ПОНЯТИЕ АБСОЛЮТНОГО ДУХА В ФИЛОСОФИИ ГЕГЕЛЯ

А. В. Кричевский

1. ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Для Гегеля понятие «абсолютный дух» есть высшая категория его философской системы, выступающая как окончательная истина «логической идеи», «природы» и «конечного духа» и обозначающая «*сознающую себя*» абсолютную идею.

Анализ различных смысловых оттенков содержания этого важнейшего понятия философии Гегеля связан с рядом специфических трудностей, в значительной мере обусловленных тем, что по гегелевскому замыслу эта категория должна выступить как самая конкретная и богатая по содержанию, как представляющая собой синтез целостной системы категорий в его специфически гегелевском понимании.

В данном исследовании гегелевской концепции абсолютного духа учтены разработанные в одной из статей Н. В. Мотрошиловой[1] принципиально важные методологические принципы анализа ряда фундаментальных категорий философии Гегеля.

Во-первых, необходимо выделить в содержании этого понятия аспект *субстанциальности*. В этом смысле абсолютный дух выступает как «абсолютно первый дух», субстанциальное первоначало, лежащее в основе всего сущего. Здесь возникает проблема, состоящая в необходимости выяснить смысловые отношения понятий абсолютного духа и логической идеи в их субстанциальном аспекте, раскрыть, в чем же заключается «иерархическое» первенство абсолютного духа по отношению к логической идее, в каком смысле абсолютный дух в строгом гегелевском понимании этого термина может и должен рассматриваться именно как «абсолютно первый дух» и в чем состоит возможность и необходимость такого его понимания в контексте философской системы Гегеля. В ходе дальнейшего изложения будет сделана попытка подойти к решению этой проблемы.

Во-вторых, абсолютный дух в гегелевском понимании предстает как *абсолютная мощь* умопостигаемого смысла, реализующего, воплощающего себя в действительности с силой логической необходимости и имманентной всему сущему закономерности, — смысла, «совпадающего с самим собой» в своей реализации. Здесь необходимо обратить внимание на отношение абсолютного духа в указанном его аспекте к природе и «действительному духу», а также выяснить, чем отличается это его отношение от соответству-

ющего отношения к природе и конечному духу со стороны логической идеи.

В-третьих, абсолютный дух для Гегеля есть заостренная до уровня *самосознания* бесконечная *субъективность*, сознающий себя, мыслящий в понятиях разум, высшая ступень «самооткровения» логической идеи, реализующаяся в «спекулятивной» философии.

В данном аспекте высвечивается новый ряд проблем в осмыслении гегелевского понимания онтологического статуса той реальности, которую он обозначает термином «абсолютный дух». Как мы постараемся показать в ходе дальнейшего изложения, особого рода трудность здесь состоит в том, что на уровне *абсолютного духа в собственном смысле слова* субстанциальность и субъективность нельзя развести даже в абстракции, не разрушив при этом смысла анализируемого понятия. Во всех своих вышеперечисленных трех аспектах абсолютный дух есть для Гегеля бесконечная *субстанциальная субъективность*.

Дело в том, что не будучи мыслим как абсолютный субъект, гегелевский абсолют не может быть постигнут и как абсолютная субстанция. Лишь абсолютный субъект может для Гегеля претендовать на роль абсолютной субстанции, и, наоборот, субстанция мыслима как абсолютная, лишь будучи абсолютным субъектом. Если можно еще говорить о логической идее как о «*в-себе*-сущем» субстанциальном первоначале, «*в-себе*-сущем» первоначальном духе, то вместе с тем анализ специфики гегелевского понимания абсолюта приводит к заключению, что сама логическая идея есть для Гегеля лишь носящая как логический, так и онтологический характер *абстракция*, «*момент*» внутреннего самодвижения абсолютного духа как «в-себе-и-*для-себя*-сущего» первоначала. В конечном счете для Гегеля именно абсолютный, *сознающий самого себя* дух только и может быть подлинным субстанциальным первоначалом. Именно *абсолютный* дух, рассматриваемый в его специфически гегелевском понимании, есть для него *абсолютно первый* дух. Одна из внутренних трудностей гегелевского панлогизма состояла в том, что абсолютная идея «Логики начала» при спекулятивном рассмотрении не выдерживала роли субстанциальной первоосновы мироздания. Эту роль, эту функцию могло выполнять лишь нечто в особом гегелевском смысле *абсолютно конкретное* и в конечном счете — лишь абсолютный дух как абсолютная идея «Логики конца». Именно в этом, по моему мнению, заключается смысл того «иерархического» первенства «абсолютно первого духа» по отношению к логической идее, о котором было упомянуто при выделении субстанциального аспекта в смысловой структуре гегелевского понятия «абсолютный дух». Ни в одном из отмеченных аспектов нельзя говорить об абсолютном духе, как о чем-то *лишь* субстанциальном, *еще не* реализованном, *еще не* достигшем «самосознания». В противном случае у Гегеля речь может идти о логической идее, разуме, мышлении, но никак не об абсолютном духе в собственном смысле.

