

## Гегель как экзистенциальный тип

*В.Ю. Даренский*

*Государственная академия руководящих кадров культуры и искусств,  
кафедра теории и истории культуры,  
01001, Украина, г. Киев, ул. Январского Восстания, 21 (Киево-Печерская Лавра), корп. 15*

Автор рассматривает философию Гегеля как экзистенциальный феномен. Он утверждает тезис, в соответствии с которым современный интерес к Гегелевскому способу мышления и его «системе» может быть связан с проблемой «неогностицизма». В частности, он показывает, что Гегелевское мышление характеризуется наличием в нем особых разновидностей беллетризма, магизма и теургизма. Рассматривая парадигмальные принципы христианской философии, в первую очередь, «обновление ума» в результате «жизни во Христе» как онтологический базис христианского познания, в рамках этой парадигмы оценивается и мышление Гегеля. Философия Гегеля характеризуется как особый вид замещения и интеллектуальной компенсации кризиса реального религиозного опыта.

Гегель остается навеки образцом демонического и титанического рационализма

*Н. Бердяев<sup>1</sup>*

Цель «Феноменологии» — порождение Человека-бога

*Э. Фегелин<sup>2</sup>*

Литература о Гегеле необъятна. Вряд ли найдется какой-нибудь даже самый второстепенный аспект его «системы», который к настоящему времени не был бы подробно исследован и не стал бы предметом дискуссий. Однако на фоне поистине безбрежного гегельянства и гегелеведения тем более разительным становится своего рода «слепое пятно» в том «месте», которое касается исходных экзистенциальных предпосылок гегелевского мышления как такового. Все, кто изучает Гегеля или хотя бы рассуждает о нем, четко делятся на две позиции: первая изначально погружена «внутрь» гегелевской мысли (хотя бы и с очень искаженной субъективной интерпретацией, но здесь важно не это, а именно сама позиция изначальной «внутринаходимости»); вторая изначально «вовне» ее (хотя бы и перенимая некоторые ее элементы, как, например, это делали марксисты). Последняя позиция, как правило, является следствием того, что ее адепты исповедуют другую «систему» и относятся к гегелевской как к своему конкуренту. Первая позиция защищается от нее заявлением о том, что критика Гегеля должна быть только «имманентной», лукаво подразумевая, что таковая невозможна. С той точки зрения, с которой мы постараемся посмотреть на Гегеля, обе эти позиции являются своего рода экзистенциальными «двойниками» друг друга.

---

© В.Ю. Даренский, 2009.

<sup>1</sup> Бердяев Н. Философия свободы. М.: АСТ, 2005. С. 93.

<sup>2</sup> Фегелин Э. О Гегеле (Исследование чародейства) // Логос. Международные чтения по философии культуры. Кн. 1. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991. С. 82.

Осмелимся заявить, что для всякого живого философского сознания Гегель интересен менее всего своей «системой» с ее самодостаточной внутренней «логикой», но в первую очередь как экзистенциальный тип. Иными словами, для философа в Гегеле интереснее всего не то, что ценил сам Гегель — «диалектическое» развертывание «понятий» и т.д. (хотя и это важно в качестве предмета «школярской» эрудиции), но то, например, почему Гегель решил сам терминам «понятие» и «диалектика» придать такой странный смысл, которого они не имели никогда ранее. Или почему, например, Гегель думает, что философия должна представлять собою «систему», а все тварное сущее нужно помыслить непременно в качестве «развития»? Это не вопросы к его «системе», которая все это представляет уже как само собою разумеющееся, — это вопросы к самому Гегелю, к исходным, им самим не отрефлектированным предпосылкам его философствования.

Традиция вопрошания не «системы», а «самого» Гегеля берет начало у С. Кьеркегора и составляет важнейший момент в последующей истории экзистенциализма. Более того, и вся неклассическая философия XIX–XX веков может пониматься как «постгегелевская» хотя бы в том смысле, что она вообще осмелилась *быть* после провозглашенного и якобы уже осуществленного Гегелем «конца философии». Теперь уже на протяжении полутора веков особый «вопрос о Гегеле» *de facto* является частным случаем вопроса «Как возможна философия?» Тем не менее, указанное «слепое пятно» всегда остается и требует специальных усилий для своего преодоления, — ведь «система» Гегеля построена таким образом, что любые вопросы, поставленные внутри нее, имеют заранее готовые ответы, а все остальные заведомо бессмысленны. Возможно, что самая главная ценность Гегеля для истории дальнейшей философии — именно в воспитании смелости ставить «бессмысленные» вопросы, то есть *в стимуле возвращения к изначальному метафизическому вопрошанию* вопреки якобы всеобъясняющим претензиям хотя бы и самых выдающихся «систем». В этом смысле Гегель интересен как «экзистенциальный тип», то есть интересен тот *способ*, каким он разрешает проблемность человеческого бытия, обращаясь для этого к философии<sup>1</sup>.

Индивидуальные философские учения всегда «типичны» именно в экзистенциальном смысле, то есть в качестве разных способов разрешения проблемности, составляющей нашу сущность, поскольку она вообще поддается осмыслению. Как отмечал А. Швейцер, «Кант и Гегель властвовали над умами миллионов людей, которые за всю жизнь не прочли ни одной строчки их сочинений и даже не подозревали, что повинуются им»<sup>2</sup>. И дело не только в том, что стереотипы мысли философов всегда в той или иной степени распространяются в интеллектуальной среде, часто и не подозревающей об их первоисточнике. Имеет место и обратный процесс: сами философы, даже и самые «великие», не в меньшей степени склонны придавать форму «философских истин» ходячим предрассудкам эпохи, но и в еще большей степени — «кристаллизовать» в себе определенный массовый, стихийно складывавшийся на протяжении многих поколений *способ отношения* к самим первовопросам, способ понимания того, как их следует понимать и какого рода ответов они требуют. В этом смысле, перефразируя Воль-

<sup>1</sup> Ср. у Н. Аббаньяно: «Экзистенция человека характеризуется тем, что человек для самого себя является проблемой своего собственного бытия... само единство его Я, сам конкретный смысл его индивидуальности ускользает от него, если он не ставит себе его проблему и не осуществляет его поиск» (Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. СПб.: Алетейя, 1998. С. 38).

