был одобрен Парижской Академией наук. Его строительство началось в 1697 году между реками Иловля (приток Дона) и Камышинка (приток Волги). Начавшаяся в 1700 году Северная война прекратила строительство.

С 1699 года по приказу Петра велись работы по соединению Волги с Доном в направлении Волга — Ока — Упа — Шать — Ивановское озеро — Дон. За пять лет был построен так называемый «Ивановский канал», включающий 23 шлюза, который, вскоре из-за нехватки в нем воды как судоходная артерия перестал использоваться. Увлеченный выходом к Балтике Петр больше к этому вопросу обратиться не успел»¹.

Разработка Донбасса во второй половине XIX в. сделала вопрос соединения двух рек снова актуальным. Военная севастопольская кампания 1856 г. показала, какой мучительный путь проделывает донбасский уголь к Балтийскому морю в условиях блокады англичанами портов Балтики: «Уголь из района г. Шахты на волах подвозили к Дону у Аксая, затем мелкими судами поднимали до Калача на Дону и снова на волах доставляли к Волге... таким путем уголь попадал в Кронштадт»².

Правительство пыталось выйти из этого положения постройкой железной дороги от Царицына до Калача, но ее пропускная способность все же была недостаточной и стоимость железнодорожных перевозок в сравнении с водными — более высокой.

Помимо Донбасских нужд в дешевом транспорте нуждался вывоз зерна из южных районов России. Участвовавшие в

¹ Волго-Дон. Технический отчет о строительстве Волго-Донского судоходного канала им В. И. Ленина, цимлянского гидроузла и оросительных сооружений. Т. 1. С. 7.

² Там же. С. 16.

зерновом бизнесе английские и французские торговые круги выдвинули ряд концессионных предложений о постройке канала.

Начиная, таким образом, еще с петровских времен, было разработано около двадцати проектов, половина из которых отечественного, а половина иностранного происхождения. В справке они группируются по месту их предполагаемого осуществления. Часть из них предлагала соединить реки в северной части, другая в южной и третья в центральной части рек. Из этой средней группы проектов выделяется проект *Н.П. Пузыревского* (1911 г.), который и лег в основу коммунистического проекта.

Существует много анекдотических рассказов и очерков, щедро распространявшихся пропагандой многих тоталитарных государств, в которых мудрость вождей проявляется в том, что они, предвидя все на свете, кладут инициативу всему и вся. В случае с каналом мы видели, что Рапопорт также не забыл упомянуть о мудрости товарища Сталина. В техническом отчете, однако, в качестве первого мудреца, думающего о соединении рек еще в первые годы после большевистского переворота, восстанавливается Ленин и можно было бы отнести это просто к смене фигуры поклонения, а не к реальному факту. Но в начале Технического отчета помещена фотокопия Постановления Совета народных комиссаров от 14 мая 1918 года, где говорится о необходимости ассигновать шесть с половиной миллионов рублей на строительство Волго-Донского канала. Проект подписан Ульяновым-Лениным.

Таким образом, коммунистическая власть действительно почти с первых дней своего существования, начиная с октября 1918 г., когда было создано «Управление по составлению проекта и сооружению Волго-Донского канала», постоянно пытается обратиться к разработке и воплощению этой идеи. Так трасса и направление осуществленного канала, например, была разработана еще в проекте 1927—1928 гг.

В 1944 г. работу эту продолжил Гидропроект, группа инженеров которого под руководством инженера С.Я. Жук, разработала схему, воплощенную на практике.

Как уже было упомянуто, в основу лег проект Н. Пузыревского, предложившего основное направление и две ступени шлюзов. Суша, разделяющая в этом месте две реки, достаточно высока над уровнем воды. Достигнуть последнего прорыванием невозможно. Пустить по каналу воду самотеком поэтому не предвиделось никакой возможности. Пузыревский предложил подпитывать канал водой из Дона с помощью насосных станций. Этот пункт также был реализован.

Канал был построен в месте наибольшего сближения Волги и Дона: от окраины Волгограда (Красноармейска) — до окраины городка Калач-на-Дону. Длина канала — 101 километр. На этой длине построено 13 шлюзов. Девять из них расположены на более крутом волжском склоне, а четыре — на донском. Значительная часть канала (45 км) приходится на три водохранилища. Подпитку канала водой осуществляют три насосные станции.

Таковы основные характеристики собственно самого канала. При составлении проекта, однако, учитывалось то обстоятельство, что для осуществления систематического судоходства нельзя будет ограничиться построением одного только канала, так как сам Дон от Калача до Ростова большую часть года очень мелководен. В предыдущих проектах предлагалось либо сплошное шлюзование и постоянное землечерпание, либо система гидроузлов и водохранилищ. Коммунистические инженеры решили проблему следующим способом: примерно посередине между Калачом и Ростовом — в районе станицы Цимлянской — Дон перегораживается плотиной. Между станицей Цимлянской и Калачом, таким образом, образуется огромное Цимлянское водохранилище, улавливающее в себя почти 50 % годового донского стока, который раньше сбрасывался в Азовское море. Канал, таким образом, в районе Калача выходит сразу в водохранилище, и проблема судоходства здесь решена. От станицы Цимлянской вниз до Ростова Дон подпитывается регулируемым сбросом воды из водохранилища, которая к тому же приводит в движение механизмы Цимлянской гидроэлектростанции.

Помимо судоходного канала, Цимлянского гидроузла, система гидросооружений включает в себя и оросительные каналы, которые осуществлены с учетом рельефа местности и рассчитаны на то, чтобы из водохранилищ вода поступала на поля самотеком.

Таков был замысел и в таком виде он и был осуществлен в период с 1949 по 1952 гг. Воды Волги и Дона соединились 31 мая 1952 г., а официальное открытие состоялось 27 июля 1952г.

Руководство всеми строительными работами осуществлялось организованным в феврале 1948 г. Управлением строительства Волгодонстроя, находившемся в г. Калаче и подчинявшемся Главгидрострою в Москве. В 1949 г. Главгидрострой преобразуется в Главгидроволгодонстрой и перемещается из Москвы в Калач.

Я не специалист, не инженер в области гидростроительства и не могу судить о техническом совершенстве осуществленного коммунистической эпохой проекта. Чисто умозрительно можно предположить, что спешка, с которой все делалось в это время, с целью уложиться в намеченные партией сроки, не могла в чем-нибудь да не сказаться. Наверняка не до конца были учтены и экологические последствия того, что Азовское море лишится значительной части донского водного стока, а на большой площади разольется широкое новое зеркало вод, что увеличит их испарение и создаст, таким образом, совершенно новую гидрометеоситуацию и т.д. Однако сколь бы ни были велики недостатки этого комплекса сооружений, все же, мне кажется, нельзя не отдать должное грандиозному характеру той задачи, которую здесь коммунистический дух перед собой не только ставил, но и находил силы к ее решению и, судя по тому, что и по сей день канал продолжает действовать, вполне благополучному.

Многие справедливо потребуют дать отчет о той цене, которой было заплачено за эту возможность проплывать из Каспийского моря в Балтийское. Что ж, цена была, действительно, непростительной с христианской точки зрения, но кто доказал, что Россия до конца прониклась христианским

духом? Как видим, архитектурный облик русской провинции вовсе не подтверждает данный тезис, но наоборот, свидетельствует о том, что христианская идея и в ее восточно-православном, и в западно-христианском варианте, оказывается существенно внешней для России, неспособной вырвать ее из оков природной власти. Всемирная история «бережет» Россию для распространения не религиозной, а философской идеи. Поэтому и в архитектурном отношении русская провинция остается «девственной» для того, чтобы ярче были заметны на ней следы нового духа.

По этой причине мы не можем требовать от коммунизма следования христианской морали. Славянская народная масса в своей глубине никогда не была до конца проникнута христианскими ценностями, о чем говорит и тот факт, что большевикам так легко и быстро удалось разлучить Россию с христианством. Установившийся в славянской культуре коммунистический режим, выпустивший на поверхность стихию народной души, поэтому, конечно же, еще был не в состоянии понять истинную связь между целью и средством ее воплощения. Можно много ругаться по этому поводу, подобно тому, как некоторые все еще ругаются по поводу петровских преобразований, но предмет нашей критики уже вне пределов нашей досягаемости, и перед нами только практические плоды его противоречивой деятельности, оценить которые нам остается по возможности справедливо.

Справедливости же ради нужно сказать, что из трех знаменитых каналов, построенных Советской властью, Волго-Донской канал был построен с намного меньшими человеческими жертвами, по сравнению с Беломорским и каналом Москва-Волга. Хотя длинна Волго-Донского канала и была меньше, чем на предыдущих двух:

Беломоро-Балтийский — 227 км;

Москва-Волга — 128 км;

Волго-Дон — 101 км.,

но объем земляных работ на последних двух каналах был примерно одинаков: на Москве-Волге — 200 млн м³, на Волго-

Доне — 174 млн м³. На Беломорском объем этот составлял всего 21 млн м³. Но уровень механизации на Волго-Доне был уже несравнимо выше Москвы-Волги, не говоря уже о Беломорканале: по утверждению авторов строительства 97,9% земляных работ были механизированы. На долю ручного труда, таким образом, приходится только 2,1 %.

Объем же бетонных работ на Волго-Доне даже немного превышает Москву-Волгу. На последней он составляет 2 957 тыс. м³ (вместе с Иваньковским гидроузлом), а на Волго-Доне (вместе с Цимлянским гидроузлом) — 2960 тыс. м³. Сроки укладки бетона, однако, на Волго-Доне намного превосходят Москву-Волгу.

Таким образом, хотя по своей длине последний канал является самым коротким, тем не менее по объему некоторых работ, по сложности решаемых вопросов он не только не уступает предыдущим двум, но и превосходит их. Так, если, например, на Москве-Волге наивысшая точка канала над уровнем Волги составляет — 38 м, то наивысшая точка Волго-Донского канала возвышается над Волгой на 88 м, а над Доном на 47 м. Особые сложности возникали при воздвижении Цимлянского гидроузла, так как на таком рыхлом грунте подобное сооружение воздвигалось впервые. Другой сложностью была удаленность Цимлянска от транспортных магистралей, вообще малонаселенность этих краев.

Таким образом, Волго-Дон оказывается, с одной стороны, самым сложным для исполнения каналом, а с другой, вопреки этой сложности на нем коммунистической власти удается вести строительство достаточно профессионально и гуманно по сравнению с предыдущими стройками. Этому обстоятельству несомненно способствует и уже имеющийся от двух предыдущих каналов опыт, и созданный войной сильный технический потенциал, но, что самое главное, на Волго-Доне уже сам дух коммунистического общества становится намного более зрелым, нежели дух тридцатых годов, наивность и отсутствие привычки к терпению которых обусловили большое количество жертв при минимальной эффективности Беломоро-

Балтийского канала.

Таким образом, как мы видим, ставшие трафаретными слова коммунистической пропаганды об осуществлении «вековой мечты» не были лишены оснований, и коммунистическая эпоха лишь выразила стремления, которые не давали покоя передовой русской и западно-европейской технической интеллигенции, начиная с петровских времен. Если необходимость в предыдущих двух каналах (и особенно в Беломоро-Балтийском) была до значительной степени проблематичной, и инициатива к их созданию принадлежала самой коммунистической эпохе, желающей не столько решить практическую задачу, сколько удивить мир, то решая Волго-Донскую проблему, коммунистическая власть уже идет в русле старой национальной и даже мировой потребности в этом пути и в его создании стремится быть, насколько это ей удастся, максимально профессиональной и гуманной.

Составив себе это общее представление о данном сооружении, перейдем к основному предмету главы — архитектуре канала. Если, как это принято говорить, с высоты «птичьего полета» мы бросим взгляд на все сооружение, раскинувшееся на расстоянии около пятисот километров, то мы обнаружим, что на всем его протяжении все служебные здания канала, гидроэлектростанции, а также ряд построек в созданных для обслуживающего персонала поселках, выполнены в таком архитектурном стиле, который не характерен, как мы уже отметили, не только для архитектуры данного региона, но и вообще для подобного рода сооружений. Создание последних определяется всецело промышленно-транспортными, т.е. практическими нуждами, и поэтому закономерно ожидать, что для подобных целей будет выбран тип промышленной архитектуры «конструктивистского» стиля. Однако во всей так или иначе связанной с каналом архитектуре мы сталкиваемся с явным стремлением к классическим архитектурным формам. Все башни управления шлюзов, насосные станции, огромное здание Цимлянской гидроэлектростанции, здания причалов (например, в поселке Ильевка) изобилуют множеством колонн,

портиков, фронтонов, стремящихся к античным формам — все выполнено в стиле, который сами создатели назвали «созданным на основе классического зодчества». Мы не найдем, понятное дело, на канале чистых классических форм, каковые невозможны хотя бы потому, что последние не могут быть воплощены в сооружениях, имеющих совершенно определенную утилитарную цель, которая кладет множество непреодолимых препятствий. Стиль этих построек поэтому, наверное, правильно будет определить как эклектический симбиоз промышленной архитектуры с элементами классической. Свидетельств последней, однако, столь много, что не требует доказательств тот факт, что создатели канала стремились не только решить промышленную задачу, но и придать этой водной магистрали определенный эстетический облик.

Это наличие в сооружениях канала элементов художественной архитектуры, таким образом, ставит необходимость рассматривать его не только как всецело техническое сооружение, но и как определенную попытку сделать его произведением искусства.

Философия искусства рассматривает архитектуру в рамках прежде всего самой первой ступени искусства — символической формы. Символическая форма по сравнению с классической формой и романтической является самой неразвитой — это собственно даже еще предискусство, в котором отображена неудачная попытка духа выразить себя через обращение к неадекватным духу формам и материалам природы. Духовное в этой форме искусства поэтому не изображается отчетливо, а лишь символизируется. Самым характерным видом искусства в символической форме является архитектура, точно также как в классической — скульптура, а в романтической — поэзия. Исторически формы искусства проявляют себя так, что символическая характерна для Древневосточной культуры, классическая — для античности, а романтическая для западно-христианской. Рассматривая историю мировой архитектуры, очень важно учитывать, в какой форме искусства мы находимся, ибо хотя архитектура и проходит сквозь все формы,

тем не менее ее роль везде различна — в классической и особенно романтической форме архитектурный вид искусства уже не является определяющим и находится несколько на периферии. Выражение основной идейной тяжести падает на те виды искусства, которые имеют в себе более подходящие средства для передачи более глубокого духовного содержания. В символической же форме духовное содержание еще настолько неопределено в себе самом, что архитектурная форма оказывается для нее самой подходящей и единственной вообще, через которую этот тип сознания может высказаться. Именно поэтому больше всего культовые сооружения строят на Востоке. Их строят не из практических соображений, а из религиозных, архитектура там — основное выразительное средство.

Не нужно затрачивать много усилий для того, чтобы заметить, что коммунистическая культура уже с первых лет своего существования пренебрегает развитыми дворянской русской культурой классической и особенно романтической формами искусства. Их содержание быстро выхолащивается, наполняясь примитивно выполненными скульптурами вождей и пересказами жития последних и их величия в стихотворной и прозаической форме. В то же самое время огромная энергия направляется в строительно-архитектурную сферу, что дает основания утверждать, что для коммунистической культуры именно символическая форма искусства является основной.

Когда задумываешься над этим обстоятельством, то на ум, прежде всего, приходит соображение морализаторского толка, что, вот, дескать, налицо пример того, что когда культура, успевшая развить в себе достаточно богатое содержание, отворачивается от передовых культурных форм, то она тут же попадает в объятия более примитивных. Отвернулись большевики от христианских западных ценностей и сразу попали в объятия деспотического Востока.

Подобная точка зрения не лишена смысла. Действительно, в коммунистической России «азиатский» элемент очевиден — начиная с того, что впервые за всю историю независимой

России на вершине власти оказывается человек «кавказской национальности» и кончая типично египетским бальзамиранием тел вождей, «персидскими мотивами» советской поэзии в лице, например, Джамбула Джабаева. Что же удивительного в том, что и определяющей формой искусства становится та, которая исторически характерна как раз для Востока — Китая, Индии, Древнего Египта?

Удивительным, однако, является то, что, во-первых, коммунизм, «по-восточному» беря архитектуру в качестве основного выразительного средства, вовсе не воспроизводит архитектурный стиль Древнего Востока. Элементы последнего хотя и присутствуют, все же архитектурным идеалом, к которому он стремится, становится скорее образец классической архитектуры, т.е. «западной». Но, что еще более важно, символичность формы коммунистического искусства вовсе не есть свидетельство воспроизведения примитивного содержания самого символического искусства Востока. В последнем символически изображался дух в своей еще непосредственной неразличенности с миром природы. В коммунистическом же искусстве символически изображается дух, достигший гораздо более высокой степени своей определенности. Той определенности, которая является квинтэссенцией самой Западной культуры. Здесь символизируется дух, пришедший к наивысшей форме своего самоопределения — форме философской идеи. Поскольку коммунистическая эпоха пользуется самой неразвитой формой искусства, то это, конечно же, свидетельствует о непроясненности для нее самой того содержания, с которым она имеет дело, но для философии искусства, являющейся лишь частью общей системы философских наук, подобная видимость не должна служить препятствием к тому, чтобы за обманчивостью формы не увидеть подлинного содержания.