Но здесь выступают новые и весьма серьезные трудности. Во-первых, хорошо известно, что абсолютный, *знающий себя* дух в гегелевской философии существенным образом выступает как *результат* «имманентного» развития универсума. Но, во-вторых, именно таким образом понимаемый абсолютный дух является для Гегеля и подлинным *первоначалом*. Необходимо выяснить поэтому, как Гегель понимает такое совпадение первоначала и результата. В-третьих, возникает проблема соотношения тех форм абсолютного духа, в которых абсолютная идея осуществляет свое «самопознание через человека», и актуально бесконечного, вечного субстанциального самосознания абсолюта, по существу являющегося у Гегеля теологически интерпретированным духовным центром, обеспечивающим в его системе универсальное единство мироздания. Иначе говоря, это проблема соотношения наличествующих в философии Гегеля антропоцентрического и теоцентрического аспектов в трактовке высших духовных форм «абсолюта».

2. ПРОБЛЕМА СУБСТАНЦИАЛЬНОСТИ АБСОЛЮТНОГО ДУХА КАК БЕСКОНЕЧНОГО СУБЪЕКТА

Для того чтобы выявить глубинные мотивы, вынуждавшие Гегеля утвердить как субстанциальное первоначало именно абсолютный дух, представляется целесообразным обратить внимание на следующее.

1. *Абсолютным* первоначалом в гегелевском понимании может быть только «*истинно*» *бесконечное бытие*. В связи с этим необходимо учитывать, что в обосновании своей концепции абсолютного идеализма Гегель в значительной мере опирается на свою теорию бесконечного. Понятие бесконечного имеет здесь не только важнейшее методологическое значение для раскрытия структуры его философской системы, но и глубокий онтологический смысл. В конечном счете термины «бесконечное», «абсолютное», «Бог» относятся у Гегеля к одной реальности и выражают единый предмет философии[2]. Бесконечное с его диалектикой лежит в основе развертывания гегелевского абсолюта, и последний именно в силу своей бесконечности предстает у Гегеля как самое богатое, конкретное понятие, являющееся синтезом всей системы. Актуальная бесконечность есть для Гегеля существенная и неотъемлемая черта абсолюта, его собственное *качество* как тождественная с его абсолютным бытием определенность[3].

Рассмотрим поэтому в сжатой форме некоторые принципиальные особенности гегелевского понимания бесконечного.

По Гегелю, бесконечное как противопоставленное конечному само имеет в нем свою границу и также является лишь конечным. Поэтому постоянное выхождение за пределы конечного не есть путь к достижению истинно бесконечного; этот процесс Гегель называет «дурной», неистинной бесконечностью, кото-

рая есть лишь симптом тщетности рассудочных попыток преодолеть конечность.

«Истинное бесконечное не должно рассматриваться как нечто, лежащее лишь по ту сторону конечного» [4], оно «не есть только потустороннее конечного» [5], но полностью проникает конечное изнутри, имманентно ему; оно содержит его в себе как свой идеальный момент, снимает конечное, полагая его в его истине как фрагмент своей высшей жизни. Бесконечное для Гегеля есть собственная, сокровенная истина конечного. Конечное обладает бытием, лишь будучи снятым; реальностью, лишь будучи идеализированным; свободой, лишь отказавшись от своей мнимой самостоятельности. Оно имеет в бесконечном свою субстанцию и вместе с тем источник своей активности, жизненности, конкретности, — свою «самость», субъективность.

В гегелевской концепции конечное само по себе не есть что-либо положительное; его определенность есть его ограниченность, оно само поэтому есть лишь абстрактная односторонняя отрицательность. Бесконечное же как конкретное «снятие» конечного есть отрицание-отрицания, т. е. бесконечная положительность, «аффирмативность», — такое абсолютное самополагание, которое не есть при этом нечто чуждое чему бы то ни было определенному, но является полаганием в самом себе всей полноты определенности. «Аффирмативность» в гегелевском понимании есть идеальная положительность бесконечного разума в отличие от «позитивности» — косной положительности конечного рассудка, которая есть лишь одностороннее отрицание [6]. Такое бесконечное, по Гегелю, есть абсолютная, «духовно-живая» субстанция-субъект, а также подлинное основание всякой конечной субъективности. Оно, правда, есть результат, но оно есть результат самого себя, «causa sui», оно не противостоит своему становлению, но заключает его в себе, оно есть истина и основание своего становления и само полагает его в своем внутреннем единстве [7]. Уже в «Науке логики» Гегель показал, что становление не есть нечто абсолютное, становление снимает то, благодаря чему оно есть становление, «разность» бытия и ничто [8]. Его ближайшей истиной оказывается наличное бытие и, далее, бесконечное наличное бытие, — «для-себя-бытие» [9]. Бесконечное у Гегеля есть «абсолютно конкретное», в своем самоопределении оно само полагает для себя свое инобытие и в нем «созерцает» лишь само себя; его предмет есть оно же само; его рефлексия в инобытие есть его рефлексия в себя; его выхождение за предел, его вне-себя-бытие есть совпадение с собой и остается внутренним.

Отсюда видно, что для Гегеля таким истинно бесконечным не могут явиться ни абсолютная идея «Логики начала», ни тем более «природа», ни какие бы то ни было формы конечного духа. По гегелевскому замыслу это абсолютное «в-себе-и-для-себя-бытие» есть абсолютный дух [10].