<sup>2</sup> Швейцер А. Культура и этика. М.: Мысль, 1973. С. 79.

тера, о каждом из значительных философов можно сказать: «если бы его не было, то его следовало бы выдумать». Ибо каждый из них артикулировал определенный способ постановки и ответов на первовопросы, являющийся продуктом большого коллективно-го, далеко «разлитого» во времени и пространстве экзистенциального опыта людей, которые сами обычно этими вопросами нисколько не задавались, но именно они выработали тот *способ самоощущения человека в бытии*, который столь же бессознательно был усвоен философом и потом артикулировался в его профессиональных умствованиях.

Итак, в чем состоит тот способ, который нам являет Гегель? С самого начала очевидно, что этот способ должен быть, с одной стороны, очень распространен и характерен, но вместе с тем и достаточно специфичен — поскольку как приятие, так и резкое отторжение гегелевского способа философствования в равной степени сильны и способны к самому широкому распространению. Гегель всех очень сильно «задевает за живое» — и своих почитателей (совсем не обязательно эпигонов), и противников. Чем же именно?

Цель и сам смысл занятий философией Гегель определяет на удивление просто и, даже можно сказать, вполне по-народному — в том смысле, что так примерно и представляют себе суть философии люди, с нею близко не знакомые. По его мнению, «философия изучает те же предметы, что и религия. Философия и религия имеют своим предметом *истину*, и именно истину в высшем смысле этого слова, — в том смысле, что *Бог*, и *только Он один*, есть Истина. Далее, обе занимаются областью конечного, *природой и человеческим духом*, и их отношением друг к другу и к Богу как к их истине»<sup>1</sup>. Действительно, даже атеист или скептик, поскольку они хотя бы в минимальной степени причастны специфически философскому способу мышления, именно *в качестве философов* самоопределяются по отношению к «вопросу о Боге», — и именно их отрицательный или «удерживающийся» ответ является основой выстраивания и их способов мышления о сущем в целом, и «моделью» для философского осмысления любых локальных явлений. Тем самым, гегелевское понимание сущности философии вполне универсально. Однако, далее, уже исходя из приведенного понимания философии Гегелем и обращаясь к тому, как он мыслит Истину в абсолютном смысле этого слова, мы обнаруживаем нечто весьма странное. А именно, *нигде и никогда в своих текстах Гегель не говорит о том Непостижимом и непостижимо являющем себя в Откровении Боге, в Которого верят действительно верующие люди. Имя Божие* используется Гегелем лишь иногда, — именно там и только там, где это требуется *только* внутренней логикой его «системы», — для обозначения *чего-то*, что нисколько не связано с верой и религией как таковыми, но необходимо лишь для своеобразной «иллюстрации» его собственной логической космогонии. Даже в своих «Лекциях по философии религии», вроде бы обращаясь к конкретной догматике христианской веры, Гегель делает то же самое: использует Имена и отношения Лиц Пресвятой Троицы исключительно в качестве иллюстрации правильности априорных конструкций своей «диалектики»<sup>2</sup>. А это значит, что именно последняя, полагаясь Гегелем в качестве некоей непреложной истины, якобы лежит в основе истинности христианских догматов, — и тем самым, именно она и является действительным и непреложным предметом его *веры*, — а никак не наоборот!

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 84.

<sup>2</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. С. 223–255.

Характерно также и то, каким образом Гегель трактует само понятие «откровение», поскольку оно все же занимает некоторое место в его «системе». В «Философии духа» он предлагает некоторое обобщающее определение, на которое стоит обратить внимание:

*Процесс откровения (Das Offenbaren), будучи в качестве откровения абстрактной идеи непосредственным переходом, становлением природы, в качестве откровения свободного духа есть полагание природы как своего мира, — это такое полагание, которое в качестве рефлексии есть в то же время предположение мира, как самостоятельной природы. Процесс откровения в понятии есть созидание природы, как бытия духа, в котором последний дает себе утверждение и истину своей свободы<sup>1</sup>.*

Итак, в гегелевском «откровении» открывается лишь некая «абстрактная идея» в форме «становления природы». И здесь же Гегель признается, что само это понятие он употребляет просто в качестве «кальки» процесса полагания субъектом реальности внешнего мира. Такая странная «секуляризация» самого слова «откровение» граничит с кощунством.

Прежде, чем отметить некоторые экзистенциальные предпосылки такого способа мысли, который, искренне почитая сам себя глубоко религиозным (и даже настолько, что пренебрежительно «снимает» реальную религию как явно недостойную своего высшего «самосознания»), именно поэтому и оказывается глубочайшим образом *а-религиозным* по своему существу, — стоит привести его целостную и весьма точную характеристику, данную С.Н. Булгаковым:

Отличительной особенностью философской и религиозной точки зрения Гегеля является то, что мышление совершенно адекватно истине, даже более, есть прямо самосознание истины: мысль о божестве, само божество и самосознание божества есть одно и то же. Человеческое сознание в объективном мышлении не только перерастает себя, но вполне себя трансцендирует, становится не человеческим, а абсолютным. Всякая напряженность имманентного и трансцендентного, познающего и познаваемого, человека и божества, «снимается», преодолевается божественным монизмом, свободным от обособления мира и человека: логика — это «Бог всяческая во всех». Очевидно, что философия, таким образом понятая, перестает уже быть философией, а становится богодейством, богобытием, богосознанием. Это даже не есть и религия, ибо религия предполагает напряженный дуализм имманентного и трансцендентного, соответствует ущербленному, богищущему и как бы богооставленному бытию. Нет, это сверхрелигия, то, что находится по ту сторону религии, когда религия упразднится. Интеллектуалистически истолковывая религию, Гегель берет ее лишь как вид мышления, как плохое, недостаточное философствование, и в этом качестве, конечно, отводит ей низшее место за то, что она сознает истину лишь в виде «представления»...