О коммунистической эпохе все еще пытаются судить на основании тех соображений, которые сам коммунизм о себе имел и высказывал в прозаической форме документов, съездов, выступлений, исторических работ и др. Вся исследовательская

энергия направляется до сих пор на то, чтобы уличить коммунизм во лжи, отсутствии всякой логики в его идеологических построениях и проч. Подобное отношение, однако, само по себе слишком наивно. Оно не ухватывает того, что имеет дело с эпохой, которая еще находится в состоянии исключительно эмоционального возбуждения, ей еще совершенно чужд, как теперь говорят, «логический дискурс». Коммунизм насквозь символичен и слушать его детский лепет о себе самом, а тем более спорить с ним — задача неблагоприятная. С коммунистической культурой поэтому нужно не спорить, а попытаться проникнуть в ее символическое содержание, которое разлито как в ее символическом искусстве, так и в ее политическом и научном наследстве, которое в не меньшей степени символично.

Но символом чего же является эта грубоватое коммунистическое искусство, за которое как, наверное, и за египетские пирамиды, заплачено многими жизнями? И каково ближе символическое содержание архитектуры Волго-Донского канала, взрезавшегося в еще не успевшую остыть от русских и немецких солдатских тел, волжско-донскую землю?

Сами создатели и архитекторы канала так определили свою задачу: «При решении вопроса об архитектуре... стояло две задачи: первая — показать огромное народо-хозяйственное значение соединения рек и вторая — отразить большое историческое значение Царицынско-Сталинградских битв за Советскую Родину... Основой архитектурного замысла явилась идея величия исторических побед советского народа в Царицынско-Сталинградских боях, которая отражена в... скульптурно-декоративных элементах зданий шлюзов, а также в монументах и барельефах...»¹.

Архитектура канала разрабатывалась группой архитекторов Гидропроекта во главе с Л. Поляковым, которая была выбрана в результате конкурса. Авторское участие в работах принимали

¹ Волго-Дон. Технический отчет о строительстве Волго-Донского судоходного канала им В.И.Ленина, цимлянского гидроузла и оросительных сооружений. Т.1. С. 239.

скульпторы Е. Вучетич, Г. Мотовилов, Г. Шульц, М. Габэ и группа молодых воспитанников Московского высшего художественно-промышленного училища (бывшего Строгановского).

Сроки проектирования были максимально сжатыми, и подготовить только за один год все чертежи удалось благодаря: «...широкой типизации элементов и деталей... Были выработаны 50 типов сборных офактуренных железобетонных архитектурных деталей..., составлены альбомы типовых металлических решеток для окон и дверей..., типовых фонарей...»¹.

Среди самых значительных монументов на всем протяжении Волго-Донского комплекса выделялась фигура Сталина на правом берегу Волги. Ее авторы — Е. Вучетич и Л. Поляков. Скоро низвергнутая, эта фигура была выполнена из меди, размер ее составлял 26 метров, а вместе с постаментом — 72 метра.

На Цимлянском гидроузле сооружен монумент строителям канала, имеется обелиск, посвященный соединившимся пяти морям, и на башнях последнего пятнадцатого шлюза возвышаются две конных скульптуры, изображающие, одетых в советскую военную форму донских казаков (высота скульптур — 8 метров).

Самым интересным с содержательной точки зрения представляется монумент, воздвигнутый у тринадцатого шлюза, возле Калача. Последний был создан под руководством Вучетича и посвящен соединению двух фронтов, которые недалеко от этого места (в районе хутора Советский) сомкнули кольцо окружения группировки Паулюса.

Выше мы видели, что Волго-Донской канал является превосходящим двух своих предшественников по техническим показателям. Теперь, если мы сравним три канала с архитектурной точки зрения, то и в этом отношении Волго-Донскую архитектуру нужно признать как наиболее отвечающую своей цели.

¹ Яралов Ю.С. Архитектура Волго-Донского судоходного канала имени В.И. Ленина. М., 1955. С. 26.

Беломоро-Балтийский канал вообще не имеет архитектуры. Его символизм поэтому состоит не в архитектурно-эстетическом облике, а в самом факте его существования. Еще молодая коммунистическая культура в нем не поднимается до эстетической формы, и неразвитое духовное содержание этой эпохи в нем воплощается в самом прозаическом инженерном сооружении. Предельно абстрактное содержание здесь выражено и в примитивной форме земляного рва, не имеющего никакого художественного облика, вырытого ценой невероятного напряжения. Беломорканал — вавилонская башня советской России.

Канал Москва-Волга в этом отношении намного превосходит Беломорский как по техническому исполнению, так и по эстетическому облику. Его создатели положили максимум усилий для того, чтобы превратить его из инженерного сооружения в произведение искусства социалистического реализма.

В книге, посвященной архитектуре канала Москва-Волга, я с удивлением обнаружил, что авторы этого сооружения вполне сознательно отказываются от конструктивистских форм и стремятся к художественным архитектурным формам прошлого: «Борясь за социалистическую архитектуру, мы отказались от мнений, что в промышленном строительстве следует работать методами конструктивизма. Мы не могли пройти мимо классического архитектурного наследия Греции, Древнего Рима и эпохи Ренессанса...»¹.

В статье, посвященной значению архитектуры (автор А. И. Михайлов), прямо говорится о необходимости обращения к наследию Древнего Египта и других эпох с целью научиться у них способам передачи смыслового содержания через архитектуру².

Таким образом, к моменту построения канала Москва-Волга, коммунистический дух уже поднялся до необходимости художественно-эстетического символизма в архитектуре, что

¹ Архитектура канала Москва-Волга. М., 1939. С. 80.

² Там же. С. 81.

и нашло свое воплощение на практике. Эта большая развитость формы выражения говорит и о прогрессе в содержании. Последний состоял в том, что коммунистический дух укрепился в своей государственной форме, развил определенность промышленной и подчиненной государству личной жизни. Искать, однако, здесь большой глубины было бы ошибкой, так как развитие содержания еще не поднялось до осознания своей всемирно-исторической роли. В этих эстетических формах наивный советский дух просто резвится, нарциссически наслаждается своей молодостью. Отбросив всю глубину культуры мирового духа, советский рассудок остался наедине с самим собой, и ему не остается ничего другого как ощущать почти физиологически крепость своей жизни.

За архитектурный образец создатели Москвы — Волги также берут классическую архитектуру и скульптуру, но поскольку духовная определенность эпохи здесь, во-первых, принципиально иная, по сравнению с идеалом античной красоты, а, во-вторых, еще не развита в себе самой, то это обращение к прошлым архитектурно-скульптурным формам выливается здесь в наивную демонстрацию своих не столько духовных, сколько физических возможностей. В скульптуре канала (как и вообще всей скульптуре этой эпохи) доминирующими являются темы спорта, природы, физического труда, воды¹. К теме «воды» мы еще вернемся позднее при рассмотрении вопроса о том, почему вообще коммунистический символизм раскрыл себя наиболее отчетливо в сооружениях и архитектуре водных каналов, здесь же лишь подчеркнем, что на Москве-Волге более доминирует тема жизни природы и ее освоения духом, тогда как на Волго-Доне получит свое раскрытие уже тема исторической жизни духа, его отношение не к природе, а к

¹ Скульптурная группа «Спорт» в Оревском районе канала, фонтаны «Север», «Юг» с изображениями дельфинов и белых медведей на Химкинском речном вокзале; на первом шлюзе скульптурная группа, изображающая строителей канала, множество водной символики: якорей, цепей, эмблем рек, воды, дважды повторенная скульптура девушки с парусником над головой, изображающая «водный путь», копия каравеллы Колумба «Санта — Мария» на башнях третьего шлюза и др.

истории.

Архитектура Москвы-Волги пытается удержаться в рамках классического стиля, но желание блеснуть знанием всей мировой архитектуры приводит к смешению и греческого ордера, «совершенствуя», который коммунистическая архитектура вводит в украшение капители коммунистическую символику, и римской арочной конструкции (пятипролетная арка в здании затворов четвертого шлюза), и восточной арабески и воспроизведении мотивов русской архитектуры XVIII в. (нижние башни управления пятого шлюза) и др.

Если перейти теперь к архитектуре Волго-Дона, то здесь мы, во-первых, сразу обнаружим большее единство и простоту стиля при меньшей помпезности. Многие черты скульптуры и архитектуры предыдущего канала, конечно, заметны и здесь, но предыдущая пестрота разнообразных стилей тут приносится в жертву попытке остаться в рамках почти одного классического стиля. Здесь нет уже ни «спортивной» темы, ни романтики покорения природы. Может быть, даже есть основания говорить о большем изяществе. Так, если мы, например, сравним монумент соединения фронтов с монументами Сталина и Ленина на канале Москва-Волга, то нетрудно заметить, что последние уступают работе Вучетича. Если там мы имеем дело с почти совсем неорганичными формами, то здесь детали человеческих фигур более пластичны. Тем более это относится к монументу Матери-Родины в Волгограде, который также создан Вучетичем и может быть отнесен к этому же ансамблю. Несмотря на его огромные размеры, этот монумент содержит в себе определенную грацию, он не столь давит своей тяжестью. Конечно, и Волгодонские монументы еще далеки от собственно скульптуры, как и изображения Ленина и Сталина на Москве-Волге они являются чем-то средним между архитектурой и скульптурой, напоминая нам ту промежуточную стадию в развитии архитектуры, которая нашла свое отражение в египетских мемнонах, но большая развитость духа советской эпохи сказывается теперь и в этой разработке художественной формы.

Сталинградская земля стала местом, где в столкновении двух народов коммунистический дух надломил мощь германского. Именно среди донских и волжских степей чаша весов мировой истории качнулась в сторону коммунистического духа, признав правоту последнего в этой схватке. Содержание этого события составило основную идейную тяжесть архитектуры канала.

Помимо монумента Соединения фронтов, идея победы архитектурно выражает себя в трех триумфальных арках. Последняя расположена на Цимлянской плотине, на четырнадцатом шлюзе. Поскольку напор воды на ворота этого шлюза огромен, то тяжелая конструкция ворот, скрытая в арке, обусловила и ее меньшую художественность. Это даже не арка в собственном смысле, так как форма перекрытия далека от окружности.

Более всего приближается к эталону арки арка первого и тринадцатого шлюзов. Обе выполнены на основе римской арочной традиции, что было обусловлено как самим духом эпохи, приближающимся к духу Римского государства, так и практической целью — скрыть в арочной конструкции греческого стиля механизмы управления шлюзом, конечно, было невозможно.

Арка первого шлюза имеет высоту 40 метров и, таким образом, только на девять с половиной метров ниже Арки Звезды в Париже (архитектор Ж.Ф.Шальгрэн), которая является самой высокой в мире. По своему внешнему виду обе арки довольно близки к римским: Арке Септимия Севера, Арке Траяна, Константина. Существенной разницей является более легкий аттик, слабая разработанность украшений — арки также просты и незамысловаты, как и эпоха их создавшая. Однако все основные элементы подобного сооружения учтены — имеется и карниз, и замковый камень. Арка первого шлюза приближается к характерному для этого вида арки квадрату. Арка тринадцатого шлюза в этом смысле нарушает канон, и ее общая геометрическая форма трапециидальна. Если искать исторический аналог, то более всего эти две арки напоминают мне арку Сен-Дени в Париже (архитектор Ф.

Блондель).

К особенностям этих арок нужно отнести то обстоятельство, что впервые в мировой архитектуре триумфальную арку используют кроме ее прямого назначения также и с утилитарной целью. В телах всех трех арок скрыты механизмы управления шлюзами, к роли которых мы позднее еще вернемся.

Арка первого шлюза перегружена наложенными на ее тело обелисками, фигурой античного фронтона, разорванного по нижней части, поэтому, хотя она и самая высокая, все же более легкой и гармоничной со стороны формы мне кажется арка тринадцатого шлюза. Ее слабым местом можно считать несколько грубовато выполненный архитектором Мотовиловым барельеф. Издалека в качестве орнамента он вполне вяжется с общим видом, но сам по себе слишком прост и неизящен. Он изображает советских бойцов во время атаки. Кожух пулемета «Максим» навевает ассоциации с гражданской войной, тема которой уже получила свое отражение в ансамбле первого шлюза.

На фронтоне арки первого шлюза написано: «Слава советскому народу — строителю коммунизма».

На арке тринадцатого шлюза со стороны Дона надпись гласит: «Слава победоносной Советской Армии», на обратной стороне: «Слава нашей великой Родине».

Таким образом, как мы видим, арка тринадцатого шлюза является центральной как по своему местоположению, находясь между аркой первого и аркой четырнадцатого шлюза, так и по своему содержательному смыслу, дополненному как скульптурной композицией Вучетича, так и особенностью ее относительно завершенного облика, трапециидальностью формы. Не будет преувеличением поэтому сказать, что это место является центральным для всего комплекса Волго-Донских сооружений, ибо именно на этом месте совершается событие, дающее основное оправдание этой эпохе — здесь замыкается кольцо окружения армии Паулюса, знаменующее духовный перелом во всей войне. Это обстоятельство отмечено и в надписях на этой арке, которые здесь восхваляют не

абстрактное стремление народа страны к неопределенной цели коммунизма, не фетишизированного вождя, а отдают справедливый долг конкретному действующему лицу, исполнителю воли мирового духа — Советской армии и всей стране, взятой со стороны ее единства.

На этом можно бы было поставить точку, сказав, что более глубокое духовное содержание — победа в мировой войне — обусловило и более совершенные формы этого сооружения как с технической точки зрения, где советская инженерная мысль как-бы восстанавливает утраченную было связь с прошлой национальной и мировой культурой, включаясь в русско-европейскую традицию осуществления этого проекта, так и со стороны архитектуры, нацеленной уже не на передачу самодовольства физической силой, а на отражение реального исторического события, в котором советское государство выступило на стороне правды.

Такое объяснение, однако, все равно, оставляет без ответа целый ряд вопросов. Во-первых, почему коммунистическая культура свой символизм раскрывает именно в эстетическом оформлении чисто инженерных сооружений — водных каналов. Во-вторых, почему при этом она пользуется классическими архитектурными формами, упорно избегая всякого намека на лучшие образцы православной архитектуры. И последнее: какова же сама определенность победившего духа, выразившего свою победу в столь необычных сооружениях и арках?

В последнее время все чаще и чаще победу Советского Союза в войне с Германией объясняют тем, что советский режим во главе со Сталиным хитро и вовремя использовал русскую национальную идею, обратившись к историческому наследию в лице Александра Невского, Дмитрия Донского, частично восстановил роль православной церкви и, тем самым, якобы, сплотил и мобилизовал русский народ на борьбу с врагом. Если принять этот тезис, что победа Советского государства определена историческим духом русского этноса, то в таком случае и эстетическое выражение этой победы должно

бы было воплотить в себе этот момент и отразиться в изображении лучших черт русской и православной архитектуры. Ничего подобного мы, однако, во всей архитектуре этой эпохи не находим.

Конечно, определенную роль в победе элементы национального духа, совершенно правильно использованные Сталиным, сыграли. Однако, что может дать имя Александра Невского литовцу или имя Дмитрия Донского узбеку или татарину, которые сражались в Советской армии? Скорее эти исторические факты должны бы были пробудить у них совсем противоположные чувства. Поэтому идея православного национального духа, столь активно ныне возрождаемая, к победе в войне имеет достаточно косвенное отношение, как не может она являться и духовной основой нашего современного государства, перестраивающегося на развалинах СССР. Поэтому как бы мы ни ругали коммунизм, все же справедливость требует признать, что победа во второй мировой проистекает из самого его духа.

В предыдущих главах мы попытались показать и доказать, что представляет из себя этот странный дух, сломивший напор фашизированной Европы и затем отливший себя в ознаменование этого случая, среди полудиких донских степей в символических формах древневосточной и классической архитектуры. Этот чудак, забросивший в край, которому кроме казачьего куреня не была известна никакая другая постройка, триумфальную арку Тита и Септимия Севера (которую еще умудрился нашпиговать огромными инженерными механизмами), был нами определен как дух, развивающий объективную, историческую сторону третьего момента абсолютного духа — философской идеи. Выше также было показано, что философскую идею нужно понимать, не как некое «философствование вообще», а как научно-систематическую форму философской рефлексии, в которой необходимым образом раскрывается природа абсолютного. Именно триумф всеобщей формы философско-систематического абсолютного знания коммунистическое государство и стремится запечатлеть в

архитектурных сооружениях Волго-Донского канала. Данное обстоятельство кажется невероятным из-за ужасающего противоречия, которое мы здесь находим — самая свободная форма мышления, форма философского систематического всеобщего знания, отливает себя в ужасающе несоответствующих своему содержанию единичных формах самого неразвитого вида искусства — архитектуре. Однако не нужно удивляться, так как в коммунистической идеологии эта высшая форма знания содержится лишь в качестве смутного и неосознанного чувства, и выразить его определенность этот способ сознания не может иначе, кроме как этим варварским символическим способом. Он не способен развернуть этой идеи в определении мысли и поэтому он лишь всем своим существованием и всей своей деятельностью говорит нам о ней.