2. С такой концепцией бесконечного существенно связан у Гегеля своеобразный, но имеющий важное методологическое значение для правильной расстановки акцентов при анализе его

системы ход мысли, который условно можно было бы назвать *принципом обращения результата.* По Гегелю, все конечное, неабсолютное не только для нашего философского познания оказывается «неистинным», но оно объективно, в онтологическом плане снимает себя в своей высшей истине, в бесконечном. В этом состоит объективная диалектика вещей. Это движение вперед есть для автора «Науки логики» по существу, в своей истине *«возвращение назад* в *основание*, к *первоначальному* и *истинному*, от которого зависит то, с чего начинают, и которое на деле порождает начало»[11]. В силу этого «только *результат* оказывается абсолютным основанием», и не только в гносеологическом, но и в онтологическом смысле, выражающем «природу вещей и самого содержания»[12]. Таким в силу своей бесконечности поистине абсолютным, подлинно всеобщим основанием, онтологически первичным является для Гегеля именно «абсолютный дух, оказывающийся конкретной и последней высшей истиной всякого бытия»; он «познается как свободно отчуждающий себя в *конце* развития и отпускающий себя, чтобы принять образ *непосредственного* бытия, познается как решающий сотворить мир, в котором содержится все то, что заключалось в развитии, предшествовавшем этому результату, и что́ благодаря этому обратному положению превращается вместе со своим началом в нечто зависящее от результата как от принципа»[13]. Абсолютный дух как результат есть «то, во что движение возвращается как в свое *основание*»[14]. Абсолютный дух есть тем самым основание своего собственного становления. Он есть самая конкретная, самая развитая, абсолютная форма, которую идея достигает в своем собственном осуществлении[15].

3. Исходя из своего понимания истинно бесконечного и из связанного с этим пониманием принципа обращения результата, Гегель считает, что ход мысли, согласно которому бесконечное содержание выступает как результат и именно поэтому не как абсолютное, является односторонним и снимает себя в силу собственного диалектического движения, в основе которого лежит диалектика конечного и бесконечного. Он поэтому утверждает, что «именно первое, будь то логическая абстракция бытия, или конечный мир, это первое, *непосредственное*, не являющееся как положенное, полагается в самом результате как *положенное*, не непосредственное и низводится от непосредственного к положенному, так что, напротив, абсолютный дух есть истинное, деятельность полагания (das Setzen) идеи, природы и конечного духа. Или абсолютный, сознающий себя самого дух есть первое и единственное истинное, в котором конечный мир, который есть такое положенное, имеет бытие (ist) как момент»[16]. Лишь абсолютный дух в конечном счете выступает у Гегеля как подлинная субстанция, как стихия устойчивого существования всего сущего[17].

В силу этого абсолютному духу с необходимостью принадлежит абсолютное иерархическое первенство в структуре гегелевской онтологии. По Гегелю, «только абсолютный дух есть власть над своими моментами»[18]. В «Энциклопедии философских наук»

Гегель, характеризуя место абсолютного духа в своей философской системе, утверждает, что последний как «сама себя знающая действительная идея» есть абсолютное в-себе-и-для-себя-бытие, абсолютно первое, которое есть свой собственный результат. «Он сам порождает себя из тех предпосылок, которые он себе создает: из логической идеи и внешней природы, в одинаковой мере являясь истиной и той и другой, т. е. истинной формой только в-самом-себе и только вне-себя сущего духа»[19]. Для адекватной расстановки акцентов при исследовании взаимоотношений гегелевских понятий логической идеи, природы и абсолютного духа важно обратить внимание также на следующее. Можно было бы сказать, что хотя, по Гегелю, из логической идеи «*происходит*», возникает, как ее инобытие, природа, — но тем не менее и идея и природа изначально, извечно «*положены*» абсолютным духом как его собственные внутренние моменты[20]. Именно в силу своей бесконечной субъективности абсолютный дух как «в-себе-и-для-себя-бытие» абсолютной идеи[21] есть для Гегеля конкретное всеобщее как единство общего, особенного и единичного; он объемлет и пронизывает весь универсум; он не соотносится с иным, но все есть внутренний момент его собственной умопостигаемой жизни, он поэтому есть единственная подлинная реальность, абсолютное единичное, Единое и Всеединое.

Учитывая воспроизведенный контекст, приходится констатировать, что здесь в конечном счете не просто логическая идея, а именно абсолютный дух, будучи субстанциальным первоначалом, играет у Гегеля и роль вечного перводвигателя всего мирового бытия. В связи с этим закономерным представляется тот факт, что Гегель завершает раздел об абсолютном духе и вместе с тем «Энциклопедию философских наук» в целом воспроизведением фрагмента из «Метафизики» Аристотеля, где речь идет о мышлении мышления как о единой, самодовлеющей, вечной и бесконечной чистой божественной деятельности, где «ум и предмет его — одно и то же»[22]. Гегель отмечает, что здесь выражена умопостигаемая природа абсолютного духа[23]. В таком понимании абсолютный дух предстает как несущая конструкция гегелевской системы в целом, и гегелевская трактовка его как божества здесь вряд ли может быть признана всего лишь метафорой.