Поразителен этот люциферический экстаз, которым по существу является пафос гегельянства: кроме самого Гегеля, кто может испытать это блаженство богосознания и богобытия, переживая его Логикой?.. Мы имеем здесь пример крайнего доктринерства, приводящего к самоослепению и самогипнозу, типичное состояние философической «преlestи»... Мыслимость, мышление составляют, в глазах Гегеля, единственно подлинное бытие, вся же алогическая сторона бытия, весь его остаток сверх мышления, представляет собой ряд недоразумений, субъективизм или, как теперь сказали бы, психологизм... бытие для Гегеля подменяется и исчерпывается *понятием* бытия, а Бог

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия духа / Энциклопедия философских наук. Ч. III // Сочинения. Т. III. М.: ГИПЛ, 1956. С. 44.

*мыслью* о Боге. Вооруженный «диалектическим методом», в котором якобы уловляется самая жизнь мышления, он превращает его в своего рода логическую магию, все связывающую, полагающую, снимающую, преодолевающую, и мнит в этой логической мистике, что ему доступно все...<sup>1</sup>

Приведенная логика рассуждений позднее была заострена до крайности в суждении А.Ф.Лосева: «у Гегеля сатанизм мысли (логическим путем выводит Христа)»<sup>2</sup>. Ни отец Сергей (Булгаков), ни монах Андроник (А.Ф. Лосев), естественно, не относятся к людям легкомысленным — они более чем осознают ту страшную ответственность, которую они берут на свою душу, обвиняя кого-то в «люциферизме» и «сатанизме». Очевидно, что такое возможно только с очень глубоким пониманием сути дела. Например, для светского человека «выведение Христа» (т.е. христорождения) чисто логическим путем наверняка должно восприниматься как большая заслуга перед христианством, поскольку демонстрирует «разумность» его догматики — но именно для светского, то есть по определению не-христианского разума. Гегель, очевидно, и мыслит здесь исключительно как светский человек для светских людей. Столь же очевидно, какой именно «разум» им при этом культивируется и определяется в качестве «философского». Тем самым, возникает странный парадокс: убеждая в «логичности» и «разумности» догматов христианства именно светский разум, философ на самом деле не приближает его к вере, но катастрофически удаляет от нее! Ведь внутри этого разума подлинной веры все равно не будет, но тот разум, который смог бы *действительно* уверовать, при этом не культивируется, а прямо отрицается сама его возможность и необходимость. Вот именно *с этой стороны* видят то, что делает Гегель, христианские мыслители. Более того, с этой стороны становится видна и просто кошунственная сторона Гегелевской «логики», о чем один современный автор пишет следующим образом:

У Гегеля сама логика превратилась в религию; его крайний рационализм стал звучать как религиозный экстаз и пророческая уверенность. Для Гегеля не только божество познается через логику, но само божество и его модальность — космос, подчинены логике... Для Гегеля божество — это абсолют, потерявший самосознание и ищущий самого себя в своих творениях. История для Гегеля — это становление и самоопределение божества. Высший разум на данном историческом этапе раскрывается как разум самого Гегеля и сливается с ним... «Тевтонский философ» высокомерно объясняет абсолют, кто он такой, и в «Феноменологии духа» пишет его биографию. Божество Гегеля — это безымянная, жестокая сила, которая проявляет себя не как свободный дух, а как узник, закованный в железные цепи логики<sup>3</sup>.

Именно так и должно воспринимать суть философии Гегеля действительно религиозное мышление — и, заметим, не может не почувствовать какой-то экзистенциальный ужас при попытке «вжиться» в нее по-настоящему.

Если рассматривать саму философию Гегеля *как* религию (ведь только такой взгляд будет полностью адекватным в экзистенциальном отношении), то ее нужно квалифицировать как специфическую разновидность *неогностицизма*, возникшую на почве «философии *ego cogito*» как идеологической экспликации антропоцентризма и субъективизма Нового времени. Именно этим она в первую очередь и отличается от «клас-

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 75–76.

<sup>2</sup> Библихин В.В. Из рассказов А.Ф. Лосева // Начала. Религиозно-философский журнал. 1993. № 2. С. 145.

<sup>3</sup> Архим. Рафаил (Карелин). Векторы духовности. М.: Лествица, 2003. С. 404–405.

сического), античного гностицизма, основанного на платоническом концепте «ума», а не на декартовском концепте «субъекта». Действительным «богом» в «системе» Гегеля — то есть тем подлинным онтологическим центром, которому в конечном счете подчинено все и ради которого совершается вся грандиозная мистерия бытия — является не что иное, как «самосознающее Я», призванное полностью поглотить, «спекулятивно» познавая, все содержание «абсолютного духа». Этот факт «виден» не только по контрасту с действительным богосознанием, в его отличии от иллюзорно-«спекулятивного», — но и даже просто для всякого внимательного читателя Гегеля. Еще, например, Л. Фейербах в свое время отмечал, что «философия Гегеля возникла из Я Канта и Фихте с предположением абсолютного тождества идеального и реального. Я, не имеющее в виде своей противоположности вещи в себе, но усматривающее в этой вещи само себя... составляет понятие гегелевской философии»<sup>1</sup>. В более утонченной форме об этом писал М. Хайдеггер: «В философии Декарта *ego* становится законодательным *subjectum*, то есть заранее предлежащим... Поскольку субъект *знает* себя как такое знание, которое обуславливает всякую субъективность, он в качестве такого знания *есть*: сам абсолют»; и поэтому, «когда Гегель видит в бытии “неопределенное непосредственное”, он понимает его как полагаемое определяющим и познающим субъектом. Поэтому он *не* может бытие... высвободить из отнесенности к субъекту и отпустить в его собственное существо»<sup>2</sup>. И это в наибольшей степени касается Бытия в абсолютном смысле слова, которое Гегель более всего боится «отпустить в Его собственное существо» и помыслить именно *так*, как требует от нас *такое* Существо. Что это значит? Это значит, что если мы не способны помыслить неизбывную «абсолютную инаковость Бога», в том числе и Его *немыслимость*, нисколько не устраняемую реальным богопознанием, — то, как афористически пишет С.С. Аверинцев, «с нами случилось наихудшее: мы подменили Бога Живого — богом выдуманным»<sup>3</sup>.