Поскольку в коммунизме пафос этой формы систематического мышления выступает как превосходящий религиозную форму, то коммунизм резко отрицателен ко всем проявлениям религиозности вообще. При выборе архитектурных форм он также не может пользоваться образцами религиозной архитектуры по той причине, что в них религиозное содержание слишком отчетливо явлено и насыщенность религиозным смыслом просто не позволяет наполнить его другим символическим содержанием. Коммунизм поэтому вынужден обратиться ко всем дохристианским архитектурным образцам, из которых классическая архитектура является самой, опять же, систематически разработанной, простой и ясной в своей определенности.

Из сказанного совершенно ясно, что коммунизм берет этот тип архитектуры вовсе не для того, чтобы достичь ее совершенных образцов. Для этого ему бы пришлось отождествиться со способом понимания духа в образе красоты. Содержание же коммунистической эпохи намного выше определенности духа в облике прекрасного, поэтому форма последнего, форма красоты берется лишь как средство для передачи совершенно другого содержания. Коммунистическая

архитектура лишь классико-или классицистично-подобна, но, в принципе, вовсе не такова. Поскольку содержание, которое здесь хотят вложить в классическую форму искусства, в форму прекрасного, есть более богатое содержание систематической мысли, самой всеобщей философской идеи, которая по своему определению превосходит и разлагает форму искусства вообще, то понятно, что оно не может не затуманить, не исказить ясности классических форм. Вся архитектура этой эпохи с собственно архитектурной точки зрения не может сравниться с архитектурой классического и романтического периода. Ее достоинства как архитектурного образца невысоки. Но данное обстоятельство объясняется тем, что духовное содержание этой эпохи является превосходящим эстетическую форму вообще. И к последней эпоха обращается не из-за неразвитости самого содержания, как это было всегда в прошлом, при создании всех произведений искусства, но, если можно так выразиться, наоборот — из-за подавленности богатством содержания. Последнее является сверхэстетическим и сверхрелигиозным, и только историческая ограниченность заставляет коммунизм вкладывать это всецело мыслительное (философски-спекулятивное) содержание в неадекватные формы искусства. Здесь мы имеем дело с беспрецедентным в истории культуры и искусства случаем — абсолютную философскую идею пытаются выразить средствами искусства! Это происходит потому, что самая великая и самая свободная форма разума здесь существует еще только в моменте своей внешности, объективности, и на этой ступени она может только чувствоваться этой эпохой и чувственно же выражаться. Именно это эпоха и делает. Она именно чувствует, что в ней заключено великое содержание, и это чувство делает эту эпоху столь беспокойной и ищущей способы сообщить миру об этом богатстве, так неожиданно навалившемся на ее плечи.

Вернемся теперь снова к триумфальной арке Волго-Дона. Как мы установили, эта арка — символ триумфа коммунистического духа во второй мировой войне, который в действительности есть исторический триумф формы

систематического, логического познания абсолюта, выраженного в системе абсолютного идеализма Гегеля. Волгодонская триумфальная арка помимо собственно «триумфального» назначения содержит в себе и некий вполне определенный смысл — служит вместилищем механизма шлюза. Механизм же сам по себе есть система, в которой части оправдывают себя лишь идеей целого (нет необходимости останавливаться здесь на том, что идея механизма всецело внешняя для него). Таким образом, символический смысл этой триумфальной арки состоит в том, что она есть провозглашение исторического триумфа *систематической формы мысли*, на этой ступени представленной еще в облике всецело *мертвой механической системы*, лишенной всякой текучести своих определений.

И последнее, на чем необходимо остановиться, это вопрос: почему коммунистический символизм обращается для своего воплощения к сооружению каналов и их необычному архитектурному оформлению?

Значение «воды» для философии было раскрыто еще Фалесом. «Вода» по своему естественному бытию содержит в себе элемент всеобщности, родственной мысли. Также как и мысль, вода есть связующее начало, поэтому нет ничего удивительного, что для символической передачи развившейся в систему мысли эта эпоха также обращается к воде. Однако «вода» Фалеса была выражением самой первой философской мысли, мыслью в ее непосредственности, лишенной в себе всяких определений. «Коммунистическая же вода» должна символизировать такую всеобщность мысли, где последняя уже развила в себе самой все свои определения, сведя случайные, исторические определения мысли к форме необходимых систематических определений. Поэтому для символизации этой необходимой системы разума, лишенной случайностей, сама вода должна быть взята в той ее определенности, в которой она реально существует — в форме рек и озер. Эти последние уже в их естественной форме могут служить прообразом божественного интеллекта, отпечатавшего свои «определения»

на земной коре. Беря эту естественную *систему* вод, коммунистическая эпоха не оставляет ее в ее непосредственной данности, но стремится внести в нее собственное определение, устранить *случайную связь* рек и сделать ее *необходимой связью*. Как выражается сама эта эпоха, она стремится к созданию «*единой водно-транспортной системы*».

Таково значение «коммунистической воды» и, таким образом, и эта деятельность коммунизма по созданию вполне практической системы, непонятным образом оформляемая им эстетически, может рассматриваться как до значительной степени неслучайная и имеющая символический смысл¹.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

¹ Другим таким объектом, который построила коммунистическая эпоха и который также может трактоваться как художественный символ философской системы, является Московский метрополитен. Он также представляет собой очевидный и очень емкий символический образ непосредственно существующей системы, при этом в отличие от естественной системы вод он уже полностью создан деятельностью самого духа. Ну а факт того, что этому также всецело инженерному сооружению, намеренно хотят придать как можно больше художественности, уже является всемирно известным. Эта красота московского метро, однако, чаще всего рассматривается всегда как только внешнее убранство. Но художественностью обладает и весь метрополитен во всей его системной целостности.

Такого состояния добилась философская идея к настоящему моменту. Так она умозаключила себя в своих трех необходимых моментах: моменте субъективности, объективности и, наконец, абсолютности. Мы, насколько это оказалось в наших силах, рассмотрели этот процесс собственного умозаключения идеи. Мы рассмотрели, как идея, существовавшая ранее в подчинении у искусства и религии, в девятнадцатом веке появляется в своей субъективности в деятельности Гегеля. Мгновенно этот субъективный момент распространяется на русскую культуру. Затем идея, неудовлетворенная своим случайным, только субъективным состоянием, уходит в развитие своего объективного момента, и этот процесс идет как в Германии, так и в России. Объективация идеи проявляет себя в создании двух тоталитарных держав — одна из которых более связана с духом религиозно-мистической идеи, а другая с новым духом логической определенности мысли в спекулятивной диалектике, которая на ступени объективации лишена в себе теоретического, субъективного момента. Духовный спор поэтому превращается в военное столкновение невиданного масштаба, и принцип философской идеи утверждает свое всемирно-историческое право. Это завоевание мгновенно отражается в художественной форме, посвященной войне, которая, однако, насыщена сверхэстетическим смыслом.

Эта овнешненность, объективированность идеи, имеющая в теоретической сфере форму догматизма, вскоре начинает в себе самой развивать свой собственный субъективный момент, являющийся тождеством непосредственной субъективности и внешней положенности идеи. Развитие этого процесса приводит идею к своему абсолютному моменту — философскому методу, имея который, идея теперь может, оглянувшись назад, увидеть и понять весь процесс своего становления, своего умозаключения. Именно этому и была посвящена данная книга. Разумеется, она полна несовершенств. Идею этой книги можно и нужно провести через более богатый эмпирический материал.

Например, уход идеи с почвы субъективности в объективность необходимо рассмотреть более подробно. Здесь более рельефно высветится роль Бакунина, который своей статьей «Реакция в Германии» совсем отчетливо демонстрирует нам уход диалектической идеи во внешность — там он требует приложить отрицательность диалектики к самой объективности. Нужно более подробно остановиться на показе догматизированных элементов философской идеи в самом творчестве Маркса, Энгельса; сама идея книги должна приобрести более логически проясненный вид и т.д. Однако вопреки всем этим несовершенствам смею надеяться, что основные моменты идеи все же прояснены уже и в этой книге, стремящейся показать, что всеобщий разум уже прочно и навсегда лег своими определениями как на весь мир вообще, так и на Россию, чье участие в развитии разума в мире оказалось участием в развитии самого высшего, самого волнующего и самого прекрасного момента — разума в его абсолютной чистоте и всеобщности. Этим самым отправленное богу Чаадаевым обвинение в том, что он «забыл» включить Россию в свой провиденциальный план, можно считать снятым.

В послесловии к первому изданию я высказал свою искреннюю благодарность всем тем людям, кто тем или иным способом содействовал написанию книги и кого я не успел упомянуть в самом тексте. В этом послесловии я хочу искренне поблагодарить доцентов кафедры философии Кубанского государственного университета Павла Бойко и Андрея Тащиана, которые удивительным образом разыскали меня в буквальном смысле за семью морями — океанами и, проявив неподдельный, искренний интерес к изложенным в книге соображениям, явились непосредственными виновниками подготовки этого второго издания.

И последних по счету, но отнюдь не по содержанию, я благодарю мою семью: моих дорогих детей Анну и Александра и мою супругу Вили, которая была и остается в моей жизни той самой лучшей и истинной непосредственной Абсолютной идеей, которая, как это и положено и есть движущий принцип и душа всего содержания!

23 июля 2005 г., Монреаль

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Авксентьевский И.И. Россия на кресте // Логос. Санкт-петербургские чтения по философии культуры. СПб., 1992.
2. Авксентьевский И.И. Alma mater // Режим доступа в Интернет: [<http://www.journal.spbu.ru/2000/28/12.html>].
3. Авксентьевский И.И. Тотальность историко-философского процесса. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1995.
4. Алексеев А.И. Диалектическая логика. М., 1960.
5. Асмус В.Ф. Вопрос о непосредственном знании в философии Гегеля // Вопросы философии. 1962. № 9.
6. Бакрадзе К.С. Система и метод философии Гегеля. Тбилиси, 1958.
7. Бакунин М. А. О философии. Статья первая // Избранные философские сочинения и письма. М., 1987. С. 139–143.
8. Бакунин М.А. О философии. Статья вторая // Избранные философские сочинения и письма. М., 1987.
9. Бакунин М.А. Реакция в Германии // Избранные философские сочинения и письма. М., 1987.
10. Белинский В.Г. Идея искусства // Избранные эстетические работы. М., 1986.
11. Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Русская идея: В кругу писателей и мыслителей Русского Зарубежья: В 2 т. Т. 2. М., 1994.
12. Бердяев Н.А. Самопознание. М., 2001.
13. Вертлиб Евгений. От Гоголя до Гегеля, или «Мертвые души» в «селе Степанчикове» Достоевского // Дон. 1991. № 1.
14. Визгин В.П. Философия как речь: историко-философская концепция Александра Кожева // Вопросы философии. 1989. №12.
15. Вступительная статья Института Комакадемии к VII тому собраний сочинений Гегеля // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. Т.VII. М. – Л., 1934.
16. Гегель — фон Иксюлю, Берлин, 28 ноября 1821 г. // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т. 2. М., 1973.
17. Гегель Г.В. Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия

дия философских наук: В 3 т. Т. 1. М., 1975.

18. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3 кн. Кн.1. СПб., 1993.

19. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993.

20. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике: В 2 т. Т.1. СПб., 2001.

21. Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике: В 2 т. Т.2. СПб., 2001.

22. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997.

23. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т. Т. 3. М., 1972.

24. Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М., 1978.

25. Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. Т. I. М. – Л., 1929.

26. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. Т. IV. М., 1959.

27. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 1999.

28. Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 3. М., 1977.

29. Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. Т. VIII. М., 1935.

30. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.

31. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т.1. М., 1975.

32. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т. Т.2. М., 1977.

33. Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Собр. соч. Т 3. М., 1954.

34. Гоголь Н.В. Значение Гегелевой философии в настоящее время // Светоч. 1860. Кн. 1.

35. Гогоцкий С.С. Обзорение системы философии Гегеля. Киев, 1860.

36. Гончаров И А. Обыкновенная история // Собр соч.: В 6 т. Т. 1. М., 1972.

37. Дебольский Н.Г. Философия будущего. СПб., 1882.

38. Деборин А.М. Гегель и диалектический материализм // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. Т.I. М. – Л., 1929. С. XIII–XV.

39. Диалектика и логика, формы мышления. М., 1962.

40. Достоевский Ф.М. Дневник писателя. М., 1989.

41. Ермичев А.А. Борис Валентинович Яковенко // Ступени. Философский журнал. 1991. № 3. С. 106–114.

42. Ермичев А.А. Долгий путь к идеалу // Бердяев Н.А. Са-

мопознание. Л., 1991.

43. Ермичев А.А. Степун – философ // Ступени. Философский журнал. 1991. № 2. С. 65–74.

44. Ермичев А.А. Я всегда был ничьим человеком...// Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. С. 20–21.

45. Ерофеев А.А. Антропологический принцип Н.Г. Чернышевского // Философия и духовная жизнь общества. Тезисы докладов и сообщений научной конференции молодых ученых. Л., 1989. С. 27–28.

46. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. Кн. 1. Л., 1991.

47. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. Кн. 2. Л., 1991.

48. Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1984.

49. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994.

50. Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С.5–23.

51. Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 257–309.

52. Кант И. Предполагаемое начало человеческой истории // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.

53. Картье Р. Тайны войны. По материалам Нюрнбергского процесса. Режим доступа в Интернет: [<http://www.rus-sky.org/history/library/kartye.htm>].

54. Качуров Е.В. Философия идеологии современного рас-судка. Дисс. ... канд. филос. наук. Харьков: ХАИ, 1995.

55. Кедров Б.М. Критические заметки на философские темы // Вопросы философии. 1948. № 1.

56. Кедров Б.М.. Единство диалектики, логики и теории познания. М., 1963.

57. Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984.

58. Ковалевская Н. Из истории классического искусства. М., 1988.

59. Кожевников А. Философия и В.К.П. // Вопросы филосо-

фии. 1992. № 2.

60. Копнин П.В. Диалектика как логика. Киев, 1961.

61. Ленин В.И. Конспект книги Гегеля «Наука Логики» // Ленин В.И. Философские тетради. М., 1936.

62. Ленин В.И. О значении воинствующего материализма // Ленин В.И. Полн. Собр. соч. 2-е изд. Т. 45.

63. Ленин В.И. Философские тетради // Ленинский сборник. Т. IX. М., 1985.

64. Линьков Е.С. Всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля // Вестник ЛГУ. 1984. № 11.

65. Линьков Е.С. Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга. Л., 1973.

66. Линьков Е.С. Становление логической философии // Гегель Г.В.Ф. Наука логики. СПб., 1997. С. 5–16.

67. Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991.

68. Макаров В.В. Учение Гегеля об отношении гражданского общества и государства в системе философской науки. Автореф. дис. ... канд. филос. наук. СПб., 1997.

69. Макаров В.В. Становление научной формы философии истории в немецком идеализме (Кант, Фихте) // Credo new. Теоретический журнал. 2004. № 2 (38). Режим доступа в Интернет: [http://www.orenburg.ru/culture/credo/02_2004/3.html].

70. Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. К критике гегелевского учения о формах познания. М., 1968.

71. Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. СПб., 1994.

72. Н.Н. Страхов – Л.Н.Толстому. 08.01.1873 // Переписка Л.Н. Толстого с Н.Н. Страховым. СПб., 1913.

73. Перов Ю.В., Сергеев К.А. Философия истории Гегеля — от субстанции к историчности // Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993. С. 5–53.

74. Плеханов Г.В. К шестидесятой годовщине смерти Гегеля // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: В 5 т. Т.1. М., 1956.

75. Розенталь М.М. Принципы диалектической логики

ки. М., 1960.

76. Русские в Германии. Беседа с Хансом-Георгом Гадамером // Логос: философско-литературный журнал. 1992. № 3.

77. Садовский В.Н. Философия в Москве в 50-е и 60-е годы // Вопросы философии. 1993. № 7. С. 147–164.

78. Секацкий А.К. Опыт текстологического анализа советской философской литературы 50-х годов // Сфинкс. 1994. № 1. С. 7–42.

79. Сергеев К.А., Перов Ю.В. Гегель и современное историческое сознание // Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии: В 3 кн. Кн.3. СПб., 1999. С. 5–82.

80. Советская литература о Гегеле (1970—1979): Библиографический список. М., 1980.

81. Сталин И.В. О диалектическом и историческом материализме (сентябрь 1938 г.) // Сталин И.В. Вопросы ленинизма. Издание одиннадцатое. М., 1953.

82. Страхов Н.Н. Мир как целое. СПб., 1872.

83. Сумин О.Ю. Незавершенность лекций Гегеля по философии истории как предпосылка философии истории русско-советского периода // Русская философия и православие в контексте мировой культуры: Сб-к материалов Межд. науч. конф. (Краснодар, КубГУ, 20-23 октября 2004 г.). Кубанское отд. РФО РАН. Под ред. П.Е. Бойко, А.А. Тащиана. Краснодар, 2005.