Таким образом, абсолютный дух, рассматриваемый в *третьем аспекте* этого понятия, как осознающий себя универсальный диалектический разум, как абсолютный субъект, «снявший» объективность через свое воплощение в ней (через свою объективацию) и потому свободный от инобытия, совпавший в инобытии с самим собой, как «истинно бесконечный» дух, — лишь таким образом понимаемый как абсолютный *результат* дух есть для Гегеля абсолютное *первоначало*, абсолютный дух в *первом аспекте* этого понятия. Вместе с тем, именно в нераздельном единстве первого и третьего аспектов абсолютный дух предстает и как «чистая негативность», «чистая деятельность» (*второй аспект* данного понятия). В строгом смысле слова для Гегеля только

абсолютный дух есть такая деятельность, которая не включает в себя никакой незавершенности, никакой потенциальности и является поэтому «чистым актом», самотождественностью мыслящего себя чистого бытия [24]. В метафизическом плане у Гегеля это мышление самого себя есть *самооткровение*, включающее в себя как идеальный момент *онтологическое саморазличение* абсолютного духа в себе самом, где дух «созидает» природу как свой мир [25]. Это есть акт *суждения* — перво-деление (Urteil), в котором логическая идея и природа полагаются как противоположности и в котором абсолютный дух есть *сознание* и созерцает себя как предмет. Но предмет этот абсолютно прозрачен для духа. Как в «Логике» Гегеля «притяжение» (идеальность, внутреннее единство) оказывается истиной «отталкивания» (реального различия)[26], как единство оказывается истиной многообразия, — так и природа, ближайшим образом определенная в виде идеи в стихии внеположности, должна быть осмыслена в высшем идеальном единстве, лишь как моменты которого только и существуют внеположность, «отталкивание», многообразие. Если фиксировать абстракцию потенциально бесконечного временно́го процесса снятия предметности, то это есть мировой процесс как таковой и сфера конечного духа. Но в гегелевском понимании абсолютная духовная деятельность является «триединой», будучи полаганием, снятием и единством того и другого, т. е. «сохраняющим снятием» по отношению к миру. Важно отметить, что в системе Гегеля мировой процесс есть не *временно́е* «мгновение», но *логический* «момент» вечной жизни абсолютного самосознания. Этот идеальный момент его внутреннего саморазличения имеет даль, широту и глубину *материального*, вещественного мира, он есть их «в себе» и «вовне» развертывающаяся бесконечная организация, т. е. реальный «космос» как система, в которой воплощается абсолютная идея. «Снятие» этого момента имеет не временно́й, а сверхвременно́й, логический характер, этот момент есть простая идея «другого» как объективная логическая абстракция, т. е. как «момент» познающего себя «Логоса»[27]. Эта потенциальная бесконечность остается замкнутой в идеальной сфере актуальной бесконечности, предметность снята в самом акте ее полагания, «сотворение мира» не выходит за пределы самосознания абсолюта, оно есть акт его саморазличения, в котором он сообщает себе бесконечную конкретность и богатство содержания, оставаясь в единстве с самим собой, и как самосозерцание себя в предмете это и есть абсолютный дух. Творение мира выступает как сверхвременно́й, логический акт имманентной жизни самосознания абсолюта, который в своем предмете совпадает с самим собой (Schluß) [28].

Используя символику Николая Кузанского, можно сказать, что гегелевская актуально бесконечная сфера универсального самосознания субстанциального разума есть такая сфера, «центр которой везде, а окружность нигде»; она вбирает в себя все внеположное, пространственно-временно́е, материальное, проникает и охватывает весь универсум, ассимилируя, идеализируя всякое

инобытие, которое обладает онтологическим статусом реального, материального, пространственно-временно́го и внеположного именно в силу того, что оно снято, идеально и прозрачно для абсолютного духа. Ни одна бесконечная прямая не может выйти за пределы этой сферы, она поглощается ее бесконечной окружностью, которая, не отличаясь от прямой, тем не менее есть актуально и извечно достигший себя круг сознания — самосознание как абсолютное понятие, которое, являясь единственной «сверхкосмической» реальностью, заключает в себе бесконечное богатство содержания. Таким образом, здесь речь не идет о вечном круговороте, вечном повторении одного и того же, ибо *эта сфера актуально бесконечна.* Мировой процесс *во времени и в пространстве* не имеет ни начала, ни конца, ни абсолютной границы. Полагание и снятие мира имеет сверхприродный (сверхвременно́й и сверхпространственный) характер [29]. Здесь важно обратить внимание на то, что не только гегелевский диалектический метод, но и сама его замкнутая по существу на высоте «актуальной бесконечности» система не допускает абсолютизации чего бы то ни было конечного.

По Гегелю, в пространстве и во времени мир не имеет ни начала, ни конца, и в этом смысле он бесконечен. Однако он не есть вечное, ибо он не есть абсолютное, но существенно относится к своему иному, идее: он тем самым есть лишь относительное, внешнее самому себе, и в этом смысле он конечен [30]. Любой же фрагмент мира, любая конечная вещь необходимо имеют начало и конец во времени и пространстве, «всякому конечному предшествует другое конечное» [31]; их конечность отличается от конечности мира в целом, который имеет лишь идеальное, превышающее его пространственно-временну́ю бесконечность качественное инобытие. Итак, даже мир в целом не есть та «вечность», которая «существует не до или после времени, ни до сотворения мира, ни после его гибели, а ...есть абсолютное настоящее, есть „теперь“ без „до“ и „после“» [32]. Но, очевидно, этому определению «вечности» не соответствует и логическая идея «Логики начала». Ведь она как раз существует «до» сотворения мира, *до* времени, *перед* временем.

Здесь можно зафиксировать различные «степени» бесконечности:

1) бесконечность процесса конечных вещей, выхода за их пределы, не снимающего конечное как таковое, — потенциальная, «дурная»;

2) бесконечность мира, Вселенной в целом — «приватвная». Мир не имеет пространственно-временно́го инобытия, но имеет инобытие идеальное, сверхприродное. Это идеальное, фиксированное как противоположность, также в определенном смысле конечно;

3) абсолютная бесконечность — актуальная («негативная»); она есть всеохватывающая Вечность. Лишь такая бесконечность может для Гегеля быть субстанциальным первоначалом универсу-

ма, и лишь абсолютный, знающий себя дух оказался в гегелевской системе именно такой бесконечностью.