В этом, помимо прочего, и разгадка того нового смысла, который Гегель приписал термину «диалектика». Как известно, последний традиционно, со времен Античности, обозначал «искусство определения понятий». «Диа-» по-гречески значит «через», «посредством»; «лектон» значит «сказанное»: тем самым, «диалектика» есть процедура выработки четких формулировок содержания идей посредством их словесного проговаривания: «истинное определение каждой вещи: что такое она есть и чем отличается от других вещей» (Плотин)<sup>4</sup>. Понимая сферу идей как подлинную реальность, можно было метафорически назвать «диалектикой» сам процесс космогенезиса, что и было сделано Гегелем. *Эта метафора нужна ему как раз для того, чтобы сделать весь мировой процесс лишь «моментом» становления de facto самообожествляющегося ego-субъекта*. Далее, впервые у Гегеля «диалектика» начинает определяться через отношения «противоположностей», вследствие чего сам этот термин фактически утратил какую-либо связь со своим традиционным значением (в таком виде он и был заимствован марксистами и «советской философией», что и поныне вызывает множество недоразумений). Такое превращение также глубоко закономерно и вытекает из предыдущего. Действительно, для того чтобы полностью «вобрать» в себя все содержание мирового

<sup>1</sup> Фейербах Л. История философии // Собр. соч. Т. 3. М.: Мысль, 1967. С. 388–389.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Гегель и греки // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 382; 389.

<sup>3</sup> Аверинцев С.С. Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи / Собр. соч. София – Логос. Словарь. К.: Дух I Литера, 2006. С. 801.

<sup>4</sup> Плотин. Эннеады. К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1995. С. 13.

бытия, «самообожествляющийся» его-субъект должен помыслить его, во-первых, как тотально движущееся и поэтому всегда неподлинное в его наличном состоянии; во-вторых, как внутренне само-ограниченное перед лицом поглощающего его содержание Субъекта — и последнее идеально обеспечивается моделью «снимающих» друг друга противоположностей. В результате то, что Гегель назвал «диалектикой», оказалось очень эффективным средством внушения особого ощущения поистине *магического всевластия его-субъекта* (в том числе и коллективного) перед любой реальностью как таковой. Именно в этом состоит экзистенциальный «секрет» фанатического преклонения перед «диалектикой» в гегелевском смысле не только марксистов, но и всех, чья идеология предполагает сокрушение «принципа реальности».

Важно проследить соотношение антиномичности религиозного мышления с тем представлением о «противоречиях», которое имеет место в гегелевской диалектике. Как показал в свое время о. Павел Флоренский, сущностная антиномичность мышления может быть понята в качестве *универсальной логической экспликации религиозного опыта как такового*, феноменологии его когнитивных оснований: «Антиномии — это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно. Тезис и антитезис, как основа и уток, сплетают самую ткань религиозного переживания. Где нет антиномии, там нет и веры»<sup>1</sup>. В обоснование столь радикального тезиса нам представляется необходимым добавить и ряд собственных соображений. Действительно, само восприятие реальности как состоящей из непримиримых в рамках ее самой противоречий может возникнуть исключительно *внутри* религиозного мышления, — т.е. такого, для которого существует нечто трансцендентное (это общий признак религиозного сознания как такового). Соответственно, антиномическая диалектика может быть укорененной только в религиозном опыте, — в отличие, например, от гегелевского неогностицизма, который с успехом могут использовать для своих целей и атеисты. *Антиномическое восприятие реальности этого мира само по себе производно от реального опыта границ этого мира и границ самого соответствующего этому миру «разума»*. Но границы этого мира и этого разума могут быть *позитивно* поняты и пережиты только в качестве открытости чему-то *сущностно иному* — и только в том случае, если это Иное само открыто этому миру и нашему разуму в качестве живой и благодатно воспроизводимой достоверности. Только опыт *re-ligio* как реальной связи с Истоком и Целью человеческого и вселенского бытия, а *rgio* превосходящий любые наличные состояния и содержания человеческого разума уже постольку, поскольку все они (в меру своей ценности) суть его производные, — именно этот опыт полагает бесконечную позитивность самих границ разума и бесконечную позитивность антиномической структуры тварного бытия. Этимологически предполагая наличие «номоса»-закона, антиномия полагает антизакон как основание самого закона и равномошную ему сущность. Антиномия как таковая и принадлежит сфере закона (в том числе, причинно-следственных связей и т.д.), и отрицает ее. Антиномия сама по себе есть апофеоз понятия и парадокса *границы* — ибо только граница имеет свойство принадлежать только тому, что ею отрицается. В содержательном аспекте антиномия есть логическая аналогия вероучительному смыслу *благодати*: точно так же и она, антиномия, отрицая, восполняет и исполняет закон.

Антиномия — это чистое, «формальное» условие восприятия любого содержания сознания в качестве религиозного (это объясняет, помимо прочего, и возможность са-

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины // Соч. В 2-х т. Т. I. М.: Правда, 1990. С. 163.

мых извращенных секулярных подмен — ведь психологически важна именно предельная антиномичность предмета веры, порождающая ее как таковую). Действительно, неразрешимость антиномий в самом тварном бытии парадоксальным образом свидетельствуют не только о его конечности, но и о его причастности Бесконечному — иначе непонятно, почему «дробное», внутренне противоречивое бытие вообще не разваливается на части до бесконечности — до своей полной аннигиляции. Ведь если бы не было Удерживающего *вне его*, то это с абсолютной необходимостью должно было бы произойти мгновенно. В свою очередь, человеческий разум, способный видеть и сам этот антиномизм, и его неразрешимость в тварном бытии, — уже самой этой способностью свидетельствует о своей укорененности в Бесконечном и, тем самым, о своем призвании преодолеть власть тварного мира. Таков апологетический аспект *антиномической диалектики*.