84. Сумин О.Ю. Судьба России в контексте философии истории абсолютного идеализма // Русская философия и православие в контексте мировой культуры: Сб-к статей участников Межд. науч. конф. / Отв. ред. П.Е. Бойко, А.А. Тащиан. Краснодар, 2005.

85. Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир // Нева. 1996. № 2.

86. Фейербах Л. Основы философии будущего. М., 1936.

87. Фейербах Л. Сущность христианства // Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1955.

88. Фихте И.Г. Основные черты современной эпохи // Соч.: В 2 т. Т. 2. СПб., 1993.

89. Фишер К. Гегель. Его жизнь, сочинения и учение. Пер-

вый полугомом. М., 1933.

90. Фукуяма Ф. Конец истории? // Вопросы философии. 1990. № 3. С.25–43.

91. Черкесов В.И. Материалистическая диалектика как логика и теория познания. М.: МГУ, 1962;

92. Чижевский Д.И. Гегель в России. Париж, 1939.

93. Чичерин Б.Н. История политических учений: В 4 т. Т.4. М., 1877.

94. Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1901.

95. Шеллинг Ф.В.Й. Система мировых эпох. Томск, 1999.

96. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. СПб., 1996.

97. Шпет Г.Г. К вопросу о гегельянстве Белинского // Вопросы философии. 1991. №7. С. 115–176.

98. Яхот И. Подавление философии в СССР // Вопросы философии. 1991. № 9.

99. Ермичев А.А. Русский духовен ренесанс // Философски алтернативи. 1995. № 3. С. 46–49.

100. Линков Е.С. Философията на Хегел // Философски алтернативи (Болгария). 1995. № 5.

101. Линков Евгени. Лекции по немска класическа философия // Хегел и абсолютната идея в Русия и България. София, 2001. С. 219–240

102. Линков Евгени. Философията на Хегел. Лекция, изнесена в Санкт-Петербургския университет на 17.03.1987 г. // Философски алтернативи. 1995. № 5.

103. Михалчев Д. Философският живот и философската книжнина в Съветска Русия // Философски преглед. 1932. № 5.

104. Пигров К. Ренесанс на руския ренесанс, или вторият опит // Философски алтернативи. 1995. № 3. С. 52–54.

105. Рачева Ц. Спекулативният метод // Хегел и абсолютната идея в Русия и България. С. 397–414.

106. Рачева Ц. Увод към лекциите на Хегел от Ал. Кожев // Денница. 1995. С. 134–138.

107. Сумин О.Ю. Абсолютният идеализъм в България. Янко Янев // Янев Янко. Хегел. София, 1996. С. 231–239.

108. Сумин О.Ю. Янко Янев: Из историята на българското

хегелианство // *Философия*. 1995. № 2. С. 47–51.

109. Сумин О.Ю. За едно малко известно явление във философския живот на съветска и пост-съветска Русия, чието значение изглежда небезинтересно. Предговор към интервюто с Евгени С. Линков и откъс от неговата лекция «философията на Хегел» // *Философски алтернативи*. 1995. № 5. С. 70–73.

110. Телчаров П. Хегел при българите // *Хегел и абсолютната идея в Русия и България*. София, 2001. С. 243–244.

111. Янев Я. Хегел. София, 1996.

112. Hegel Bibliographie. – Munchen, New York, London, Paris, 1980.

113. Cyzevskyi D. Hegel bei den Slaven. Reichenberg, 1934.

114. Telcarov Paul. Hegel bei den Bulgaren // Cyzevskyi, D. Hegel bei den Slaven. Reichenberg, 1934.

ПРИЛОЖЕНИЕ 1

Сумин О.Ю. *Определенность абсолютного духа и философия русско-советской истории.*

Пленарный доклад на Международной научной конференции Русская философия и православие в контексте мировой культуры. Краснодар, Кубанский государственный университет, 21 октября 2004 г.

I

Принципиальное отличие философского рассмотрения истории заключается в том, что последнее не может брать историю эмпирически. Она исходит не из фактов, как это делает всякая эмпирическая наука, а из определенных разумных принципов, установленных самой же философией заранее. Исходя из них, философия истории занимается отысканием во всемирноисторическом процессе разумных определений. Ее интересует разумность исторического процесса как таковая. Ее предмет — смысл истории. Ее задача — понять провиденциальный план исторических событий.

Следует отметить то обстоятельство, что не всякие исторические события могут стать предметом философии истории. Для того, чтобы история выступила в качестве последнего, необходимо чтобы сам исторический процесс внутри себя самого прошел путь тотального развития своих определений. То есть сами исторические события должны пройти определенный цикл. Если этот цикл еще не завершен, то и самая выдающаяся философия истории бессильна будет понять эти события, так как они являются лишь фрагментом какого-то более сложного замысла, который еще не реализован, не осуществлен объективно. Иными словами сама история должна «созреть», «произойти» для того, чтобы уже быть готовой к пониманию. История должна «набухнуть» в себе самой разумными определениями и когда это происходит, то практически тут же всегда выступает и определенное философско-историческое осознание происшедшего. Наше

желание сделать данный период русской истории предметом философско-исторического рассмотрения будет как раз проверкой того – накопила ли наша отечественная история внутри себя необходимую критическую массу разумных определений или, иными словами, действительно ли «у нас была великая эпоха»?

Раскрытие определенности понятия абсолютного духа является тем самым методологическим принципом, формулируя который мы должны попытаться подняться на высоту философско-исторического рассмотрения.

Определением абсолютного духа заканчивается вся система абсолютного идеализма. Это ее последнее определение. Содержанием этой системы (а также и формой раскрытия этого содержания) является разум. Во всей системе абсолютного идеализма от начала и до конца речь идет единственно лишь о разуме, как о всеобщей сущности, определенной в себе самой. И на всем протяжении этой системы мы имеем дело лишь с различными стадиями развития разумного. От логической определенности в начале, затем природной определенности, вплоть до правовой разумности. И финалом всего этого процесса выступает понятие абсолютного духа.

Внутри самой системы определения разумного разворачиваются не случайно и хаотично, а логически необходимо: имманентное развитие всеобщего проходит по всем ступеням: тотальная развитость одного определения подготавливает внутри себя выступление другого.

Определение абсолютного духа, таким образом, есть, во-первых, разумное определение и, во-вторых, необходимое определение. Следовательно иметь или не иметь определение абсолютного духа это не наш субъективный произвол, а это есть необходимое требование разумного!

В чем же заключается эта разумная необходимость или необходимая разумность абсолютного духа?

Уже даже для чисто внешней осведомленности давно известно, что определенность абсолютного духа составляют

искусство, религия и философия.

Искусство, религия и философия выступают в истории задолго до системы абсолютного идеализма. Поэтому, на первый взгляд не совсем ясно, что же такого выдающегося в этом объединении под одним понятием давно известных человечеству областей творчества? Уже с самого начала своего возникновения эти сферы всегда чувствовали свое родство и существовали по соседству, переплетаясь друг с другом и как это положено родственникам, зачастую конфликтуя. Исторически, таким образом, отношения этих трех сфер периодически изменялись, то одна, то другая форма доминировала над другой, границы этих сфер часто менялись, были (и все еще остаются) зыбкими. Все существующие формы изучения этих областей являются развитием этих сфер внутри их самих. Итак, в истории мы находим их распавшимися на отдельные моменты, связь между ними имеет случайную, невыясненную форму и каждая из этих форм перманентно-периодически пытается выступить в качестве определяющей...

Разумный характер понятия абсолютного духа состоит в том, что в нем все эти сферы имеют смысл и получают оправдание исключительно только как моменты целого. Каждая оказывается моментом развития единого разумного содержания. Ни одна из них не может претендовать на абсолютную полноту. Понятие абсолютного духа, таким образом, показывает необходимость единства этих сфер. В то же самое время понятие абсолютного духа вводит и разумное различие между ними. Искусство, религия и философия в понятии приобретают строго *определенное* место. Их неопределенности, недостаточной разумной определенности приходит конец. И это разумное завершение развития определения абсолютного духа происходит в философии абсолютного идеализма.

Почему только в этой системе философии удалось подняться на высоту данного определения? Почему предшествующим философским учениям это определение было недоступно? Развитие абсолютного духа идет таким образом, что прежде

чем выступит его развитость как целого, в нем сначала должны пройти развитие все его моменты. Поэтому хотя на всех стадиях его развития присутствуют всегда все три его формы, на каждой ступени развития различная форма становится определяющей. Первоначально в абсолютном духе определяющей является форма искусства (на Востоке и в истории античной Греции). Поэтому там и религия, и философия также находятся в определении этой формы. После того, как искусство развивает свою форму до тотальности, выступает форма религии, которая становится определяющей и уже для самого искусства, и для все еще невыступившей философии. Это случается в истории христианства. После того, как форма религии развивает свою тотальность, развитие духа обращается к философской форме. Поскольку тотальность искусства и религии уже развита, то только теперь и философии удастся развить собственную тотальность, которая заключается в том, что разум становится на себя самого, как на свое основание, из себя самого развивает всю систему своих определений, что и происходит в системе абсолютного идеализма. Последняя, таким образом, не есть просто очередная философская система в ряду других, после которой также появятся новые. Она есть абсолютная форма философской науки, философского разума. В ней историко-философский процесс доходит до того момента, когда форма философского разума также получает возможность развить свою тотальность, как это ранее в греческом искусстве получила возможность форма искусства и как в истории христианской религии имела возможность сделать религиозная форма, религиозный разум. Но так как эти два первых момента уже развиты, то теперь и философия дает себе эту тотальную развитость, получить которую ранее она просто не могла. Именно поэтому понятие абсолютного духа выступает только в данной системе.

В системе абсолютного идеализма предпосылкой абсолютного духа является объективный дух. Сфера объективного духа заканчивается понятием государства, которое в свою очередь распадается в историю национальных

государств. Отношения последних между собой составляют понятие всемирной истории. Понятие всемирной истории, таким образом, есть последнее определение ступени объективного духа. После всемирной истории начинается уже абсолютный дух, с его моментами искусства, религии и философии. Итак, не только исторически всемирная история есть почва развития искусства и т.д., но и логически, в системе абсолютного идеализма всемирная история, как разумное и последнее определение объективного духа, является разумной предпосылкой разумных же моментов абсолютного духа. Данное обстоятельство предъявляет к философии всемирной истории определенные требования. Во всемирной истории должны быть выделены моменты абсолютного духа. В ней должны быть найдены эпохи, соответствующие определениям искусства, религии и философии. Как уже было отмечено, во всемирной истории без особого труда обнаруживается эпоха, в которой абсолютный дух находится в стадии определенности прекрасного: в истории Востока и античной Греции, и эпоха тотальной развитости религии: в истории христианства. Эпохи, в которой бы определяющей являлась форма философской науки, мы в истории до самого последнего времени не имели. Сама эта постановка вопроса становится возможной только после системы абсолютного идеализма. Следовательно, вывод, который напрашивается: всемирная история еще не имеет в себе самой подобной эпохи! В ней еще не случились те события, которые бы дали нам основания трактовать их как объективное развитие третьего, философского момента абсолютного духа. Прошло еще слишком мало времени после появления системы абсолютного идеализма — всего полтора века! Тысячелетия прошли в истории прежде, чем развила свою тотальность форма искусства. Почти тысячелетие мировая история потратила на созревание формы истинной религии. И уже после ста с небольшим лет мы хотим, мы требуем от истории демонстрации в объективности мощи философской определенности? Но, если все-таки нам не терпится — так как у нас нет столько времени, как у «мирового духа», которому, как известно, некуда

спешить, — то нам остается только одно: попытаться рассмотреть все события современной истории, случившиеся после появления системы абсолютного идеализма, именно в свете этого деления, которое нам дает понятие абсолютного духа. Попытаться рассмотреть эти события как манифестацию, объективирование во всемирной истории третьего момента абсолютного духа — философского.

Основным событием современной истории последнего столетия является появление и противоборство коммунистической идеологии и государства ею созданного с идеологией и государствами западного христианства. Самым драматичным событием этого противоборства явилась вторая мировая война и послевоенное противостояние. Думается, что и сегодняшнее состояние мира все еще определяется отголосками этой эпохи. Что же это была за эпоха, которая оказалась роковой не только для Европы, но и прежде всего для России, которая и по сей день не может обрести равновесие, которое она, якобы имела и из которого она была выбита событиями 1917 года? Это была эпоха объективации философски определенной разумности — третьего момента абсолютного духа. Эта объективация имела всемирно-исторический характер, при этом Россия оказалась в самом эпицентре этих событий.

II

В своих Лекциях по философии истории Гегель не нашел места для истории славянских народов. Объяснение этому он дал очень простое: «все они не участвовали в ряду обнаружений разума в мире». А поскольку философия истории занята только отысканием разумных определений, то «вся эта масса исключается из нашего обзора и здесь нас не касается произойдет ли это впоследствии!».

Народами, на долю которых по мнению Гегеля выпала честь развивать в истории разумные принципы, являются только народы Востока, греки и римляне, а также народы Западной Европы.

После того, как Гегель дал определенность разумного в

понятии абсолютного духа ему оставалось показать, как эти определения выступают в самой объективной истории — высшей ступени объективного духа. Подобное определение он и дает, например, при рассмотрении греческой истории — греческое государство он называет «политическим художественным произведением». Далее у него, однако, нигде не встречаются определения государства как «религиозного произведения» или «философского произведения» и, таким образом, он совершенно отказывается от подобного деления истории.

В качестве принципа разделения всемирной истории на периоды он берет внешнюю аналогию с возрастами человека, что совершенно на него не похоже: Восток есть период детства, Греческий мир — юношеский период, Римский мир — период зрелости и Христиано-германский мир (название которое Гегель употреблял для народов Западной Европы) есть для него период мудрой старости! Использовать в качестве принципа структурирования материала аналогию — это противоречит духу гегелевской системы.

Другим очевидным противоречием является отказ от троичности расчленения материала, которой он везде старается следовать в соответствии с триадичностью понятия. Здесь же материал у него разделен на четыре части.

Однако основное противоречие проявляется в том, что итогом всемирной истории у него выступает форма религиозной определенности, тогда как система наук заканчивается не религиозной, а философской определенностью. В истории же высшей степенью свободы оказываются государства, основанные на христианской религии протестантизма.

Незавершенность и противоречивость философско-исторической концепции Гегеля имеет объективную причину. Всей своей деятельностью, всей своей системой в целом и ее концовкой в определении абсолютного духа он утверждал необходимость философской формы знания всеобщего. Большого апологета философской формы мысли история не знала. Но обратившись к рассмотрению объективной истории,

он был вынужден констатировать, что во всемирной истории возможно показать выступление только моментов искусства и религии. Философской определенности Гегель во всемирной истории просто не находит. Если в «Энциклопедии философских наук» философское знание им утверждается в качестве самой адекватной формы, то в объективной истории он вынужден констатировать, что форма христианской религии, религии откровения на данный момент оказывается исторически доминирующей формой самосознания. Данное противоречие таким образом, объясняется не произволом Гегеля и не его субъективным желанием превознести достоинства прусской монархии и религии протестантизма, как это часто вменялось ему в вину, а тем, что в момент жизни Гегеля всемирная история действительно не имела в себе самой ничего выше формы протестантской религии и Гегель справедливо зафиксировал данное состояние. Он не мог указать ничего иного по причине того, что сама форма философского самосознания, которую он был бы должен показать в истории, в действительности была только что развита им самим в системе абсолютного идеализма. Она уже существовала субъективно, но в объективности она еще не была положена. Таким образом, в момент работы над философией всемирной истории Гегель был в очень интересной ситуации: форма философского знания уже была развита до своей всеобщности, до своей тотальности — в форме системы абсолютного идеализма, однако ко всемирной истории эта система еще никакого отношения не имела. Всемирная история была только историей эстетического и религиозного разума. Философская эпоха еще не случилась во всемирной истории. Третьему моменту абсолютного духа не хватало объективности.

Этой философской эпохой следует считать период мировой истории, который начался практически уже при жизни Гегеля и активно продолжился после его смерти. Идеи его философии становятся популярными сначала в самой Германии, а затем распространяются и в других странах. Интересным является факт того, что самый восторженный прием идеи этой

философии находят как раз в странах славянского мира, который самим Гегелем был оставлен вне границ разумного рассмотрения истории.

Народы, которые участвуют в реализации разумных принципов в истории, являются всемирно-историческими. Определения разумного в истории, однако, проявляют себя так, что на долю одного народа никогда не достается вся историческая определенность разумного. В истории всегда случается так, что один народ (или родственная группа народов) участвует в полагании, в утверждении на почве истории только какого-то одного разумного принципа. Этот принцип овладевает духом народа, делает его активным на исторической сцене и каждый народ всегда чувствует величие той миссии, которая на него возложена, он чувствует, что право всемирной истории на его стороне и он борется за утверждение этого права. Другие народы также в конечном итоге сознают это обстоятельство и признают его. После того, как принцип реализован, народ, как правило, успокаивается и утверждение следующего принципа оказывается уже делом какого-то другого народа. Для того, чтобы состоялся этот переход развития определений разумного с почвы одного народа на почву другого, необходимо, чтобы эти народы вошли в некое историческое соприкосновение. Этими соприкосновениями, помимо разнообразных культурных влияний, являются также войны. Не все войны — всемирно-исторические, но только те, в которых столкновение происходит между народом, уходящим с исторической сцены и народом, идущим ему на смену. Как правило, инициатором военного конфликта выступает всегда народ, чей принцип уже исчерпан. Он как бы чувствует, что определенность разумного уже оставляет его, переходит на почву иного народа и он как-бы гонится за ней. Стремясь к господству над новым всемирно-историческим народом, он, однако, как правило находит свое поражение. Так было в древней истории, когда принцип Востока, в лице персидского государства стремился найти свое поражение в Греции, так обстояло дело с римлянами, которые нашли своих победителей в лице германских варваров...