Учитывая сказанное, здесь важно отметить, что актуальная бесконечность для Гегеля есть истина и *основание* не только конечного, но и потенциальной бесконечности, которая также в определенном смысле конечна. В гегелевской системе соотношение этих логических моментов получает онтологический характер, а также метафизически содержательную объективно идеалистическую конкретизацию, которая в основе своей является теистической и теоцентрической. Если отбросить так интерпретированную актуальную бесконечность абсолюта (что, правда, не может быть сделано при имманентном рассмотрении гегелевской системы, ибо она сама внутренне бесконечна и являет собой как бы проблеск Вечности), то система Гегеля насильственно лишается своего жизненного центра и разрушается, а ее обломки рассыпаются в прах. Это, в частности, показала история развития гегельянства и неогегельянства. В этом смысле можно утверждать, что в гегелевской концепции именно *рефлектированность* (Reflektiertsein) *абсолюта в себя*, его актуальная *возвращенность* (Zurückgekehrtsein) в себя через сохраняющее снятие инобытия, его *достигшая* себя и тем самым утвердительная чистая негативность, его *замкнутость* на самого себя есть истинное *бытие*, источник его бесконечной *субъективности* и активности, а также основание того, что эта субъективность есть *субстанция* мироздания во всем его чувственном и умопостигаемом богатстве. Потенциально бесконечный мировой процесс имеет своим основанием то, что он «от века» замкнут в бесконечную сферу самосознания абсолютного духа, которая оказывается единственной и высшей реальностью. В этом смысле Гегель говорит о «замкнутости» (Verschlossenheit) абсолюта в себе самом, которая в то же время есть его абсолютная наполненность и содержит в себе самой тотальность своего развития. Лишь в этой конкретности абсолют есть единое и есть одно, но единым он является лишь как «*неиное*», а последнее выступило в своей истине как абсолютный дух. Как эта подлинная всеобщность он есть для себя сущее абсолютное устойчивое наличие (das absolute Bestehen), «и то, что устойчиво существует (besteht), коренится и имеет свою устойчивость (Bestehen) только в этом Одном (in diesem Einen)»[33].

Глубинные потребности гегелевской системы, архитектоника которой должна была, по замыслу ее создателя, выразить внутреннюю структуру абсолюта именно как актуально бесконечного, — не могли быть удовлетворены признанием просто логической идеи, nous'a, бессознательного внутреннего «Логоса» абсолютным первоначалом, ибо эти последние для Гегеля еще не достаточно конкретны, они односторонни, «небесконечны» в специфически гегелевском смысле. В его системе в основе логической и онтологической необходимости вневременно́го внутреннего развития логической идеи, а также «переходов» к абсолютному духу, составляющих «самореализацию» логической идеи, лежит то обстоятельство, что

«имманентным» образом вовлекаемые в процесс этого перехода моменты являются диалектически снимающими себя односторонними абстракциями (причем не только в гносеологическом, но и в онтологически-космологическом плане) по отношению к бесконечной конкретности абсолютного духа как субстанциального субъекта. В этом — еще один оттенок смысла того «иерархического первенства» абсолютного духа по отношению к логической идее, о котором говорилось выше.

4. В свете приведенных здесь во взаимосвязь положений и рассуждений Гегеля становится очевидным, что общие принципы построения гегелевской системы, его концепция бесконечного и онтологически первого делают невозможным сведение *высшего* определения абсолюта, в качестве которого выступил абсолютный дух, к каким бы то ни было формам человеческого сознания. Последовательно проведенный абсолютный идеализм поставил Гегеля перед необходимостью представить именно абсолютный дух в роли «творца» конкретного универсума. Спекулятивно-логические построения, реализующие архитектонику гегелевской системы, привели к тому, что абсолютный дух получил онтологический статус первой метафизической реальности как божественной и сверхчеловеческой. Здесь, пожалуй, наиболее ярко проявилась теологическая основа гегелевских спекуляций.

3. ПАРАДОКС В ГЕГЕЛЕВСКОЙ КОНЦЕПЦИИ АБСОЛЮТНОГО ДУХА И ЕГО РАЗРЕШЕНИЕ

Анализ структуры гегелевской философской системы с целью выяснения места в ней категории абсолютного духа с необходимостью приводит к формулированию своего рода парадокса.

С одной стороны, абсолютный дух рассматривается у Гегеля как *результат* длительного социально-исторического и интеллектуального развития человечества, в ходе которого выкристаллизовываются адекватные формы самопознания абсолютной идеи. Согласно Гегелю, именно через человека, вернее, через снятие природности человека и в конечном счете благодаря спекулятивной философии (где человеческий дух, преодолевая свою конечность и ограниченность, осознает логическую необходимость вневременно́го развития субстанциальной конкретности абсолютной идеи) абсолютная идея обретает «самосознание» и по сути дела впервые предстает как абсолютный дух в собственно гегелевском смысле этого понятия.

С другой стороны, именно абсолютный дух есть у Гегеля вечная и бесконечная, единая и единственная подлинная реальность, являющаяся внутри себя самой творцом «неба и земли», абсолютный субъект как всеобщая субстанция. Лишь он поистине есть *первое* и абсолютно первое. Лишь он, по гегелевским критериям, есть абсолют в собственном смысле слова.