Наоборот, «спекулятивная» диалектика, полагающая противоречия, во-первых, разрешимыми внутри границ этого тварного мира, а во-вторых, исключительно силами падшего человеческого разума, по сути, делает излишним Откровение и какую-либо религию вообще (в ее подлинном, а не «спекулятивном» смысле). Поэтому именно марксистов, следует считать «самыми последовательными» продолжателями «диалектики» в ее специфически гегелевском понимании. У них осталась только эта «диалектика» в ее чистом, выхоленном виде, — в качестве «универсального метода», как раз идеально подходящего для самоутверждения всевластного (т.е. «революционного») его-субъекта, поскольку по его произволу (впрочем, всегда отождествляемому с «объективными закономерностями») содержательно может заполняться чем угодно: то ли позитивистским нагромождением научных фактов, то ли мифологемами утопического сознания.

Такая последующая эволюция вполне естественна: ведь изначальной, собственно гегелевской, интенцией такой диалектики, которую она очень удачно реализует, является *создание особого искусственно замкнутого и самодостаточного, самого себя мыслящего мира — причем мыслящего в качестве единственно реального*. Смысловой «калькой» этого мира в гегелевской «системе» оказывается «абсолютный дух» — он «абсолютен» именно в силу иллюзорной абсолютности очерченного «диалектикой» смыслового пространства. Поскольку, как и в античном Космосе, за пределами этого пространства ничего нет, то оно, действительно, «как бы» абсолютно для всех, кто имел несчастье в нем оказаться. С Гегелем произошло именно то, о чем он сам писал в «Философии духа»: «самой плохой из добродетелей было бы такое смирение мышления, которое превращает конечное во что-то безусловно прочное, абсолютное»<sup>1</sup>. *Парадокс и тайная «ловушка» для философствующего разума состоит в том, что чем мощнее «охват» конечного, тем сильнее иллюзия познания абсолютного. Подлинное смирение разума, которого не было у Гегеля, состоит в понимании того, что «безусловно прочное и абсолютное» нисколько не познаваемо с помощью претенциозных «систем» сколь угодно мощного человеческого разума.*

Именно в этом отношении Гегель чрезвычайно близок гностицизму. Это сходство основано на общности базовой *экзистенциальной установки* мышления и мировосприятия. Последняя состоит в стремлении к максимальной эмансипации человека, с одной стороны, и к максимальному покорению мира с помощью познания его скрытых

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия духа. С. 49.



законов — с другой. Тем самым, философское размышление как в гностицизме, так и у Гегеля в равной степени не являлось самоцелью, но лишь средством для достижения иных целей. И именно в гностицизме впервые возникает ключевая идея Гегеля (непосредственно усвоенная им уже от неогностика Спинозы) — идея о том, что человек есть некая мыслящая сама себя природа, с помощью этого мышления способная достичь состояния свободы. Принципиальным отличием гностиков и неогностиков (в частности, Спинозы и Гегеля) от христианской философии было то, что освобождение достигается именно и только *мышлением*, тем самым приобретающим статус некой высшей магии, но не благодатным «обожением» (θέωσις) путем «жизни во Христе». Именно этот процесс в гностицизме обозначался его ключевым термином «гнозис», а у Гегеля таким же предельным смыслом обладало понятие «спекулятивного метода», которое здесь приобрело онтологический статус всемогущего «познающего самого себя духа». По сути, «спекулятивный метод» и есть новая разновидность гнозиса, соответствующая специфике его-субъекта Нового времени.

Среди ведущих признаков гностицизма А.Л. Доброхотов выделяет в качестве важнейшего «понимание знания как магической *силы*» в трех аспектах: а) «знание связывает все уровни бытия, все зоны и является своего рода пропуском и паролем в странствии по мирам»; б) «знание является силой, *непосредственно* изменяющей существующий мир»; в) «знание является правом на *власть*, если не самой властью»<sup>1</sup>. Нетрудно заметить, что названные аспекты «знания как магической *силы*» достаточно четко соответствуют трем ключевым философемам «системы» Гегеля — «абсолютному» духу, который изначально «связывает все уровни бытия», «объективному» духу как принципу становления «существующего мира», и «субъективному» духу как «праву на *власть*»<sup>2</sup> над миром (включая сам мыслящий субъект), соответственно.

Кроме того, А.Л. Доброхотов справедливо указывает на своеобразный методологический «беллетризм» Гегеля как сущностную особенность его философствования, также роднящую его с гностиками. «Гегель меняет форму философствования, превращая философию в эпос, роман»<sup>3</sup>, а это вполне аналогично тому, что в свое время гностики сделали с античным философским наследием. Подлинный *метод* Гегеля, скрытый за внешней оболочкой «диалектических» конструкций, по А.Л. Доброхотову, состоит в том, что

спекулятивное мышление не может познать свой объект и затем найти для него внешнюю языковую оболочку: объект рождается (вместе с субъектом) и тем самым познается в ходе философского повествования, выстраивающего цепь событий. Особенно характерны в этом отношении гештальты «Феноменологии духа». Ясно, что в таком случае текст оказывается ближе к магическому аспекту литургии, чем к рациональной вербализации идеи. Для спекулятивного метода эта теургическая эстетика была вполне логична: абсолютный дух вбирает в себя на уровне философии и искусство, и религию. Живой драматический сюжет — это не отступление философии, а ее усиление. Текст у Гегеля становится не оболочкой, а «скриптурой»... Фабула становится несущим элементом конструкции. Слово «миф» для определения такого взаимоотношения идеи и образа было бы, пожалуй, наиболее корректным, если только мы оговоримся, что эстетическо-

<sup>1</sup> Доброхотов А.Л. Мифологические и литературные мотивы гностицизма в свете спекулятивного метода Гегеля / Избранное. М.: Изд. дом «Территория будущего», 2008. С. 296.

<sup>2</sup> О стремлении к абсолютной, метафизической власти над миром как исходной интенции философии Гегеля см.: Фегелин Э. О Гегеле (Исследование чародейства). С. 79–88.