Германские племена, воспринявшие идею христианской религии, развивают ее до своей тотальности и подготавливают выступление тотальности философии. Однако придать последней форму объективной всеобщности они оказываются не в состоянии, так как их дух слишком укоренен в форме религиозной определенности. Поэтому народы Западной Европы вынуждены искать новый всемирно-исторический народ, которому бы они смогли передать эту великую эстафету. Этот поиск неминуемо гонит их на христианский Восток. Уже походы крестоносцев и войны Петра можно рассматривать как это первоначальное соприкосновение двух всемирно-исторических народов. Еще более отчетливо это обстоятельство видно в войне Наполеона с Россией. Эти конфликты, однако, совершаются еще до того, как философская форма завершит свое окончательное развитие и существо этих столкновений поэтому еще слишком неопределено. Гораздо большей определенности суть этого конфликта достигает в двух мировых войнах, обе из которых начинаются тем, что германские народы устремляются на территорию славянских государств... Первая мировая война начинается также в тот период, когда в истории объективно еще не имеется государства, которое бы было создано всецело из нового духа. Поэтому эта война лишь способствует созданию такового. Когда это государство уже создано и его мощь начинает серьезно заявлять о себе — в Западной Европе в качестве противодействия этому новому духу укрепляется государство нацистской Германии. Хотя впоследствии остальные западные страны и выступили против нацизма, тем не менее следует признать, что фашистская Германия была плодом всего Западного мира. Он сам выпестовал это чудовище, оно было возвращено при его попустительстве, а порой и при прямом содействии и поощрении. Этот выпущенный из бутылки злой дух западной культуры был в действительности отрицательной формой западно-христианской религии в ней самой. Процесс перехода от религиозно-мистической определенности абсолютного к философской определенности начался внутри самой культуры Запада. Однако, как это уже было замечено,

народам Западной Европы невозможно было отказаться от той формы духа, в которой они были укоренены всей своей историей. Поэтому результат этого перехода имеет чисто негативную форму. Но весь Западный мир первоначально теряется перед этой формой отрицательности, уступает ей, поскольку она также происходит из нового духа, являясь как бы его побочным продуктом...

Противопоставить себя этой отрицательности поэтому успевает только государство, которое уже успело укрепиться всецело на этом новом принципе философской определенности. Хотя в отрицании старой религиозной формы оно также впадает в крайность, тем не менее в положительной форме ему удается закрепиться на принципе философской определенности духовного. Хотя и в догматической, некритически-односторонней форме. Тем не менее именно этот новый принцип абсолютной свободы духа положен в основу строительства этого государства, именно сознание того, что оно владеет этим принципом, делает его устойчивым на такое долгое время. Именно из этого духа происходит и победа в этой войне.

Этнической субстанцией нового государства были славяне. В данный момент им представляется, что история была несправдлива к ним, что их национальное благополучие было принесено и может быть продолжает приноситься в жертву чуть-ли не напрасно. Задачей философии истории является показать, что на почве нашей национальной истории уже присутствует содержание, величие которого сумеет утолить наш усталый и обезверившийся дух!

ПРИЛОЖЕНИЕ 2

**Фрагмент интервью с Е.С. Линьковым (16. 12. 1992 г.).
Предисловие, вопросы и публикация О.Ю. Сумина**

Предисловие

Вопрос о том, какая форма речи — письменная или устная — более подходящая для передачи философской мысли, наверное, является спорным. Несомненно, что они обе между собой связаны и дополняют друг друга. Возможно, что форма устного диалога, практиковавшаяся еще в античный период, или устного монолога, сложившаяся как пропедевтическая форма в средневековых университетах, являются даже более адекватными, чем письменная речь, так как они предоставляют возможность при самом великом событии, которое случается во Вселенной — рождении и жизни мысли. Однако несомненным следует признать и тот факт, что отзвучавшая и даже полная богатства мысли речь не приобретает письменную форму, то существуя лишь в устной традиции, она неминуемо утратится и или исказится до неузнаваемости. Иными словами, для исторических фактов письменный способ передачи мысли является абсолютно необходимым. Философская мысль, таким образом, несомненно зарождается как устная речь, но впоследствии обязательно фиксируется письменно. Приобретет ли эта выраженная в устной речи мысль письменную форму зависит уже от самого содержания этой мысли. Как только содержание достигнет в себе необходимого характера, оно вскоре обязательно окажется зафиксированным письменно. Значимость своих мыслей чувствует и сам человек — он не записывает все, что приходит ему в голову, но только то, необходимость чего для него несомненна. Как свидетельствует традиция уже Анаксимандр позаботился о том, чтобы письменно изложить свои соображения. Но даже и в этом случае, если субъективно человек по тем или иным обстоятельствам не смог оставить письменного наследия, но содержание его мыслей было в себе необходимо, последние обязательно будут сохранены и зафиксированы в том или ином виде теми, кто

идет вслед за ним. В качестве примера достаточно назвать хотя бы Фалеса. Несомненно, что и до Фалеса человеческая мысль пыталась свести ко всеобщему единству многогранную пестроту явлений природы и духа, большинству этих опытов, однако не суждено было пережить своих авторов, но стоило лишь Фалесу найти удачный образ всеобщего в самой природе—нейтральную воду, культурное сознание сразу почувствовало значимость этого определения и в лице Геродота, Лаэртца, Аристотеля поспешило увековечить его соображения. То же самое можно сказать и о Сократе, устный способ философствования которого поспешил увековечить Платон.

Человек, к имени которого обращается данное Предисловие, отчасти в силу внешних причин, отчасти принципиально, не придавал своим мыслям ясную форму в каком-либо законченном трактате или программной статье. В тех немногих работах, которые все же были опубликованы, для неискушенного читателя понимание содержания затруднено наличием идеологических штампов, маскирующих основные положения, и намеренно сложной специальной терминологией, которая также была гарантией того, что партийно-идеологическая цензура не поймет основного пафоса работ и допустит их к печати. Хотя последняя статья «всеобщая диалектика как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля» и может претендовать на звание «программной», но и для нее, пусть и в меньшей степени, характерны особенности времени, указанные выше. Свое духовное кредо, автор, о котором идет речь, еще не высказал в работе, которая была бы свободной от опасности подвергнуться цензурной обработке и которая в случае обнаружения «нежелательных мыслей» не рисковала бы тем, что навлечет на автора суровые последствия. Произойдет ли это впоследствии предоставим право решать самому автору, который продолжает работать. Но, чтобы там не случилось впоследствии, мы рискнем утверждать, что то, что ему возможно еще не удалось сделать печатно, уже удалось сделать в устной форме лекционных курсов, которые он долгое время

читал в Ленинградско-Петербургском университете на философском и других гуманитарных факультетах.

Особенностью этих лекций является, во-первых, сам внешний способ их чтения. В процессе лекции лектор никогда не пользуется, и по его словам, вообще не располагает никакими записями. Способ чтения, таким образом, абсолютно свободный, внутренний, ничем посторонним не скованный. Последнее обстоятельство делает возможным создание драматического фона лекций, который богат как эмоциональными оттенками голоса: от предельной, с виду тихой кротости и невинности, до громогласной уничтожающей властности, абсолютной уверенности в излагаемом, так и содержательным юмором, достаточно тонким, но переходящим, как правило, в иронию и заканчивающимся сарказмом, близким к оскорблению. Несомненно, что эта оригинальная сторона чтения лекций с учетом того, что ирония и сарказм всегда были окрашены политически, по крайней мере первоначально, была одной из главных причин, которые обеспечили автору сравнительно большой успех, среди сначала университетской, а затем и более широкой публики.

Со стороны содержания особенностью лекций является то, что, во-первых, в них традиционно отсутствует обращение к биографическим и библиографическим сторонам излагаемого предмета. Эти сведения всегда чрезвычайно скупы, содержатся буквально в одном-двух предложениях. Делается это специально, чтобы подчеркнуть, что не во внешних деталях, которыми полны все справочные издания, содержится сама суть предмета. Во-вторых, в лекциях по истории философии нет и рабского ползания по текстам изучаемых авторов: что содержится в первой главе, что во второй и т.д. Нет стремления рассмотреть проявления учения того или иного автора так, как оно выступало во всех его отдельных произведениях хронологически. Роль хронологии, всего внешнего сведена к минимуму, и даже сознательно подчеркивается антихронологичность истинного философского мышления. У рассматриваемых мыслителей всегда берется во внимание

исключительно главный принцип их мысли, которым они интересны и который составляет дух их произведений в целом или же только той части произведений, где он единственно обнаруживает себя. В лекциях, таким образом, полностью отсутствует форма какого либо внешнего пересказа содержания, как это характерно для большинства лекторов по истории философии. Последние обыкновенно чисто позитивно излагают материал. Они внешне отстраняются от него и как правило скучно рассказывают, что вот было такое-то учение и в нем говорилось вот о чем, затем появилось другое, которое утверждало совсем обратное и т.д. При этом совершенно непонятным остается факт, как ко всему этому относится мышление самого излагающего. Критерием профессиональности при таком отношении является умение удерживать в памяти и пересказывать как можно больше фактов из учений прошлых и современных философов. Это, по словам самого лектора, эмпирическое крохоборство в его лекциях отсутствует. Лектор и излагаемый им материал не распадаются на внешние друг другу моменты, а сливаются в органическую целостность. То, что он излагает несомненно, является частью его самого — о чем свидетельствует и страстность его речи. Вся философия представляется не совокупностью мертвых как друг для друга, так и для лектора и аудитории учений, а единым процессом осознания человечеством себя как духа, который одновременно есть и самосознание всеобщего разума, которое не только жило когда-то там вчера и в прошлом, но живет сейчас, здесь и теперь, вот в этой аудитории. Автор, таким образом, читая лекции сознательно идет против исторической формалистики изучения истории философии. Он дает логику историко-философского процесса, он рассматривает историю философии не исторически, а философски, т.е. уделяет внимание как раз той стороне истории философии, которая является самой главной и важной, и которой, как правило, всегда приносится в жертву описательно-хронологическому изложению. Иными словами, лектор не рассказывает то, что он прочитал и запомнил дома, а

мыслит публично, чем как правило, всегда привлекает ту часть аудитории, которая субъективно оказывается подготовлена к какой-то форме восприятия логики историко-философского процесса, мыслей вообще. Эта философская логика раскрывается автором как всеобщий диалектический процесс. Обычно первоначально аудитория, когда речь заходит о диалектике, привычно представляет себе «три закона материалистической диалектики», однако в ходе занятий выясняется, что диалектикой может быть лишь мысль, при том не субъективная, а всеобщая, абсолютная мысль. Выясняется, что диалектичность означает осознание ограниченности всякого чувственного бытия вообще, посредством чего достигается формирование философского предмета, который непосредственно не предпослан мышлению и который составляет самую душу мира, его бесконечное начало, понимаемое во все времена по-разному: у древних зороастрийцев как свет, у Фалеса как вода, в христианской религии как бог, в философии Фихте как «Я» и т.д. Этот способ несомненно является преодолением позитивизма в области самой философии и дает возможность перехода от механического взгляда на историю философии к органическому, т.е. внутренне связанному, подлинно философскому.

Серьезность и значимость говоримого лектором отчасти осознается аудиторией и над лекциями ведется работа по их записи и редактированию, продолжающаяся и до сих пор. Никакого систематического характера она не носит и совершается в индивидуальном порядке. Из числа многих, имеющих в обращении записей, лучшими нужно признать лекции, записанные и обработанные Александром Ерофеевым.

Интервью

О.С.: (здесь и далее *О.С.* — Олег Сумин, *Е.Л.* — Евгений Линьков): Расскажите, пожалуйста, как Ваша судьба оказалась связанной с философией?

Е.Л.: Я вообще не собирался заниматься философией профессионально, хотя по случайности познакомился с ней

довольно рано. Где то лет шестнадцати я читал Радищева, прежде всего его прозаические вещи, и в числе прочего наткнулся на трактат «О смерти и бессмертии человеческой души», который также заставил себя прочесть. Прочел и ничего не понял в той антиномии, которую он разворачивает в трактате. Я понял, что имеется два ряда выкладок: и в одну сторону вроде правильно, и в обратную правильно и не решить, смертна ли душа или же бессмертна, и что она вообще такое. Примерно трижды с интервалами, я перечитывал этот трактат, но на этой определенности так и остановился, полагая, что я его не понял. Потом только, спустя многие годы, я осознал другое, что сам Радищев останавливается на точке зрения взаимодействия в природе души и поэтому самого понимания нет и у него. А я валил все на себя. Но поскольку валил все на себя, то это толкнуло к тому, чтобы познакомиться с другими работами, сначала на тему, близкую этой. В школе полез поэтому в Декарта и т.д., вплоть до Фейербаха.

Позднее в орловской областной библиотеке мне удалось найти произведения Аристотеля, которые я также прочел. Из греков в библиотеке больше не было никого вообще, но зато был первый том истории философии Гегеля, который я тщательно продумал. Когда я уже оказался на философском факультете, меня удивило то, что в лекциях по истории древнегреческой философии я абсолютно не нашел ничего, чтобы меня поучило после этой книги Гегеля.

И тем не менее, несмотря на такую подготовку, я не собирался на философию, а субъективно хотел совсем другого— готовил себя к какой-то форме деятельности в искусстве, вследствие того сам занимался теорией и практикой искусства: делал опыты в литературе, пробовал себя в живописи. Но через некоторое время, вследствие придирчивого отношения к тому, что я рисовал, писал и т.д., я постепенно склонился к тому, что в общем все, что я делал несет в себе огромный момент подражания. И я отказался от того, чтобы поступать куда-либо с претензией быть творческим деятелем и склонился к тому, чтобы поступить на отделение теории и истории искусств. В

репинский институт. Вот с этим я и приехал в 1960 году в Ленинград. Месяц провел в жарких и ожесточенных спорах с выпускниками Академии — художниками, архитекторами, с которыми познакомился в общежитии, и в результате этой круглосуточной полемики пришел к выводу, что для того, чтобы заниматься теорией и историей искусств, нужна серьезная подготовка в области философии, для того, чтобы перейти к эстетике. И я уехал. С намерением поступить на следующий год на философский факультет. И мне это удалось.

О.С.: Когда Вы утвердились в мысли, что только диалектическая философия может оправдать звание философии?

Е.Л.: Это мнение у меня сложилось окончательно на грани ломки между студенческой и аспирантской скамьей, т.е. конец студенчества и начало аспирантуры. Решающим пунктом для меня было осознание того (после ознакомления с источниками от Парменида до Канта), что собственно процесс: природный и духовный, за все три тысячи лет, удалось изобразить только Гегелю, совсем не материалисту. Я понял, что такие великие вещи не открываются на ложной предпосылке. Сомнение зародилось серьезное, основательное, которое ставило под сомнение всю историю материализма, номинализма и т.д.

О.С.: Сыграло ли в утверждении Вашей точки зрения какую-то роль то обстоятельство, что в «официальной философии» постоянно слышались перепевы, призывы к диалектике, к диалектическому способу мысли?

Е.Л.: Конечно сыграло. Благодаря осознанию противоречия, которое в этих призывах содержалось, я впал в сомнение: возможно ли вообще на основе так называемого материализма рассмотрение диалектического процесса чего бы то ни было?

О.С.: То есть это постоянное обращение материализма к «диалектике» все же послужило для Вас чем-то вроде внешнего стимула?

Е.Л.: Это была отрицательная форма, которая окончательно укрепила меня в необходимости самым внимательным образом присмотреться к тому, что больше всего охаивалось под

названием идеализма. Ну а потом уже к этому присоединилось само содержание – когда я начал сравнивать досократовские формы философии с сократовской и т.д., да еще ставил уточняющие вопросы типа: а правда ли, что бытие Парменида материально? Ту я уже вошел в содержание, которое ничего уже не оставляло от материалистической трактовки истории философии.

О.С.: Как вы считаете, сыграла ли для истории русской культуры какую-то определяющую роль гегелевская философия? То есть, находится ли эта философия в каком-то особенном отношении к русской культуре, по сравнению с культурами других народов? Чижевский, например, в своей работе «Гегель в России» находит следы гегелевской философии даже в литературе, поэзии, чего нет практически ни у кого.