Вместе с тем у Гегеля можно выявить рассуждения, составляющие контекст, в котором «*снимается*» это противоречие.

Вечная субстанция-субъект именно в силу своей актуальной бесконечности не может быть представлена как что-либо потустороннее мирозданию, иначе она была бы односторонней и тем самым не истинно бесконечной. Всепроникающая имманентность абсолютного духа есть его необходимое определение, вне которого он оставался бы бессодержательной абстракцией. В силу этого самодовлеющая субъективность универсальной субстанции внутренне присуща и человеческому самосознанию. Более того. Именно в качестве актуальной бесконечности абсолютный дух как сознающий себя разум существенно един. Поскольку человек разумен и осознает свою духовную сущность, постольку в нем проявляется и «извечный» разум как таковой.

Описывая восхождение конечного духа к абсолютному духу, Гегель отмечает, что «в качестве *религиозного* сознания дух проникает сквозь мнимо абсолютную самостоятельность вещей — вплоть до действующей в их внутреннем существе, все собой сдерживающей, единой, бесконечной мощи Бога» [34]. Но, далее, в качестве *философского* мышления дух человека сознательно проникается движением абсолютного понятия, которое мыслит не только в себе самом и во внешнем универсуме, но и в человеке, отождествляет себя с ним. Таким образом конечный дух человека «возвышается до полностью постигающей себя действительной идеи и тем самым до абсолютного духа» [35]; в акте спекулятивного мышления человек достигает, по Гегелю, мистического единения с абсолютом, который есть абсолютное *Я*, бесконечное самосознание, созерцающий себя «Логос», вселенское мышление мышления.

Но здесь приходится различать следующие нюансы. В религии откровения и — в адекватной форме — в спекулятивной философии, с одной стороны, человек, погружаясь в недра своей духовной жизни, *познает*, по Гегелю, *Бога* в его истинном содержании *в качестве вечного и абсолютного духа* (а не только как логическую идею) [36]; но, с другой — само это осознание человеком Бога и себя в нем есть деятельность бесконечной субстанциальной субъективности, которой он предоставляет свободу раскрываться в своей душе и которая есть в то же время осознание абсолютной идеей самой себя «через человека», действительное самосознание абсолютной идеи, и тем самым здесь *впервые* для человека действительно «*возникает*», «рождается» *налично сущий* в преодолевающем свою конечность человеческом сознании *божественный абсолютный дух*. Для Гегеля истина конечного духа — дух бесконечный. Это нельзя понимать только в том смысле, что *в потенции* конечный дух абсолютен. Сама потенциальная бесконечность имеет свою «истину» в бесконечности *актуальной*. Только абсолютный дух есть, по Гегелю, *истинное бытие*, «*для-себя-бытие*», и он есть основание бытия конечного духа. Гегель считает, что имманентное возвышение конечного духа и погружение («возвращение») его в свою

несотворенную основу — в абсолютный дух — есть истинный переход, и он мог бы использоваться в так называемых доказательствах бытия Бога. Причем здесь он видит то преимущество, что «результатом» этого перехода, основанного на опосредствовании путем снятия опосредствования, является возвышение человеческого духа к самому конкретному и истинному, к Богу в его абсолютной истине — к абсолютному духу[37]. В связи с этим в гегелевском манускрипте, относящемся к его лекциям по философии религии, подчеркивается, что спекулятивный смысл религиозного представления о бессмертии души заключается в постижении абсолютности и бесконечности самосознания, того обстоятельства, что «самосознание духовного само есть вечный, абсолютный момент»[38].

Сказанное выше приводит к заключению, что в гегелевских рассуждениях об абсолютном духе фактически присутствует в неявном виде дистинкция тех моментов, которые можно было бы условно выразить как *абсолютный дух микроуровня* («человеческий Бог», humanus deus) и *Абсолютный Дух макроуровня* (абсолют в собственном смысле). Далеко не случайно поэтому в гегелевских спекуляциях то обстоятельство, что многие диалектические пассажи, в значительной мере относящиеся к описанию духовной жизни человека и форм общественного сознания, относятся их автором и к «вечному абсолюту» как таковому. Этот «переливающийся» смысл явился одним из факторов, обусловивших пресловутую запутанность гегелевского изложения, загроможденность его кажущимися тавтологиями. Гегель, видимо, пытается ассимилировать в своей системе, в частности, и традицию западной теологии, восходящую к Августину, где разрабатывались аналогии между троичностью Бога и внутренней структурой духовной жизни человека[39]. «Человек, подобно Богу, есть дух», — говорит Гегель[40], и дух человеческий есть «подобие Бога»[41]. Однако это подобие не является внешним, ибо в противном случае Абсолютный Дух выступил бы как нечто абсолютно трансцендентное для человеческого духа и тем самым как одностороннее и конечное. В основании этого подобия и соответствующей аналогии лежит конкретное тождество и имманентное присутствие Абсолютного Духа в человеческом сознании, а в конечном счете — его универсальное единство.