<sup>3</sup> Доброхотов А.Л. Ук. соч. С. 299.

исторический потенциал мифа работал в системе Гегеля как спасительная для *рационализма* сила... Таким образом, мы видим, что по типу отношения к повествованию, по роли образа и гештальта в их мышлении Гегель и гностики достаточно близки<sup>1</sup>.

К сожалению, автор не указывает, какова *логическая природа* этой «близости» — что это: частичное тождество отдельных элементов структуры дискурса, совпадение некоторых исходных смысловых презумпций, общая аналогия процессов философского «мифотворчества» или что-то другое? Но на этот вопрос нетрудно ответить и самостоятельно. Очевидно, — и сам автор об этом прямо говорит! — что общим у гностиков и Гегеля является *магизм* и *теургизм* текста, точнее, самонадеянная (а в случае Гегеля еще и совершенно *бессознательная* — при всем его «абсолютном» логизме и рационализме!) попытка придать своим творениям именно такой статус, заставить читателей *переживать* их именно так! Тот факт, что «классические» гностики пользуются мифологемами и символами, а Гегель — строгими понятиями, оказывается здесь по сути второстепенным, ибо они полностью совпадают в *предельных интенциях* своих текстов. То есть, проще говоря, все в равной степени являются гностиками, лишь «работающими» на разных языках по причине отличия времени и места.

Парадоксальным образом весь дальнейший текст цитируемой статьи А.Л. Доброхотова оказывается в вопиющем противоречии с его собственным исходным тезисом. Далее автор пишет об отличиях между гностиками и Гегелем, и вот здесь начинается нечто очень странное.

Но есть между ними и существенная граница, — пишет, в частности, А.Л. Доброхотов. — У гностиков текст это — магия: прямое, хотя возможно и секретное, сообщение, которым можно пользоваться, которое можно «*иметь*» для спасения. У Гегеля текст дает возможность «*быть*»; только пройденный конечным духом диалектический путь снимает конечное, и без этого никакой «пропуск» не позволит ему прорваться в бесконечное<sup>2</sup>.

Здесь есть чему удивиться. Во-первых, лишь полустраницей ранее автор прямо говорил, что подлинная сущность гегелевского текста — это именно магизм и даже «теургизм»<sup>3</sup>, хотя и скрывающийся за внешне отточенными понятийными рационалистическими конструкциями. Во-вторых, схема отношения между «иметь» и «быть», предложенная автором, не только легко переворачивается, но именно в своем «перевернутом» виде оказывается намного убедительнее. Действительно, именно гностики намного более Гегеля озабочены тем, чтобы «быть» — быть спасенными от плена материи и смерти. Их Знание — это именно главнейшее условие *бытия* в вечности. Для Гегеля как протестанта проблема посмертного бытия как таковая остро не стоит — по воспринятой им доктрине таковое почти обеспечено, требуя в первую очередь веры, а отнюдь не знания, и уж тем более не какого-то особого Знания. Зачем же тогда знание, а тем более якобы «абсолютное» знание «абсолютного духа»? Вот именно здесь и становится ясным, что как раз такое знание и связано в первую очередь со специфической интенцией «иметь». Но что можно «иметь» с таким знанием, каковым является созданная Гегелем «система»? С практической точки зрения — немного (по сути, лишь оригинальную авторскую трактовку системы традиционных категорий метафизики); с тео-

<sup>1</sup> Там же. С. 299–300.

<sup>2</sup> Там же. С. 300.

<sup>3</sup> Ср.: «Манера высказываний Гегеля литургическая» / Фегелин Э. Ук. соч. С. 80.

ретической — еще меньше, поскольку она своим существованием претендует на уничтожение всякой возможности дальнейшего философского творчества. На самом же деле, гегелевская «система» позволяет не просто «иметь», но, так сказать, Иметь с большой буквы — иметь возможность полагать свое «Я» («субъективный дух») полностью владеющим самой сущностью «абсолютного духа», а это значит обеспечить себе некую поистине «божественную» вакансию в Бытии, некую абсолютную иллюзию абсолютного знания и абсолютной свободы. Это и есть «Иметь» с большой буквы. Но можно ли придумать более чудовищный самообман, перед которым меркнет даже «нищестанство»? Видимо, именно в этом Гегеля никто и никогда не сможет превзойти и «преодолеть».

Как экзистенциальный феномен, позднеантичный гностицизм в целом представляет собой специфический феномен языческого сознания, прямо или опосредованно испытавшего воздействие христианской Вести, но при этом все равно оставшегося языческим. Поэтому, как писал А.Ф. Лосев, «имеются такие две идеи, без которых исчезает всякая специфика гностицизма. Одна идея — это исповедание абсолютной личности, или *персонализм*. И другая идея — это весьма сильная сниженность этого персонализма, сниженность до чувственно-материального космологизма и до фактической ограниченности человеческой личности»<sup>1</sup>. Первая идея — результат воздействия христианства; вторая — попытка адаптировать ее к язычеству. С другой стороны, этот натурализм поворачивается и своей другой стороной, что особенно видно на примере Симона Волхва, — а именно, феноменом безумного «самообожествления» человека. Поэтому не случайно, что «в гностических источниках (именно в... “Pistis Sophia”) сам Господь говорит так: “Тот человек есть я, и я есмь тот человек... Все люди, которые обрели тайны неизъяснимого, станут соарствовать со мной и воссядут одесную и ошую меня. И воистину я говорю вам: Все люди суть я, и я есмь они”. Нам представляется, — замечает А.Ф. Лосев, — что трудно и придумать для характеристики гностического персонализма более яркие и более откровенные тексты»<sup>2</sup>. Именно так же, как и автор «Pistis Sophia», очевидно, представляет себе дело и Гегель, поскольку предполагает возможность полного постижения «абсолютного духа» во всем его существе конечным и падшим человеческим разумом.