Е.Л.: Это очень большое преувеличение со стороны Чижевского. В действительности в отношении к древнегреческой и немецкой философии — я беру специально эти формы — русская культура, русская философски окрашенная мысль не ушла дальше рассудочного усвоения этой философской определенности. Доказательство — творчество Соловьева, которое полностью не выходит из этого. Да и не только его, взять хотя бы и Герцена, не говоря уже об остальных — в трактовке и понимании Гегеля дальше его определения как вида рационализма Нового времени, т.е. как вида рассудка, они не идут. Отсюда и утверждение Герцена о необходимости, якобы, рассудочную форму теории дополнить практикой и соловьевское представление о вселенском всеединстве. Но вселенское всеединство ведь это же еще не абсолютное понятие! Это не лучше, чем вода Фалеса, бытие Парменида или нус Анаксагора.

О.С.: Значит Вы считаете, что никакой традиции в изучении гегелевской философии, даже в ее непосредственной форме, в России нет?

Е.Л.: Совершенно верно. То, что рассудок интересовался Гегелем — это да, но то, что он достиг разумности в отношении Гегеля — нет. Но то, что этот рассудок через свою форму рефлексии или одного момента рефлексии положительно

относился к гегелевской философии – даже при рассудочном понимании — это похвально.

О.С.: Бердяев в своей работе «Русская идея» говорит, что «Гегель сделал небывалую карьеру в России», что к нему относились религиозно, искали у него ответы на самые сокровенные вопросы и т.д. Нельзя ли тут усмотреть некоторую необходимость? Не кажется ли Вам, что русское сознание как бы «нутром» почувствовало истину этой философии?

Е.Л.: Почувствовало — да. Но не поняло. Если быть строгим, то нужно сказать, что представление — это тот способ мысли дальше которого русская культура вообще не пошла. А позднее, вопреки представлению, которое еще могло бы по тенденции иметь дело с всеобщим содержанием, выступила на сцену другая форма рассудка, а именно борьба против всякой всеобщности содержания. Вот и вылез на сцену позитивизм Кропоткина, материализм Ленина, Плеханова и т.д.

О.С.: Какое место в Вашем рассмотрении русской культуры занимает коммунистическая идея?

Е.Л.: Она была совершенно внешней для нее. Она не затрагивает и не стоит на основе истории и результатов русского духа.

О.С.: А как Вы оцениваете присущую коммунизму веру в науку, «научное изумство» коммунизма, как выражается в отношении Ленина Ф. Степун, разве это не может быть зафиксировано как определенное отношение к науке?

Е.Л.: В какой форме?

О.С.: В религиозной. Тем не менее уже выступает логический способ мысли. Хотя бы в форме пафоса.

Е.Л.: Пафоса — да. Но и это пафос он ведь подогревался всегда результатами опытного познания и рефлексии об этом.

О.С.: Тем не менее, хотя и случайно, в него была втянута и истинная форма логической мысли.

Е.Л.: А она не втягивалась, наоборот, апология вот этой научности опыта стала препятствием для действительного движения к усвоению философии. Обратите внимание, ведь сам марксизм, сами русские большевики, они ведь были

одновременно большими софистами — они очень хорошо эксплуатировали дух позитивизма шестидесятых годов прошлого столетия: дарвинизм и т.д. Это же дух проник и в социологию, подогреваясь предшественниками – Огюстом Контом прежде всего. И тут на этой то предпосылке позитивизма в общественных науках и воссел большевизм, уверяющий, что он то сам и есть исключительно «плод науки».

О.С.: Но утвердился-то в марксизме в качестве «философа № 1» не Огюст Конт, а Гегель с его диалектикой, в данном случае неважно что с формальной стороны?

Е.Л.: Он не утвердился, это неправда.

О.С.: Но хотя бы само слово «диалектика» — оно ведь было популяризовано в России именно коммунизмом?

Е.Л.: Да поймите вы эту вещь. Слово «диалектика» древнее. И не в слове дело, а в том, что понимается по содержанию. Человечество, относясь к фрагментам Гераклита, впервые обнаружило для себя элементы диалектического процесса. Но на что прежде всего наткнулось человечество у Гераклита? На иллюстрации, совершенно искажающие, извращающие диалектический процесс. Иллюстрации в явлениях чувственного мира. Молодое стареет и т.д. Но никто из этого «человечества» не обратился к тому, чтобы рассмотреть у Гераклита сам Логос как процесс. Но простите, ведь у него это само начало! Таким образом, человечество охотно стало наездничать на явлениях диалектического процесса, закрывая глаза на то, благодаря чему возможны сами явления — сам Логос. Поэтому, когда речь заходит о диалектике, о том, что она была подхвачена, становится модой, распространяется и т.д. — это никакого значения не имеет. Потому что диалектика явлений невозможна без диалектики сущности, притом абсолютной сущности. А что такое абсолютная сущность и тем более ее собственная диалектика как процесс – это до сих пор книга за семью печатями для всей истории духовного развития России. А иначе не господствовало бы представление о вселенском единстве Вл. Соловьева как высшее, до чего доходят русские мыслители. Бердяев в этом отношении также ничего не дает.

Поэтому все это лишь сбивающая с толку пестрота явлений — что, мол, если явления образуют собой исчезающее и возникающее, то все это — уже диалектика. Это еще ничего не значит. Если угодно, я здесь употребляю выражение Гегеля, что это лишь отрицательная диалектика, которая абсолютно бессодержательна. Она лишь указывает на то, что все ограниченное, конечное — гибнет — ну и дальше-то что? Хорошо, конечное обнаруживает, что оно не истинно, но что же истинно? И истина? А вот это остается безо всякого определения. Поэтому это есть диалектика сведения всякой определенности в ничто. Так такая диалектика имеет очень древнюю традицию. Платон, например, во всех своих диалогах только и делает, что берет все определенное, случайно берет, и раскрывает, что оно, к сожалению, само разлагает себя, а дальше Платон не идет. На этом обрываются все его диалоги. Поэтому, когда он говорит о том, что должна быть идея добра, он ни слова не может сказать, что же такое есть эта идея добра?

О.С.: Согласитесь ли Вы, если Вас определяют как представителя русского гегельянства?

Е.Л.: Нет, так как ведь я же не стою полностью на точке зрения Гегеля. Для меня Гегель, или вернее философия Гегеля, является одной из исторических форм, хотя может быть и по сей день самой развитой единой линией философии как всемирно-исторического процесса. Родоначальниками этой линии — еще в дофилософской форме представления — выступают Фалес, Сократ; в подлинно философской: Парменид — это историческое начало философии — и все остальные вслед за ним, т.е. те, кто составлял линию так называемой метафизики, которая вовсе не линия идеализма и материализма. То, что называют идеализмом и материализмом, является рассудочной расколотостью моментов опыта или содержания или субъективной формы, которые хотят выдать за первоначало. А философия — какая бы неразвитая исторически она не была, начиная с Фалеса, Парменида и т.д.— она есть философский способ снятия опыта. Если этого не понять — непонятно откуда тогда возникает совершенно

непреодолимая проблема Платона — отношение к опыту, поставленная в его знаменитом «Теэтете»; совершенно непонятно откуда тогда в «Метафизике» Аристотеля прежде всего выступает трактовка вопроса, что такое опыт. Вплоть до Канта. Поэтому было бы величайшей ложью, если бы я сказал, что я гегельянец. Нет, если уж обязательно соотносить мой способ мысли с предшествующей философией, то я бы охарактеризовал себя так: я, по мере моих индивидуальных возможностей, представитель всей исторической формы развития философии, где и гегелевская философия занимает определенное место, но абсолютно не поглощает в себя исторического развития философии до себя. Поэтому на Гегеля я смотрю через весь исторический процесс философии до него, но и на этот процесс я одновременно смотрю с той точки зрения, что дает гегелевская форма, как ступень исторического развития философии. Поэтому сказать, что я просто последователь Платона, Аристотеля или Декарта, или Шеллинга, или Гегеля — это было бы неправдой. То, что гегелевская философия имеет свою особенность, так как она представляет собой удивительную форму перехода от исторической теоретической формы к логической форме философской мысли — это так. Но это тоже нельзя трактовать как индивидуальную заслугу Гегеля за счет его личной одаренности и таланта. Потому, что если бы историческое развитие философии не прошло ряд ступеней в своем процессе, если бы Гегель случайно родился на свет лет за триста до своего действительного рождения, то он бы никогда не дал той формы философии, которую мы имеем в его лице. Родись он в эпоху Декарта, Мальбранша, он и дал бы что-нибудь в этом роде. И наоборот, родись Декарт в эпоху Гегеля, он с необходимостью бы дал что-нибудь гегелеподобное. Так что здесь все дело в самих исторических ступенях развития философии. Хотя субъективной одаренности при этом быть, конечно, полагается. Поэтому я люблю Гегеля столь же сколько и Декарта, и Платона, и т.д., но я не могу теоретически и практически уйти в сторону, чтобы стать просто слепым, бездумным апологетом

гегелевской точки зрения. Тогда бы мне оставалось только одно: механически заучить работы данного философа, механически по памяти воспроизводить их и этим способом абсолютно убить в себе всякую возможность какого-нибудь понимания.

О.С.: Но поскольку Гегель замыкает собой историческую форму, начиная тем самым логический способ философствования, то после него практически невозможно — если следовать духу самой философии — выступление философских направлений, связанных с какими-либо другими именами. То есть, всякий, кто стремится к абсолютному содержанию философии, а не поэтическому оригинальничанью в сфере философии, которое там совершенно неуместно, тот неминуемо обрекает себя на ношение звания «гегельянец».

Е.Л.: Это верно. Но в том-то и состоит превратность всей литературы о Гегеле и всех гегельянцах, которые уже сознательно следовали за ним и желали стоять на его точке зрения, что для них остается совершенно непостижимым вопрос, который является решающим: какую форму приобрело содержание исторического развития философии до Гегеля в гегелевских положениях всей его философии? А без уяснения того, как исторический процесс философии преобразован и содержится в самом философском учении Гегеля, о каком-либо понимании Гегеля и его философии говорить невозможно. То есть гегелевская философия не только результат истории философии, но она и содержит в себе саму эту историю. Я, поэтому, именно потому не могу быть гегельянцем, что гегелевская философия совершенно невозможна как философия Гегеля без содержания исторического развития философии до него и в ней. В этом-то и состоит трудность для меня. Если бы речь шла только о гегелевской философии, тогда можно было бы брать ее изолированно и все.

О.С.: Ну, а если брать философию Гегеля и само определение «гегельянец» именно в этом глубоком смысле, как вобравшем в себя весь историко-философский процесс?

Е.Л.: А тогда это тот путь, который остается абсолютно единственно возможным для каждого, кто хочет действительно

вступить в философию и хоть что-нибудь в ней делать. Тогда это просто судьба быть гегельянцем в этом смысле слова для любого, кто хочет серьезно заниматься философией и ее развитием.

О.С.: А как бы вы определили всю послегегелевскую европейскую философию? Как регресс в развитии мысли?

Е.Л.: Это не регресс. Это прохождение исторических ступеней развития философии. Для субстанциального развития философии эти ступени, конечно, есть нечто уже минувшее, но для тех, кто входит в философию, их прохождение необходимо.

О.С.: То есть это просто впадение в исторические формы философствования при наличии уже более развитой логической формы мысли?

Е.Л.: Да. В данном случае произошло следующее.

Для дальнейшего развития философии требуется развитие эмпирического познания, особенно содержания природы и духа, притом до определенной меры, которая позволяет выступить возможности снятия этого особенного и перевода его в положительное определение познания всеобщего. В противном случае мы будем заниматься абстракциями первоначала. Наподобие первых древнегреческих философов, затем Платона и т.д. Но поскольку эмпирическое познание еще не достигло этой меры, чтобы в своем содержании дать возможность преобразования этого особенного содержания во всеобщие определения, то волей-неволей познание с необходимостью перешло в другую форму — чисто рассудочную форму опытного познания до определенной меры, до тех пор, пока в самом содержании опытных наук не выступит объективная возможность снятия их определений во всеобщие определения. Пока эта необходимость не выступит, будет господствовать видимость того, что философия закончилась, что это словоблудие, что речь идет только об опыте и т.д.

Смотрите какой период потребовался от Аристотеля до Канта, Фихте и Шеллинга, прежде чем развитое отношение к развитой форме опытного знания начало выливаться вновь в философские определения, позволившие в философии Гегеля

добиться философского снятия опыта. И если две тысячи лет понадобилось от Аристотеля до Гегеля, то я не удивлюсь если теперь понадобится более длительный период. Ведь при сравнении современного опытного познания с познанием опыта в эпоху Платона и Аристотеля кажется просто чудовищно невероятным, что опыт достиг такого развития. Представьте себе, какое же теперь должно быть развитие опыта, как эмпирического знания, чтобы выступило дальнейшее развитие познания всеобщего в философии. Не исключено, что это будет не одно тысячелетие, а больше. Потому, что философия познала такое во всеобщем, что невозможно даже еще предчувствовать на какой фазе со стороны опыта выступит подтверждение этого познания. Поэтому это не кризис философии, а отставание опытного познания от философского познания всеобщего. Это кризис опытных наук, потому что философия не испытывает никакого кризиса, ибо именно философия дала нам знание процесса всеобщего в духе. И если мы выбросим философию Гегеля, то мы станем нищими, так как все естествознание, взятое со своей отягощенностью содержанием, ничего нам не дает под углом зрения процесса природы, т.е. при всем богатстве естествознание способно сделать нас нищими, лишит того, что уже достигнуто в философском познании. Познание главных моментов процесса природы и духа. И какая тут вина философии, что опыт никак не может даже понять этого, чтобы воспользоваться уже познанным как направляющим принципом развития? Выражаясь кантовским языком, философия испытывает такое презрение со стороны опыта, что ее несомненные завоевания в познании истины не выступают даже регулятивными принципами для опытных наук. Обратите внимание, ведь и марксизм сгорел на том пункте, что выбросил философское познание всеобщего из наук о духе, природе.

О.С.: Вы упомянули о возможности дальнейшего развития определений всеобщего. Это означает, что тот, кто даст такие определения должен будет показать ограниченность определений всеобщего в гегелевской философии?

Е.Л.: А этого не нужно делать. Вы думаете, что Аристотель

был озабочен тем, чтобы в первую очередь вскрыть ограниченность принципа Платона? Да ему это и в голову не приходило. Он был занят развитием, прежде всего развитием дальнейшего познания, и лишь в процессе познания у него как результат, само собой появилось и критическое отношение к предшественникам. Не критика предваряет развитие, а развитие само оказывается действительной критикой, которая переводится в форму внешней рефлексии.

О.С.: Хорошо, но хотя бы и в качестве следствия самого процесса познания такое отношение к предшествующим определениям всеобщего в философии Гегеля должно выступить?

Е.Л.: Критическое отношение? Никакого! Развивай дальше!

О.С.: Но как следствие этого развития?

Е.Л.: Нет. Развивай дальше то, что делает Гегель, определяй дальше, выражаясь представлением, единство мира, выясняй, какова его дальнейшая определенность по сравнению с той, что выступила от Фалеса до Гегеля. И коль будет сделан шаг вперед в дальнейшем познании этого единства и его определенности, тогда и выступит на сцену то, в чем Гегель уже не удовлетворяет нас.

ПРИЛОЖЕНИЕ 3

П.П. Гайдено — О.Ю. Сумину
(письмо от 27.05.1997)*

Уважаемый господин Сумин!

Большое Вам спасибо за Ваше такое хорошее и теплое письмо и за присланную статью «Понятие абсолютного духа Гегеля как необходимая предпосылка философии истории славян» [...]. Статью Вашу и предисловие к вышедшей в Болгарии книге «Гегель как судьба России» я прочитала с большим интересом, ведь это философия истории славянства, самая острая и больная сегодня тема, которая всех нас больше всего волнует. И написана работа живо, энергично на прекрасном русском языке. Вполне согласна с Вами в том, что философия Гегеля оказала на русскую мысль девятнадцатого века и русскую жизнь века двадцатого сильное влияние, которое хочется назвать роковым: оно и в самом деле многое определило в славянской (а не только русской) истории последнего столетия. С Вашим определением коммунизма как «варварского средневековья философской идеи» я, пожалуй, тоже была бы готова согласиться, если бы не то обстоятельство, что марксизм — хотя он, конечно, теоретически глубоко с Гегелем связан — все же не может с гегелевской философией отождествлен. Вопрос этот, однако, слишком большой и сложный, чтобы можно было сколько-нибудь детально обсудить его в письме; будем надеяться, что такая возможность нам с Вами еще предоставится.

Тем не менее Вы совершенно правы, когда видите в Гегеле первоисток коммунистической идеи; и в самом деле, в период моей молодости — 50-е — 60-е годы некоторые философы стремились углубить и, главное, одухотворить марксизм, добравшись до этого первоисточка. К ним принадлежал один из моих первых учителей — Эвальд Васильевич Ильенков; под

* Автор выражает глубокую благодарность доктору философских наук, профессору, члену-корреспонденту РАН Пиаме Павловне Гайдено за положительный отзыв на книгу и любезно предоставленную возможность публикации данного письма.