4. ГЕГЕЛЬ И НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МИСТИКА

В общем виде под философской мистикой следовало бы понимать стремление выразить рациональными средствами момент имманентного присутствия бесконечного в конечном, момент имманентности божественного абсолюта человеку, человеческому духу, не отрицая при этом момента его трансцендентности, выразить именно *имманентность трансценденции.*

В гегелевском понимании из *имманентности* абсолюта человеку вовсе не следует, что абсолют *сводится* или может быть сведен к чему-либо человеческому. Не следует из этого и отрицания трансцендентного. Наличие в системе Гегеля так называемых антропоцентрического и теоцентрического аспектов не следует рассматривать как некую непоследовательность его концепции. Именно диалектика этих аспектов является у Гегеля конкретным выражением единства моментов имманентности и трансцендентности в соотношении абсолютного и конечного духа. Высшим и наиболее трудно выразимым пунктом этого единства является с трудом поддающаяся вербализации *диалектика абсолютного духа микроуровня и Абсолютного Духа макроуровня.*

Глубокую и существенную связь гегелевской концепции абсолютного духа с так называемой немецкой философской мистикой необходимо учитывать для адекватного понимания фундаментальной интуиции, лежащей в основе его взглядов на диалектику божественного и человеческого в структуре абсолюта. Весьма плодотворным в этом отношении представляется, в частности, сравнительный анализ соответствующих гегелевских спекуляций и учений Экхарта, Кузанского, Бёме, Фихте и Шеллинга.

Здесь мы кратко остановимся в данной связи на учении Экхарта, которого можно считать первоистоком и вместе с тем ярчайшим представителем этого направления философской мысли. *Диалектика антропоцентризма и теоцентризма у Экхарта* проявляется, в частности, в том, что согласно его концепции человек при определенных условиях оказывается в состоянии совместить центр своей духовности с абсолютным божественным центром, как бы возвысить свой дух до абсолютной точки зрения и вместе с тем на пути *духовной аскезы* (die geistliche Armut) (смысл которой в последовательном отрешении человека от всего конечного, в том числе и от своего конечного «я») сделать душу свою настолько ясной и *прозрачной*, чтобы в ней начал просвечивать, «прорываться» (durchbrechen) вечный центр божественной субъективности. «Мистический акт» состоит здесь в том, что таким образом происходит *смещение субъективности в абсолют*: конечный субъект растворяется в бесконечном субъекте, и дух человеческий становится «местом», где «обитает» дух абсолютный. Парадоксальным образом «здесь и теперь» в человеке сквозь время прорывается вечность, сквозь конечное — бесконечность, сквозь относительное — абсолют, сквозь человеческое сознание — божественное самосознание, сквозь человеческое *я — Я* абсолютное.

Вечность, по Экхарту, может «возникать» бесчисленное множество раз в преображенных духовностью душах людей как *результат* их самоочищения, и вместе с тем она всегда остается вечно равной себе метафизически *первой* реальностью. Точнее говоря, здесь возникает не Вечность сама по себе, а ее *проблеск*, в котором она, однако, будучи всем по всем, полностью присутствует и поэтому также *как бы* возникает каждый раз заново. Она

возникает так, как, скажем, «возникает» вечное солнце бытия (в платоновском смысле) в виде множества солнц в разбросанных по земле зеркальных осколках человеческих душ, омытых от пыли конечных привязанностей, устремлений и предрассудков дождем духовного самоочищения.

Так соединяются у Экхарта время и вечность и открывается путь к пониманию того, каким образом «возникновение» вечного божественного самосознания во времени в качестве прорыва, совершающегося через снятие конечной человеческой субъективности, нисколько не нарушает его самодовлеющей абсолютности и равенства самому себе[42].

* * *

Воспроизведенный контекст выявляет существенное родство гегелевской концепции абсолютного духа с мистическими спекуляциями Экхарта, что позволяет точнее расставить акценты в определении онтологического статуса различных моментов в архитектонике абсолютного духа как высшего определения абсолютного, как абсолюта в собственном и окончательном смысле слова. Мы показали, что Абсолютный Дух макроуровня выступил у Гегеля как вечная и бесконечная *первая* метафизическая реальность — сознающее себя мышление мышления, несводимое к каким бы то ни было формам общественного (и вообще человеческого) сознания. Абсолютный дух микроуровня — *результат* духовного развития человека и человечества, реализующийся в формах общественного сознания. Однако для Гегеля Абсолютный Дух есть существенным образом единая и единственная реальность, всеобъемлющая и все проникающая. Поэтому внутренняя бесконечность абсолютного духа (микроуровня) предстает в гегелевской системе как некий *проблеск* бесконечности Абсолютного Духа (макроуровня). В общем виде у Гегеля единство этих моментов раскрывается следующим образом. Рассматривая противоположность «божественного» и «человеческого» духа, Гегель говорит: «Чем более человек в разумном мышлении предоставляет свободу господствовать в нем самому существу дела (die Sache selbst), отказываясь от своей особенности и действуя как всеобщее сознание, чем меньше разум его ищет то, что ему присуще в смысле некоторого особенного, тем меньше его разум будет впадать в указанное противоречие; ибо он, разум, сам есть суть (die Sache), дух, божественный дух» [43]. В этом плане для Гегеля мыслящий дух человека есть лишь «божественное в человеке»[44]. Центр Абсолютного Духа как целого везде. Человек свободен в своем духовном творчестве, исходя из своего внутреннего духовного центра. Однако деятельность его становится абсолютной и поистине свободной лишь тогда, когда она достигает совершенной «конкретности», подчиняясь определенности абсолютной идеи. Но тогда дух человека перестает быть конечным и становится абсолютным, и в нем на этом уровне «впервые» вступает в наличное бытие в-себе-и-для-себя-сущая

Вечность. Целое присутствует во всех своих частях. Но теперь духовный центр человека не просто совпадает с центром Абсолютного Духа, и в целостности его духовной жизни уже не просто просвечивает абсолютная цельность. Центр духовного микрокосмоса растворяется и сливается с вечной жизнью Абсолютного Духа. Человеческий дух, достигая в своем развитии конкретности спекулятивного мышления и богатства абсолютного духа, становится как бы прозрачным для фокусирующегося в нем бесконечного возвращающегося в себя движения Абсолютного Духа и приобщается на микроуровне к актуально бесконечной реальности — рефлексии в себя абсолютного понятия.

