

## Введение

В предлагаемой книге предпринята попытка сравнить концепции абсолюта у Гегеля и позднего Шеллинга\*. Такое сравнение представляется целесообразным по следующим причинам. В ряде своих прежних работ я постарался как можно более последовательно провести прежде всего имманентный анализ гегелевской концепции абсолюта<sup>1</sup>. В результате, однако, я пришел к некоторым на мой взгляд принципиальным выводам, для формулировки которых оказался необходимым выход за пределы той системы понятий, которую в явной форме мы имеем у самого Гегеля. Мне не только пришлось сформулировать одно фундаментальное противоречие гегелевской системы (абсолютный дух как высшая форма абсолюта есть метафизически первая реальность<sup>2</sup> и вместе с тем

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Мистика умозрения и философия откровения: прорыв человеческого духа к абсолюту в понимании Гегеля и позднего Шеллинга (сравнительный анализ двух философско-теологических концепций)», проект № 08-03-00178а.

<sup>1</sup> См. напр.: *Кричевский А.В.* Метафизический смысл учения Гегеля об абсолютном духе // *Быкова М.Ф., Кричевский А.В.* Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993. С. 134–267; *Кричевский А.В.* Учение Гегеля об абсолютном духе как спекулятивная теология // *Вопр. философии.* 1993. № 5. С. 161–172; *Kritschewskij A.* *Spekulativ-theologischer Symbolismus als das Denken des Absoluten.* Zum Problem des absoluten Selbstbewußtseins bei Hegel // *Der Mensch und seine Frage nach dem Absoluten.* München, 1994. С. 129–155; *Кричевский А.В.* Имеют ли атеизм и религиозное сознание общую основу в философии Гегеля? Как получается, что два противоположных типа мировоззрения ссылаются на одну и ту же метафизику? В чем причина такой двусмысленности Гегеля? // *Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном.* Москва: Республика, 2000. С. 146–161; *Кричевский А.В.* Претензии и ограниченность спекулятивного разума // *Вопр. философии.* 2001. № 3. С. 159–167.

<sup>2</sup> Здесь и в дальнейшем я употребляю слово «реальность» в основном как мета-теоретический технический термин, указывающий на то «нечто», к которому относятся то или иное высказывание или понятие. В этом самом широком смысле можно было бы говорить, например, о физической, метафизической, материальной, идеальной, духовной, потенциальной, актуальной, действительной, иллюзорной, фиктивной, мнимой реальности и т.д. Те места моего изложения, где имеется в виду – практикуемое как Гегелем, так и Шеллингом – противопоставление реальности и «отрицания», реального (действительно-го, актуального, осуществленного) и того, что реальности лишено (нечто не действительное, только потенциальное, неосуществленное, нереализованное,

результат определенных усилий конечного духа), но и ввести ряд отсутствующих у Гегеля понятий («абсолютный дух микроуровня» и «абсолютный дух макроуровня», «прорыв», «спекулятивный символ»), позволяющих понять это противоречие не как какое-то недомыслие, а именно как парадокс, указывающий на некоторую более высокую точку зрения, которая, на мой взгляд, не только вписывается в идущую от Экхарта традицию немецкой философской мистики, но и более адекватно выражает глубинную интуицию самого же Гегеля, играющую в его системе конститутивную роль, ибо на самом деле именно этой интуицией порождаются и вокруг нее вращаются все его основные метафизические построения. Иначе говоря, сформулированные в указанных работах понятия на самом деле суть понятия самой же гегелевской системы, из которой они с необходимостью вытекают и в которой они действительно работают, хотя и в скрытой форме. Это значит, что определенная дальнейшая дифференциация гегелевской системы оказывается необходимой для *имманентного* понимания самой этой системы. В этом смысле моя *претензия к Гегелю* сводилась бы к тому, что он не сформулировал для своего читателя некоторые понятия и ходы мысли, без активного использования которых адекватное понимание его учения невозможно. Однако в дальнейшем я пришел к выводу о том, что как раз то самое более дифференцированное понимание гегелевской системы подводит нас к ее собственным границам. Что же это за границы? Только ли это ограниченность учения Гегеля? А может быть, это некоторая принципиальная ограниченность самого спекулятивного разума как такового, который, движимый своей основной внутренней потребностью, состоящей в том, чтобы на пути умозрения наполнить свое априорное понятие о бесконечном как можно более конкретным и подлинным содержа-