его влиянием я тоже посвятила свою дипломную работу в 1957г. переводу ранней гегелевской работы «Йенской философии» и комментарию к ней. Мне было приятно увидеть, что в Вашей книге рассмотрено и творчество Ильенкова, талантливого философа с грустной судьбой. К слову сказать, Алексей Федорович Лосев, с которым мы подружились позднее, тоже очень любил Гегеля и считал его диалектику высшим достижением мировой философской мысли.

Мне кажется вполне оправданным Ваше стремление противостоять широко распространенной тенденции полностью «выбросить на свалку» весь исторический период так называемого «строительства коммунизма». В результате получается картина, сходная с той, какую рисовали идеологи коммунизма, объявлявшие всю предшествующую историю лишь предысторией и начавшие новое летоисчисление с 1917 года. Теперь происходит нечто подобное – но с обратным знаком – советская эпоха предстает как «провал в истории», а новая эпоха как прямое продолжение дореволюционного периода. Эта аберрация усугубляет то состояние психологической депрессии, в которое погружена сегодня славянская культура.

Разделяю я и Вашу мысль, что «в своем стремлении побыстрее отождествиться с культурой современного Запада» славянские народы (а скорее их современные лидеры), не принимают во внимание, что чисто внешнее самоотождествление невозможно, потому что культура Запада имеет свои духовно-религиозные корни и на них произрастает ее благополучие, в том числе и материальное.

Однако, к сожалению, не могу согласиться с теми из Ваших идей, которые возникли у Вас под влиянием Гегеля, и прежде всего о том, что эпоха религии уже вообще изжита мировой культурой, что место религии теперь должна занять философия. Нисколько не умаляя значения и роли в истории философской мысли, я все же считаю, что гегелевское противопоставление религии (а конкретнее христианства) как *субъективно-чувственной формы разумности* (курсив автора — О.С.)

философскому разуму несет на себе печать эпохи Просвещения с ее упрощенно-вульгарным пониманием религии. И хотя Вы делаете прекрасную оговорку, что понимаете философский разум «не как мертвую рассудочную форму, а как христианский абсолют», тем не менее я, высоко ценя философский разум, все же далеко не уверена, что христианский Бог «самым адекватным образом раскрывается в логико-диалектической форме в гегелевской системе». Из этого тезиса, как мне кажется, вытекают те Ваши утверждения, с которыми мне трудно согласиться, в том числе Ваша оценка православия, которое, по Вашим словам, «кишмя кишит признаками внешнего, недуховного понимания идеи», в котором «не был преодолен дух античной плотскости и красоты» и т.д. Конечно в православной церкви было и есть много недостатков, и во многом они были причиной того, что «коммунистическая доктрина успела справиться с ней», но это не дает еще основания для вышеприведенных суждений.

Впрочем эти вопросы требуют более серьезного обсуждения, чем это позволяют рамки письма и без того уже слишком большого. Продолжением этого нашего диалога может отчасти послужить моя статья о Гегеле в апрельском номере «Вопросов философии» (вот-вот должен выйти в свет), и я очень надеюсь, что Вы сможете прочитать ее и в свою очередь высказать мне свои замечания и возражения. Такая полемика стимулирует «работу понятия», без нее ни наука, ни философия не могут, по моему, существовать.

Я глубоко признательна Вам за приглашение принять участие в сборнике «Гегель в России и Болгарии» — это очень нужная сегодня работа. К сожалению, сейчас я слишком загружена неотложными делами, отодвинутыми во время болезни, и не могу предложить Вам свою работу или перевод. Но в будущем я буду рада нашему сотрудничеству и, если удастся написать что-нибудь интересное, с удовольствием предложу Вам для перевода на болгарский язык. А сейчас посылаю Вам недавно вышедшую мою книгу «Прорыв к

трансцендентному», в которой собраны отчасти мои прежние работы, а отчасти — новые.

Мне было приятно узнать, что Ваши письмом я обязана Азе Алибековне Тахо-Годи: мы с ней по прежнему дружим и вспоминаем Алексея Федоровича. Передайте мой сердечный привет Вашей супруге и примите еще раз мою благодарность и за добрые слова о моих работах, и за любезное приглашение посетить Вас. Мой муж, Давыдов Юрий Николаевич, тоже философ и социолог, передает вам приветы и рад тому, что любовь его жизни — Гегель вдохновил Вас на написание такой интересной книги.

С глубоким уважением и самыми лучшими пожеланиями,
Пиама Гайденко

P.S. Простите, что написала не на компьютере, а от руки: письма я предпочитаю писать старинным способом и пытаюсь писать разборчиво.

P.P.S. Если вы сообщите мне Ваше отчество, я буду обращаться к Вам по русскому обычаю — к обращению господин я все еще никак не привыкну.

ПРИЛОЖЕНИЕ 4

**Е.В. Качуров¹ — О.Ю. Сумину
(письма от 10 и 12. 08. 2002 г.)**

10.08.2002 г.

Здравствуйте Олег и Вили!

Спасибо за весточку от 4.08.02. Отрадно, что философская жизнь продолжает кипеть вокруг Семеныча (Е.С. Линькова — О.С.). Какое устойчивое излучение имеет его философия! Ее можно принимать, можно — не принимать, но никак относиться к ней нельзя. Лишь один вопрос возникает после встречи с ней: что, собственно, она несет нового? Видно сам сатана, выражая какую-то роковую для разума традицию, по-лакейски провоцирует нас задаваться этой проблемой. Что может помочь этому горю? Перефразируя слова М.Жванецкого, скажем так: злой дух хочет поставить нас в тупик вопросами (о делах дорогих нам людей), мы же его самого поставим в тупик нашими ответами. Красной нитью через все творчество Евгения Линькова проходит утверждение об абсолютности философского познания. Ну, и что из того? Еще у Платона мы слышим о философии как лучшем даре богов. Повтор? Е. Линьков говорит, что только познание всеобщего в чистой форме интеллекта может обеспечить философии философичность. Но всякий, кто заглядывал в историю философии, подтвердит, что это тот пункт, с которого не сходила вся средневековая философия и философия Нового времени. То, что нужно тщательно исследовать, то, как возможно такое познание по форме — это мы знаем от Канта. То, что нужно привести в соответствие возможность этой формы с содержанием, — эта новизна закреплена за Фихте и Шеллингом. Наконец, действительность этого приведения, составила славу Гегеля. Так, что же остается за Е. Линьковым? Только ли опыт дезавуирования диамата и истмата как необоснованного, варварского вторжения якобы философии в

¹ О творчестве Е.В. Качурова и его отношении к проблематике философии истории абсолютного идеализма см. подробнее в разделе 1.3.5. настоящего издания.

суверенные пределы естествознания и гуманитарных наук (воровства предмета)? Только ли эскизное разоблачение опытов послегегелевской западной философии, повторяющих давно пройденные этапы исторического движения философии (воровства метода)? И все? Неужели, проверяя истинность того, что говорит Е.Л. (Евгений Линьков — О.С.), на «проклятое» требование духа быть новым, следует с сожалением констатировать, что просто потому, что философия не может не быть даже тогда, когда она достигла своей логической формы, она в его лице (и ему подобных) обречена говорить то же, что говорили когда-то великие? Неужели специфику каждого современного философа ранга Семеныча (а это — высший ранг) составляет разность случайных деталей (исторических, языковых, эстетических, идеологических и т.д.), т.е. — манерность? Еще М.Хайдеггер, как бы беря на себя эти нелицеприятные вопросы и объявляя бой всякой традиции (ориентирующейся на принцип новизны) дает свою трактовку истины («а лейтейи»). Он утверждает, что раскрытие заговоренных традициями смыслов, во сто крат важнее всех новостей вместе взятых. Его феноменологическое предложение таково: философия должна прекратить погоню за «новостями» и стать, наконец, самой собою; для этого нужно сознательно нацелиться на «старость». По-моему, Е.Л. в этом пункте совершенно солидарен с немецким философом. И все же, в их собственном творчестве есть нечто, опрокидывающее этот важнейший для них пункт. Они сами создают конструкцию, которая того и глядишь, может превратиться в традицию, естественно, в свою очередь, затемняющую суть дела. Что если философия, освободившись от своих исторических форм, стала не столько иначе познавать, сколько иначе вести себя. Для пояснения обращаю внимание на очень любопытную мысль Ж.-Л. Нанси о том, что в современности философия не столько бытийна, сколько со-бытийна (позволяет людям не столько понимать себя, сколько друг друга), с одной стороны, и на утверждение Библера о ее диалогической природе, с другой. Вернее, нет никаких двух сторон, они (и Нанси и Библер) просто

подчеркивают одну черту в современной философии, которая кажется им очень примечательной. Из всех современных философов Е.Л. ярче всех представил (презентовал) свою философию (эпатируя, как и Хайдеггер, не новизной, и, демонстрируя полное равнодушие к философской «оскароносности» (т.е. обладанию награды «Оскар» — О.С.) таким образом, что она оказалась изначально подставленной не под непосредственное отрицание другой, более высокой философией, а как-то иначе. Закономерно возникает вопрос: как именно? Есть одна замечательная книга о том «как», называется она — «Наука Логики». В ней Гегель не только описывает, но и предоставляет опыт о трех «как»: непосредственном, рефлексивном и развивающемся. Так вот, диву даешься оттого, что уже столько лет прошло после появления этой книги, а «шапка» логики непосредственности (Бытия) упорно продолжает примеряться направо и налево; и, причем не к случайной особенности, а к наиболее ярким звездам философским звездам современности. И все это происходит после пушкинской «истории села Горюхино»? С одной стороны все понимают, что философия Линькова, Хайдеггера, Гуссерля, Нанси и др. есть факт, от которого не отделаешься, не скроешься в историко-философских системах, что современная философия больше, чем просто история философии; с другой же — ничего в смысле нового эти звезды как бы и не говорят. Здесь я вынужден опротестовать положение Спинозы, что «понять — значит отрицать». Не только, и не всегда. Современная философия это совершенно иной способ философского бытия. Она понимает предшествующую философию, отрицая и одновременно полагая ее всю (в этом смысле она имеет дело не с отдельными моментами историко-философского процесса, а с целым). Она — рефлектирует. Она — философское со-бытие. То есть, не логика бытия, а логика ничто (а ведь это и есть эквивалент по Гегелю способа существования сущности: «от ничто, через ничто, к ничему»). Вот как существует современная философия. Посмотрим, как это «как» высветит себя в случае с философией Е. Линькова.

Он начинает сразу же с результата истории философии: предметом (и методом) философии является всеобщее отношение мышления и бытия. Иными словами (имея в виду единство философского предмета и метода) в философии, и нигде больше, бытие до конца раскрывает себя в мышлении (гносеологически, феноменологически, трансцендентально: Кант, Фихте, Гуссерль) и наоборот, мышление раскрывает себя в бытии (онтологически, природно, исторически: Шеллинг, Хайдеггер). Е.Л. выражает это отношение во всех трех гегелевского «как», показывая попутно, (опять) как к этому идет историко-философский процесс, и как от этого отклоняется мышление, затемняющее суть дела и титулованное им рассудком. Но это только начало. Почему? Потому, что такая трактовка немедленно располагает философию к продолжению. Пусть философия есть всеобщее единство Бытия и Мышления. Здесь как бы само собой акцент падает на «есть». Но философия не только есть, она больше. Она не только сущее. Если она действительная всеобщность, то она еще и не-сущее. Для того, чтобы уже не быть, а отрефлексировать себя таким образом, ей нужно ее иное. Что это такое? Чтобы не допускать категориальных повторений, введем титул уже не бытия, а «мира» (что Хайдеггер, а вслед за ним и Сартр, собственно и делает). Мир — это то, что полагается философией. То, что ею полагается есть постисторическое бытие. Как соотносится теперь философия и мир, как существует это пресловутое бытие-в-мире? За ответом на этот вопрос Е.Л. обращается к Гегелю. Причем ведет себя здесь он как гений камуфляжности (рефлексивности) Почему? Потому, что здесь обитает само отношение философии и мира, достигнувшее первого понятийного оформления. Конкретнее его представляет тема: как возможно соотношение логической и позитивной философии в системе философских наук (тема, кстати, горячо обсуждаемая и на Западе в виде проблемы так называемой «региональной философии» — см. статью Ю. Хабермаса «Философия как местоблюстительница»). Вспомним, как категорически Е.Л. отрицает необходимость опытов философии природы и

философии духа. И вроде бы аргументация его как всегда безупречна: великое разделение наук наступило, тем самым за философией осталось царство чистой мысли, а природа и дух, соответственно стали прерогативой естествознания гуманитарного образования. А на вопросы: зачем же тогда Гегель <лез> в эти сферы? следовали указания: дескать, нужно же было хоть как-то помочь рассудку и проч. Я думаю, что все гораздо глубже. Философская энциклопедия (в позитивной части) Гегеля, это незаконное вторжение в свое инобытие, было необходимо философскому бытию Е. Линькова. Ведь, посуди сам, раз вопрос об отношении философии к миру рано или поздно всегда возникает из вопроса о предмете философии, то, следуя ранее намеченной логике, не отвертеться от понятийного рассмотрения того, как из мира возникает философия. Вот где исток и тайна гегелевской философии природы и философии духа. Нигде не афишируя необходимость для себя позитивной философии Гегеля, так как только в ней впервые обосновано возникновение философии из мира, Е.Л. получает то, без чего его собственный опыт философствования становится просто невозможен. Говоря словами автора логики сущности, перед нами в лице Линькова разворачивается философское бытие, превращающее в видимость все, на что направляется его рефлексия. Ни о какой последовательности (в смысле суперсистемы) в таком философствовании речи быть не может. В сущности моменты не следуют, а рефлектируют. И даже если бы Е.Л. попытался систематически развернуть свою философию, его ждало бы фиаско М. Хайдеггера (третий раздел «Бытия и времени» так и остался неосуществленным). Впрочем, ему это и не нужно было. В то время как остальные еще пытались осуществить масштабные проекты, подражая историческим персоналиям, он прекрасно понимал с самого начала, что логическая форма философии должна не просто быть, а со-быть, т.е. быть событием. Вот где он был впереди всех. Отсюда и его знаменитая негация марксизма, современной философии, всех форм государства, всех форм нефилософского познания является отрицанием совершенно иного рода, чем

непосредственное отрицание. Это отрицание, которое уничтожает и одновременно полагает и, наоборот, полагает только для того, чтобы тут же немедленно повергнуть в прах. Но продолжим диалог с ним (Библер), поприсутствуем с философией Евгения Линькова (Хайдеггер), сделаем событийным с ним наше рассмотрение (Нанси). Итак, философия про-изошла из мира (2-я и 3-я части «Энциклопедии...» Гегеля), она по-присутствовала наряду с ним и показала, что в ее отсутствии из этого мира исчезают события, то есть то самое, что в истории не требовало никакой философии. Но полнота картины требует еще одного. Чего же? — Где происхождение мира из философии? По закону рефлексии сама сущность, т.е. то, что превращает все остальное в видимость, является. Значит, она сама саму себя превращает в видимость. Вот откуда ощущение от-сутствия у самого Е. Линькова его собственной философии (возникающее для нас). Но он не кантианец, он не фихтеанец и даже не гегельянец. У него ко всему есть «против». Так рефлектирует современная философия (гегелевская не переработанная вторая часть Логики, в части ничто становится основной темой экзистенциальной философии XX в.), более того, она сама тщательно шлифует метод этого второго «как». Став чистой феноменологией, философия задает вопрос: как мир существует теперь через философию? Скажем иначе: раз философия есть всеобщий способ бытия самого всеобщего, то переход ее из исторической формы в логическую по понятию не мог не отразиться на бытии теперь уже всего особенного. Все должно не просто измениться, а подвергнуться радикальному преобразованию. В воронку этого перехода философия необходимо втягивает историю, религию, искусство и т.д. Все теперь не стремиться к ней как цели, а наоборот, исходит из нее. Свое выражение в понятии первое нашло в философской классике. Здесь результат философии — феноменология. Но возникает потребность в отображении в понятии второго. Поэтому-то Е. Линьков своим феноменологическим (у него — диалектическим) опытом спровоцировал «неожиданное» обращение к вопросам

всемирной истории (включения идеологии коммунизма), современной религии и проч. Таким образом, возникла (вновь) потребность в философской онтологии (см. к примеру, подзаголовок к «Бытие и Ничто» Сартра «опыт феноменологической онтологии»). Правда, эта онтология (региональная философия) теперь должна быть иная — соответствующая своему изменившемуся предмету. Раз мир духа (и даже мир природы) теперь (из философии) со-бытийствует ей, то и метод должен быть соответствующим, не генетическим, как у Фихте, Шеллинга и Гегеля, где определяющим выступает непосредственная логика перехода, а рефлексивным. Здесь определенность каждой особенности находит свое продолжение не в другой, точно такой же особенности, в во мне. Предметное целое здесь сразу же рефлектирует в метод и наоборот. Здесь я вынужден остановиться, понимая, что и так уже нарушены нормы дозволенности формы письма. Примите вышесказанное как аннотацию к некоторым формам философской регионалистики, в которую каждый из нас невольно увлекается самой сутью происходящего вокруг. Засим прощаюсь,

До свидания!

Евгений

12.08.2002 г.

Привет, Олег!