Для того чтобы достичь этого результата, человечество, по Гегелю, должно пройти длительный и тяжелый путь становления и самопознания. Но по существу человеческая всемирная история выступает здесь лишь как идеальный «момент» некой высшей умопостигаемой жизни, «вечной» истории абсолюта, а человеческое самосознание — лишь как «момент» вечного самосознания Абсолютного Духа, этой первой и последней метафизической реальности.

[1] См.: *Мотрошилова Н. В.* Современное исследование философии Гегеля: новые тексты и проблемы // Вопр. философии. 1984. № 7.

[2] См., например: *Гегель Г. В. Ф.* Соч.: В 14 т. М.; Л., 1930—1959. Т. 11. М., 1935. С. 61; *Он же.* Энциклопедия философских наук: В 3 т. М., 1974—1977. Т. 1. С. 64, 185; *Он же.* Философия религии: В 2 т. М., 1975—1977. Т. 1. С. 219, 459.

[3] См., например: *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия... Т. 3. С. 36.

[4] Там же. Т. 1. С. 253.

[5] Там же. С. 162.

[6] Эта дистинкция терминов намечается, например, в: *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 351, 354, 355, 357, 369; Т. 2. С. 482.

[7] См., например: *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. 4. С. 9—11.

[8] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики: В 3 т. М., 1970—1972. Т. 1. С. 167.

[9] Там же. С. 223, 248.

[10] Достаточно сопоставить, например, рассуждения Гегеля о для-себя-бытии и об истинно бесконечном в: *Гегель Г. В. Ф.* Соч. Т. 4. С. 12; *Он же.* Философия религии. Т. 1. С. 350; Т. 2. С. 248.

[11] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 127.

[12] Там же. С. 129.

[13] Там же. С. 128.

[14] Там же.

[15] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия... Т. 3. С. 6.

[16] *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion: Tl. 1—3 / Hrsg. von W. Jaeschke. Hamburg, 1983—1985. Tl. 1. S. 223. Этот фрагмент содержится в публикациях текстов Гегеля по философии религии, восходящих к изданию его сочинений 1840 г. По предположению западногерманского исследователя В. Йешке, этот фрагмент принадлежит к ныне не сохранившимся гегелевским рукописям и хронологически относится к курсу 1824 г. Он интересен тем, что здесь дается, пожалуй, наиболее четкая и лаконичная характеристика абсолютного духа в русле воспроизведенного здесь контекста. (Ср. русск. перев. в: *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 368.)

[17] Ibid. S. 269.

[18] *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 456.

[19] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия... Т. 3. С. 15, 23, 24.

[20] Соответствующее употребление Гегелем терминов «происхождение» и «полагание в логическом плане намечается в его «Энциклопедии...» (Там же. Т. 1. С. 286—295).
[21] См.: Там же. Т. 3. С. 21—23.
[22] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия... Т. 3. С. 408.
[23] *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1982. Bd. II. S. 180.
[24] *Гегель Г. В. Ф.* Философия религи. Т. 2. С. 529.
[25] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия... Т. 3. С. 29.
[26] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. Т. 1. С. 238—248.
[27] *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 94, 251.
[28] Там же. Т. 2. С. 45, 123, 204—205, 260.
[29] См., например: *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия... Т. 2. С. 27, 28.
[30] См., например: *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 94, 251.
[31] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия... Т. 2. С. 29.
[32] Там же. С. 27—28.
[33] *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Tl. 1. S. 268—269.
[34] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия... Т. 3. С. 20.
[35] Там же.
[36] См., например: Там же. С. 388, 394.
[37] *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Tl. 1. S. 322.
[38] Ibid. S. 105.
[39] Об этом см. примеч. 25 ко 2-му тому «Философии религии» Гегеля (С. 511).
[40] *Гегель Г. В. Ф.* Философия религии. Т. 2. С. 124.
[41] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия... Т. 3. С. 254.
[42] Некоторые существенные нюансы и трудности экхартовской концепции в русле указанной проблематики заслуживают специального рассмотрения, для которого в рамках данной статьи нет места. В основе данного пассажа об Экхарте лежит анализ следующих текстов: *Eckehart, Meister.* Schriften/Aus dem Mittelhochdeutschen übertragen und eingeleitet von H. Büttner [Volksausgabe in I Band]. Jena, 1934; *Eckhart, Meister.* Der Morgenstern / Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Hans Giesecke. B., 1964. Кратко сформулированные в статье важнейшие понятия «духовной нищеты» (die Armut am Geiste) и «прорыва» (Durchbruch) присутствуют, в частности, в проповеди Экхарта, озаглавленной в издании Бютнера «Von der Armut am Geiste» (S. 148. ff.).
[43] *Hegel G. W. F.* Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Tl. 1. S. 46, 47.
[44] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия... Т. 3. С. 254.