Неудивительно, как замечает А.Ф. Лосев, что «христианская ортодоксия представлялась гностикам чем-то чересчур материалистическим и чем-то чересчур демократическим, поскольку гностики учили о спасении далеко не всех людей, но только избранных, а именно умозрительных пневматиков»<sup>3</sup>. Совершенно то же самое отношение имеет место и у Гегеля. Хотя он и не делает спасение души специальным предметом философской рефлексии, однако абсолютно однозначно рассматривает в качестве душ, достойных *подлинной жизни в духе* только тех, кто достиг «истинной объективности, заключающейся лишь в стихии *мысли*»<sup>4</sup>. Под последней, в свою очередь, отныне подразумевается лишь постижение «абсолютного духа» посредством усвоения единственно правильной гегелевской «системы». Этот ход мысли также исключительно *гностический* и прямо нарушающий апостольскую заповедь: «смотрите... чтобы кто не

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Кн. I. М.: Искусство, 1992. С. 248.

<sup>2</sup> Там же. С. 256.

<sup>3</sup> Там же. С. 251.

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия духа. С. 348.

увлек вас философию... по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2: 8).

Впрочем, для нашей темы интереснее то, каким образом «феномен Гегеля» выглядит в контексте христианской мыслительной традиции. Подлинно христианское философское мышление необходимо предполагает особое учение о познании, в основе которого лежит заповедь «обновлять наш ум» (Римл. 12: 2). Однако исходный концептуальный аппарат европейской философской традиции, доставшийся от античного язычества, имплицитно содержит совершенно иное представление о природе абсолютной Истины, чем то, которое дано в библейском Откровении. Поэтому попытки адаптировать этот аппарат к тому способу познания, который формируется верующим разумом, с неизбежностью имели изначально условный характер и не позволяли отрефлексировать как раз что-то самое существенное в нем.

Высшей точкой античного постижения Бытия как такового было, как известно, понимание его как Космоса — живого, одушевленного, умного, имманентного самому себе совершенного Тела, за пределами которого ничего нет. Мировой Ум, который правит этим Космосом, безличен и состоит из «мира идей», всегда в той или иной степени воплощенных в эмпирическом бытии, но никогда не сводимых к нему. Человеческий ум совершенен в меру причастности космическому Уму, зерно которого в нем заложено изначально. Тем самым, высшей формой познания здесь было созерцание неизменных идей сквозь пелену материального мира. С гносеологической точки зрения также принципиально важно то, что мир как Космос необходимо мыслится как самодостаточное Целое, поэтому любые противоречия в нем в конечном счете — кажущиеся, меональные, разрешающиеся имманентно, внутри самого же Космоса, вне которого ведь ничего нет.

Для христианского ума мир предстает совсем иначе. Абсолютная Истина здесь — не полнота Космоса, а Личность Богочеловека. А Космос — это в первую очередь тварная и смертная плоть. Соответственно, высшая форма познания — преобразование человеческого ума, выражающееся в способности к богопознанию. По отношению к последнему самодовлеющее познание «мира идей», правящих смертной плотью мира сего, сколь бы сложным и содержательным оно ни было само по себе, оказывается уже как раз удалением от истинного познания. Познание в высшем смысле здесь тождественно *re-ligio*, т.е. «восстановлению, воспроизведению связи» с явленной в Откровении предвечной Истиной, а отнюдь не «отражению» чего-то в чем-то (мирового Ума в уме человеческом, объекта в субъекте и т.п.). Тем самым и мир как тварное смертное бытие в качестве предмета познания здесь понимается совсем иначе — не в модусе полноты и целостности, а в модусе конечности и онтологической несамодостаточности.

Попыткой (изначально обреченной на трагическую неудачу) «втиснуть» новый, уникальный опыт христианизующегося разума в жесткие рамки концептуального аппарата античной метафизики, стало явление, именуемое «европейским рационализмом». В свое время о. Георгий Флоровский отмечал, что в основе рационализма лежит особый экзистенциальный выбор и энтузиазм, обычно не осознаваемые самим рационалистическим «разумом», и сущностный «стержень этого рационалистического энтузиазма образует идея общедоступности познания, своеобразный гносеологический «демократизм»... Истина должна быть именно системой разума, а не откровением»<sup>1</sup>. Та-

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Хитрость разума / Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998. С. 61.

ким образом, рационализм оказывается результатом первичного, как раз рационально не мотивированного и не обосновываемого экзистенциального выбора исходной презумпции, фактически возвращающей к языческому восприятию мира как самодостаточного и совершенного Космоса.

Однако, с другой стороны, и после этой подмены рационализм взыскует той утраченной цельности, которую он потерял. Как писал еще в свое время И. Киреевский, западноевропейский разум в силу своей изначальной направленности «должен был искать общего основания для истины мимо предания веры внутри собственного мышления... мог ли человек не обратиться к отвлеченному от веры мышлению? *Самая любовь к божественной Истине заставляла его искать философии рациональной*<sup>1</sup> (курсив наш — В.Д.). Тем самым, как европейский рационализм, так и не в меньшей степени европейский иррационализм как стихийный протест религиозного чувства, по своей сути и происхождению должны быть поняты как «превращенные формы», реализующие неизбежную потребность человеческого духа в цельности веры, не противопоставленной разуму, а являющей собою высшую форму его развития. И вот *метафизический апофеоз этого превращения — понятие «абсолютного духа» у Гегеля — представляет собой продукт гордыни самодовлеющего смертного разума, действующий в роли некоего «самозванца», подменяющего и заслоняющего собою истинное постижение божественного Логоса и благодатное обожение человеческого ума*, которые достигаемы путем, прямо противоположным «спекулятивному» сомнению гегелевского «субъективного духа», — путем молитвенного смиренного мудрия.

В свое время С. Кьеркегор первым осмелился сказать о том, что смысл философии Гегеля — в ее претензии быть Религией как таковой, и тот «бог», о котором говорит Гегель, есть лишь искусственный идол опустошенного разума, страшно удаляющий его от истинного богопознания.