То, что было выше, не является ни статьей, ни попыткой отмыть философию Семеныча от той грязи, которую выливает Ганжа на Фокина¹. Но я озабочен содержанием мысли Линькова, так же как и ты. Считаю ее ответом на правомерность твоего подхода. В «Гегель как судьба России» тобою предмет рас-полагается, а значит, ведущим в ней выступает «вертел» предметной новизны. Иными словами, смысл последующей ступени проясняется только через содержательное отрицание предшествующей. Игорь (Авксентьевский — О.С.) точно так же проникает в историю философии. Понимаю (на себе ощущал), насколько завораживающим оказалось демонстрация

¹ Подробнее о статье Р. Ганжи см. в примечании 4 настоящего издания.

подобного в «Истории философии» Гегеля и своеобразные повторы этого опыта в исполнении Линькова. Действительно, к непосредственной форме явления философии только такой метод впервые соответствует понятию. Но возникает вопрос: такой, генетический (или, как ты его называешь «генеалогический») суть единственный способ понятийного отображения предмета (или — философского поступка)? Здесь я прошу тебя перетерпеть дефис рас-положе-ния (смысл коего только в том, чтобы вслушаться в слово — первую форму реализации мысли) и обратить внимание на возможное изменение отношения метода и предмета, вызванное неким радикальным изменением самого предмета. Вот проблема: должен ли я относиться к нему так же, после того, как он в корне изменил отношение к самому себе? Имею ли я право оставить в обращении с ним те же «приемы», которые я использовал для постижения его становление, в то время как он сам уже выступил передо мной как ставший? К примеру, отношение к нам наших родителей для нас мило, но, в конце концов, оно тяготит. Только самые любящие, ломая свои прежние стереотипы общения с нами как с детьми, начинают самоотверженно создавать новую форму общения. Вот здесь главное из того, что я хотел сказать предшествующим письмом: современный философ создает «новизну» (всеобщий смысл духовного, то, что Гегель называет «абсолютной отрицательностью», и что прочно отложилось в понятии «развитие»), не благодаря предмету (он — ставший), а благодаря отношению к нему. Предметом для современной философии является сама философия, и ничего больше. Этот предмет сам преодолел свою расположенность передо мной (гости расположились в зале, экспонаты расположили в музее). В истории философии — философские системы, в истории общества — формации, в истории религии — верования и т.д. находятся не для себя, а лишь для меня (т. е. тот, кто их схватывает в понятии буквально находит их как красивые камешки на лазурном побережье моря, как потерянные ключи и т.д.). Здесь они находятся в генетическом единстве. Но вот

(сколько опосредствования в этом «вот», что составляет суть науки истории философии!) для меня и для тебя возникает необыкновенный предмет — философия Гегеля, Хайдеггера, Линькова: твоя для меня, или моя для тебя. В них философия преодолела свою рядоположенность для себя (или, эпическую расположенность для меня). Здесь она сама положила себя, а значит и автоматически и предложила себя. Куда и в когда? Никуда и в никогда! Истории конец [...].

Еще раз вернемся к вопросу: можно ли в окончательной истинности рассматривать предметы генетически? — только тогда ответ «да» будет исчерпывающим, если самому предмету нечего больше делать, и больше он никак не может развивать свою определенность. Но Гегель в логике Сущности показал, — может. Даже в такой тотальности у него еще нечто есть. У него есть то, через что, или вопреки чему (это одно и то же) он может совершенно иначе положить себя. У него есть еще метод (Я), то, чье бытие ранее воспринималось безучастно им. Что бы сказал, к примеру, Аквинский, Спиноза или Юм, если бы ему предложили для чтения гегелевские лекции по истории философии, где тот их «посчитал» и расположил в генетическом ряду? — «Ерунда какая-то» — вот был бы их ответ. — «Никакое историко-философское целое меня не интересует, а то, что занимает меня более всего суть предметно всеобщее, и ничего более». То есть здесь философия не занимается ни собой, ни своей историей. Только с немцами просыпается этот интерес. Философия в лице Гегеля благополучно прошла свой первый этап развития — историю. Теперь она (а вместе с ней и все особенное) в каждом, соответствующим ее постисторическому духу, философе положена как целое, как не-сущее (в смысле конструкции). В том-то и проблема, что это новое ее положение нельзя уже постигать точно так же. Изменился предмет, должен быть изменен и метод. Повторяю, в гегелевской Логике дана развертка не одного, а трех форм поведения с предметом: бытийного, сущностного и понятийного. Естественно, «стыковка» метода и предмета, я и не-я, по всем трем формам

возможна только при условии их различного тождества. По «Бытию», — когда метод располагает предмет генетически, что позволяет ему (методу) стать не-сущим (русский эквивалент сущности); по «Сущности», — когда предмет полагается рефлексивно, в то время как метод может позволить себе понимать его в этой рефлексии развивающимся. Таким образом, метод оставаясь соответствующим предмету все время как бы «забегает» за него.

Попробую резюмировать сказанное. Бесполезно, Олег, спрашивать современную философию о ее «генеалогии». Ничего вразумительного она ответить на этот вопрос не может не потому, что не знает, а потому, что она в отношении ко всей истории философии есть рефлектирующее не-сущее (она «забежала» не за Платона, Канта или Гегеля, а за всю историю философии). В отношении к историко-философскому содержанию (от Фалеса до Гегеля) современная философия может демонстрировать чудеса виртуозности в генетическом отображении материала. Здесь она повторяет, до бесконечности уточняя гегелевскую диалектику исторического (в философии, в религии, в искусстве, в обществе и проч.). Но как только она наталкивается на современное бытие (в себе ли, или в чем-то «другом»), она вынуждена мгновенно изменить свое отношение. Дабы остаться «любящей» она не в предмете должна искать новизну, а в своем отношении к нему. Причиной такой трансформации является то, что каждый фрагмент современной духовности изначально обременен ответственностью быть целым, быть не просто как быть, а быть существенным; — для постижения таких систем генетический метод не просто не соответствует, но даже явно противоречит самой сути происходящего. Нельзя, к примеру, выводить экзистенциализм из философии жизни Дильтея или из феноменологии Гуссерля; нельзя устанавливать генезис современных форм религии из состояния современного общества или традиционных церквей. Как Афина Паллада, каждый элемент постисторического духа рождается вооруженным до зубов (есть в себе, через себя и для себя), и то, что, даже будучи таковым, он еще есть для

меня, меня обязывает соответственно отнестись к нему (ведь, вероятно, это мои проблемы и мое методологическое несовершенство побуждает быть с ним). Гегель совершенно не случайно строит методологию своей «Науки Логики» так, что последующий раздел понимает предшествующий: сущность понимает бытие, а понятие понимает сущность. По его замыслу: только той субъективности, которая опосредствует себя из самой себя, позволено раскрыть подлинный смысл объективности. Какую же структуру должна иметь эта субъективность? «Структуру умозаключения (силлогизма)» — отвечает немецкий философ. Современная философия суть объективный этап развития философии, т.е. она стала подлинной реальностью не только для себя, но и для другого (о чем ты хорошо говоришь в своих работах, с чем мы связываем определенность коммунистической формации и проч.). Она, и все то, что теперь из нее исходит, полагает свои моменты не приоритетно (как в истории) а паритетно, т.е. подчиняется не закону расположенности, а закону положенности. Когда в 1993г., памятной осенью, глядя на штурм Белого дома в Москве, каждый ломал голову, над вопросом уж не сошел ли мир с ума (опрокидывая напрочь тезис Анаксагора)? Мне вспоминалась педантично повторяемая Гегелем в «Философии права» мысль: «В подлинном (объективном государстве) политику определяют только три власти: законодательная, исполнительная и единоличная. Все они составляют умозаключение государства, и пока они не опосредствуют полностью друг друга (не перебесятся), для поверхностного взгляда будет казаться, что они просто пожирают друг друга». Не только моменты современного государства, но и все и везде, в том, что составляет событие настоящего хода вещей, должно быть постигнуто именно таким образом. Гегель не развернул эту методологию только потому, что его предмет еще был историческим. Он довольствовался лишь вскрытием логики этой методологии и частичной иллюстрацией на том, или ином возможном предмете (как в вышеупомянутом случае). Гегелевская логика только подана им самим как онтология (так

ее, к сожалению, и воспринял Хайдеггер). На самом деле «личный» характер его феноменологии не только сохраняется, но и стократно усиливается в диалектике трех логик. Короче говоря, туман загадочности Е. Линькова немедленно рассеивается, если принимается во внимание общее свойство современной философии: а) быть из себя и для себя (все, проблема «генезиса» исчезла, вернее — снята); б) ей позволено располагать в логическую последовательность историко-философские персоналии генетическим образом, но только в том случае, если эти «персоны» открывали новое в познании предметно-всеобщего. Но в случае, если современная мысль поставит своей целью то же самое, она немедленно окажется вообще вне философии). При встрече с со-бытующей философией (или особенной духовностью) она обязана избегать генетического визира «из чего?», «что?» и «во что?». Сказанное, конечно, не значит, что сама диалектическая последовательность в отношении современных систем должна быть оставлена (в этом случае наступит хаос постмодернизма). Нет. Суть дела заключается в том, что современная мысль строит себя совсем иначе, чем историческая. Как? В отработке формы поведения с современной философией кто-то вслушивается в язык (слово), кто-то генетический (вертикальный) ряд понятий сознательно опрокидывает в морфологический (горизонтальный) и проч. Мне больше интересны формы, которые были выявлены самим первооткрывателем неисторической философии — Гегелем. Преподавание философии в вузе, с одной стороны, и проблемы философской регионалистики, с другой, вызвали у меня потребность обратиться к диалектической силлогистике как той самой наиболее адекватной (на мой взгляд) формы для отображения постисторических систем. Но надо заканчивать. Если тебе будет интересно мое понимание различия генетического и силлогистического, то я в следующий раз попытаюсь его пояснить [...].

Евгений.

Sumin, Oleg. Hegel as Russia's destiny: 2nd edition, enlarged and revised. – Krasnodar: PKGOO «Glagol», publishing project «University» (Series «Classic philosophy. Texts and studies»), 2005.

The author formulates the thesis that the metaphysical grounds for the two world wars and the opposition of the post-war two different social systems are actually the absolute developing its objectiveness by means of these events and continuing to present the ideal essence of contemporary history as well. The author ascertains that the destiny of the absolute idealism can be understood only on the grounds of the same philosophy.

Assuming as a basis the position of Hegel's philosophy that mind is the only real justification of the universe, the author also argues that in the course of world history mind manifests itself as «Absolute Spirit», which is defined as reason of art, religion and philosophy. The rational consideration of world history consists in revealing different eras of art, religion and philosophy.

In his philosophy of history Hegel shows that the age of art was realized immediately in history of the East and properly in history of Ancient Greek culture; the religious idea fully manifested itself in West Christian culture. But Hegel could not find a philosophical age in world history. According to the author's view this is explained by the fact that the philosophical era during Hegel's time was not yet available, for the very philosophic idea had just been formulated by Hegel himself. In Hegel's philosophy this idea exists only in a subjective form. Thus, the idea lacks for the moment of objectiveness. That is why at once it starts its own historical manifestation and objectivisation. The whole post-Hegelian era including the opposition of fascism and communism is an era of objective realization of the philosophic idea. After this era is objectively realized not only the religious-aesthetical form but also the very form of philosophic rationality.

ISBN

Sumin, Oleg. Hegel als das Schicksal Russlands: 2. Aufgabe, verbesserte und ergänzte. – Krasnodar: PKGOO «Glagol», Verlagsprojekt «Universität» (Serie «Klassische Philosophie. Texte und Untersuchungen»), 2005.

Der Autor formuliert die These, dass als methaphysischer Grund zweier Weltkriege und des Nachkriegswiderstandes zwei verschiedener Sozialsysteme die Ideen des absoluten Idealismus von Hegel treten, die durch diese Geschehnisse ihre historische Objektivität entwickeln und sie bleiben als Ideenwesen in der modernen Geschichte.

Der Autor behauptet, dass das Schicksal der Philosophie des absoluten Idealismus nur durch dieselbe Philosophie begriffen werden kann.

Auf Grund der Philosophie von Hegel, dass die Vernunft der einzige wirkliche Grund des Universums ist, behauptet der Autor, dass die Vernunft in der Weltgeschichte als «absoluter Geist» realisiert wird, der auch die Vernunft der Kunst, Religion und Philosophie ist. Die vernunftige Betrachtung der Weltgeschichte bedeutet die Ermittlung der Epoche der Kunst, Religion und Philosophie.

In seiner Philosophie der Geschichte zeigt Hegel, dass die Epoche der Kunst unmittelbar in der Geschichte des Ostens und eigentlich in der griechischen Kultur verwirklicht wurde; die religiöse Idee wurde in der westlichen christlichen Kultur enthüllt, aber Hegel findet keine philosophische Epoche in der Weltgeschichte. Nach der Meinung des Autors geschieht das, weil es in jener Zeit, in der sich Hegel mit philosophisch-historischen Fragen beschäftigt, noch keine philosophische Epoche in der Geschichte gibt, denn die Idee der Vernunft als einer philosophischen Wissenschaft nur von Hegel selbst formuliert wurde. In seinem System der Philosophie existiert diese Idee nur in der subjektiven Form. Die Idee braucht solcherweise einen Moment der Objektivität. Deshalb beginnt sie sofort ihre historische Manifestation und Objektivierung. Die ganze Nachhegelepoche, der Zusammenstoss des Kommunismus und des Faschismus einschliessend, ist die Epoche des objektiven Gesetzseins der philosophischen Idee, der Idee der philosophischen Wissenschaft. Nach dieser Epoche in der Geschichte nicht nur religios-asthetische Formen des Vernunftiges, sondern auch die philosophische Vernunftigkeit gesetzt sind.

ISBN

Soumine, Oleg. Hegel comme la destinee de la Russie: 2eme edition, revue et completee. – Krasnodar: PKGOO «Glagol», projet editorial «L'Universite» (Serie «La philosophie classique. Les texts et recherches»), 2005.

L'auteur developpe la these que la base metaphysique de deux guerres mondiales et de la confrontation de deux systemes sociaux differents est l'idealisme absolu de Hegel qui au moyen de ces evenements developpe son objectivite et de facto continue a constituer la nature ideologique de l'histoire contemporaine. L'auteur affirme que la destinee de l'idealisme absolu ne peut etre comprise qu'en partant des positions de cette meme philosophie.

En partant de la these de la philosophie de Hegel que la raison est la seule veritable raison d'etre de l'Univers, l'auteur affirme aussi que dans l'histoire mondiale la raison se manifeste comme «l'esprit libre» defini comme la raison de l'art, de la religion et de la philosophie. L'examen rationnel de l'histoire consiste a decouvrir dans celle-ci les epoques de l'art, de la religion et de la philosophie.

Dans sa philosophie de l'histoire Hegel demontre que l'epoque de l'art est realisee immediatement dans l'histoire de l'Orient et proprement dans la culture grecque; que l'idee religieuse a trouve sa manifestation la plus complete dans la culture chretienne de l'Occident; mais dans l'histoire mondiale aucune epoque de la philosophie n'est decouverte par Hegel. Selon l'auteur, il en est ainsi car au temps de Hegel l'epoque de la philosophie n'etait pas encore venue dans l'histoire, l'idee de la raison en philosophie ayant ete tout juste formulee par Hegel lui-meme. Dans la philosophie de Hegel cette idee n'existe que dans sa forme subjective. Elle manque donc du moment d'objectivite. Voila pourquoi tout d'un coup elle commence a se manifester dans l'histoire et a «s'objectiviser». Toute l'epoque qui a suit celle de Hegel et qui comprend la periode de confrontation du fascisme et du communisme, est une epoque d'objectivisation de l'idee philosophique. Apres cette epoque dans l'histoire ce n'est pas seulement la forme religieuse et esthetique du raisonnable qui s'objectivise deja, mais aussi la forme de la raison philosophique elle-meme.

ISBN

ПО ВОПРОСУ ОПТОВОЙ РЕАЛИЗАЦИИ
КНИГИ ОБРАЩАТЬСЯ В
ООО «УНИВЕРСИТЕТСКАЯ КНИГА»:

Москва – тел. (095) 915-32-84

Санкт-Петербург – тел. (812) 323-54-94

Научное издание

С у м и н Олег Юрьевич

ГЕГЕЛЬ КАК СУДЬБА РОССИИ

Печатается в авторской редакции

В оформлении книги использованы фрагменты картин
А. Герасимова «Крик перепелов во ржи», К. Васильева
«Нашествие», П. Кривоногова «На Курской дуге»

Оригинал-макет подготовлен П.Е. Бойко
Корректор Т.П. Горшкова
Компьютерная верстка Э.З. Люманова
Художественное оформление
Ю.С. Демидова

Подписано в печать 03.10.2005. Формат 60x84^{1/16}

Бумага офсетная 80 г/м² Объем 364 с.

Гарнитура Таймс.

Уч.-изд. л. ____ . Усл. печ. л. ____

Тираж 1000 экз. Заказ № _____

Отпечатано в типографии ООО РИЦ «Мир Кубани»
350000, г.Краснодар, ул.Красная, 83 оф.12.