Обыкновенные люди, — писал он, — пожалуй, и не догадываются, о чем тут идет речь. Для них гегелевская философия — только теоретическое построение, очень интересное и занимательное. Но есть «ноноши», которые свои души отдали Гегелю, которые в трудную минуту, когда человек идет к философии за тем, чтобы добыть у нее «единое на потребу», — готовы скорее отчаяться в самих себе, чем допустить, что их учитель не искал истины, а преследовал совсем иные задачи. Такие люди, если им суждено обрести себя, заплатят Гегелю смехом и презрением: и в этом будет великая справедливость<sup>2</sup>.

Однако, почему же этот «люциферический экстаз, которым по существу является пафос гегельянства», так часто уживается с действительной живой верой, которая наверняка была и у самого Гегеля, и есть у множества его последователей из обычных, — насколько не будем в этом сомневаться, — «добрых христиан»? Это последний из «экзистенциальных» вопросов, на который мы обязаны ответить в рамках нашей темы. На наш взгляд, здесь имеет место особый процесс, который в психоанализе обычно называют «вытеснением», но который не сводится только к сфере психики, а является выражением самых глубоких экзистенциальных закономерностей. В данном случае происходит следующее: в силу падшего состояния, разрушенности Первородным грехом

<sup>1</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии / Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 298–299.

<sup>2</sup> Цит. по: Шестов Л. Киргергард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Гнозис, 1992. С. 29–30.

первоначального совершенства человека, в том числе и подлинной сущности человеческого разума, человек в своем нынешнем состоянии не способен к чистому, ничем не искаженному и не замутненному богопознанию, приближаясь к нему только в состоянии святости. Для основной же массы людей возникает необходимость каким-то образом «нейтрализовать», «канализировать» искажения, возникающие в их богомыслии. И парадокс состоит в том, что если не всегда, то очень часто люди бессознательно выбирают для себя такие рационально-философские построения, подлинная функция которых — не столько что-то «объяснять», сколько наоборот, «вбирать» в себя все то, что мешает состоянию предельной открытости перед высшими формами опыта. В эти построения люди «вытесняют» все свои избыточные умствования, весь навязчивый философический «хлам» сознания, чтобы он не мешал, не заслонял собой те крупницы подлинного опыта богообщения, которые нам даются по благодати. В свою очередь, избранное «учение» должно быть достаточно мощным и претенциозным, чтобы выполнить названную функцию, поскольку последняя опосредована не только логикой, но в первую очередь психологическим «механизмом» внушения. Гегель, очевидно, для этой функции подходит почти идеально... или же не подходит вообще — для тех более тонких душ, которых он пронзает своим «люциферическим» ужасом.

Здесь, по-видимому, обнаруживается самый глубокий экзистенциальный корень гегелевской «системы». Как писал в свое время А.А. Ухтомский, «мысль или ускоряет наступление того опыта (той реальности), о которой говорит, или научает избегать его, может быть, даже предотвращает его наступление»<sup>1</sup>. Видимо, именно в этой глубочайшим образом *амбивалентной* особенности человеческого мышления, всегда *двояко* ориентирующей его по отношению к своей предельной, заветной предметности, и коренится вышеописанный феномен. «Гегельянство» верующего разума — это не что иное, как его временное прибежище, из которого так не хочется выходить, делая окончательный выбор либо в сторону полной открытости ума, либо в сторону замкнутой и самодостаточной рационалистической «картины мира».

Кроме того, А.А. Ухтомский указывал и на особый парадокс душевной жизни, в соответствии с которым человеку часто свойственно удаляться от того, что им наиболее любимо и ценимо, чтобы не разрушить это самое ценное для себя отношение своей неготовностью к нему:

Сознание страшной опасности потухания идеала... от неосторожного и недостойного приближения к нему дает нам понять целомудренное стремление некоторых отдалиться от любимого и уклониться от обыденного общения с ним! *Для того тут человек и уклоняется от любимого, чтобы не потерять его для себя!* Боится человек заслонить для себя святыню... однажды ему открывшуюся, — заслонить ее приземистою обыденностью своей души, для которой всякое сближение легко превращается уже в амикошество<sup>2</sup>.

Здесь имеет место еще более тонкий и глубокий аспект той ситуации, о которой сказано выше. Действительно, «прячась» в «броню» (или «скорлупу»?) мощной спекулятивной системы, создающей иллюзию всепонимания и полной самодостаточности, верующий разум проявляет отнюдь не только «трусость», но и некую деликатность и «целомудрие». Разум подсознательно уклоняется от подлинной открытости своему

<sup>1</sup> Ухтомский А. А. Заслуженный собеседник (Этика. Религия. Наука). Рыбинск: Рыбинское подворье, 1997. С. 138.

<sup>2</sup> Ухтомский А. А. Дневники // Человек. 2000. № 5. С. 164.

Предмету именно потому, что чувствует себя еще не готовым к этому — поистине, «уклоняется от любимого, чтобы не потерять его для себя»! А это, в свою очередь, означает, что в нем *сохраняется* и *зреет* именно то, от чего он в данный момент всячески отталкивается и уклоняется.

Рассмотренные экзистенциальные интенции, обнаруживающиеся в истоках «системы» Гегеля, естественно, имеют дискуссионный характер и требуют дальнейшего осмысления. Тем не менее, как нам кажется, изложенные выше соображения выходят далеко за пределы «проблемы Гегеля» как таковой и оказываются важными для исследования места философии в структуре целостного человеческого опыта. Кроме того, они во многом проясняют тот антигегельянский пафос, которым было движимо большинство направлений неклассической философии XX века.

**V.J. Darenskiy**

#### **Hegel as the existential type of person**

The author considers the Hegel's philosophy as the existential phenomenon. He persists, that contemporary interest to Hegel's mode of thinking and his «system» may be bounded with the problem of «neognosticism». In particular, he demonstrates that Hegel's mode of thinking is characterized by some specific kinds of belletrism, magism and theurgism. The author considers the paradigm principles of Christian Philosophy, in the first place, the ontology basis of Christian cognition («renewing of reason» as a result of «life in Christ»). Hegel's thinking estimated within the framework of this paradigm. Hegel's philosophy is characterized by peculiar substitution and intellectual compensating for crisis of real religion experience.