---

а также лишь феноменальное, односторонне субъективное и т.д.), всегда достаточно четко определены контекстом, так что недоразумений здесь быть не должно. Это относится ко всем однокоренным словам: ясно, например, что слова «реализация», «реализованный» предполагают указанное противопоставление и совпадают по значению со словами «осуществление», «осуществленный». Гегель во всяком случае тоже иногда позволяет себе употребление слова «реальность» в качестве технического термина, говоря, например, об «объекте» субъективного целевого понятия как о «лишь идеальной, *ничтожной в себе* реальности», причем забавно, что как раз в этом же самом месте речь идет также и о «реализации цели» («Энциклопедия...», § 204).

нием, приходит к пониманию абсолюта как *абсолютно свободно-го субъекта бытия*, но оказывается неспособным сколько-нибудь продуктивно выстраивать свое отношение к этому субъекту? Как раз такова основная *претензия позднего Шеллинга* не только к Гегелю, но и к умозрительно-теоретическому познанию вообще, которое он поэтому называет *негативной* философией. Со своей же стороны Шеллинг претендует именно на то, чтобы, начав там, где негативная философия умолкает, открыть для читателя новое пространство философского мышления, в котором якобы открывается возможность познать абсолюта как свободную реальность и которое он называет философией *позитивной*.

Сказанного, пожалуй, уже достаточно для того, чтобы предположить, что сравнительный анализ философско-теологических концепций Гегеля и позднего Шеллинга может во всяком случае помочь лучше понять обоих этих мыслителей. В данной книге исследование ограничивается рассмотрением фундаментальных метафизических интуиций, понятий, ходов мысли и умозрительных конструкций, с помощью которых в анализируемых концепциях воссоздается духовный образ абсолюта. Здесь я буду иметь в виду прежде всего следующие основания сравнения: (1) понятие истинной бесконечности; (2) понятие субстанции и субъекта; (3) понятия необходимого и свободного бытия и связанное с ними понятие «свободного полагания», или «творения»; (4) действие принципа «обращения результата» в изложении спекулятивно-метафизических интуиций; (5) место понятия абсолютного духа в философской системе; (6) концепция триединства абсолюта; (7) концепция свободы абсолюта; (8) осмысление роли спекулятивного мышления в познании абсолюта<sup>3</sup>. Благосклонного и терпеливого читателя я приглашаю последовать вместе со мной за Гегелем и Шеллингом, вступив на нелегкий путь умозрения, продвижение по которому будет во всяком случае предполагать активное усвоение некоторых разработанных в рамках западноевропейской философской культуры приемов мышления об абсолюте.

<sup>3</sup> Что касается так называемой «вторичной» литературы, то здесь я ее почти совсем не привлекаю, во-первых, потому, что на уровне умозрительно-метафизического анализа она уже мало что дает, а во-вторых, из-за недостатка места. В запланированной второй книге к гегелеведческой и шеллинговедческой литературе я намерен обращаться опять-таки лишь в той мере, в какой она действительно будет помогать мне выстраивать собственное изложение.

## І. ПРЕТЕНЗИИ ШЕЛЛИНГА К ГЕГЕЛЮ

*Характеристика Шеллингом гегелевского учения в мюнхенских лекциях «К истории новой философии», а также в лекциях по «Философии откровения»; возможные возражения (1) со стороны Гегеля и (2) с точки зрения не выявленных самим Гегелем возможностей его собственной системы*

Чрезвычайно широко распространенная до сих пор, можно сказать, шаблонная схема, которую подавляющее большинство интерпретаторов Гегеля считали – и считают сегодня – единственно адекватным выражением его учения, в самых общих чертах выглядит следующим образом.

Логическая идея – это в-себе-сущий абсолютный дух; природа – это стихия инобытия логической идеи и вне-себя-сущий абсолютный дух. Это инобытие снимается в процессе длительного социально-исторического и интеллектуального развития человечества. Это процесс, где постепенно выкристаллизовываются адекватные формы самосознания логической идеи, которая тем самым возвращается к себе и становится поистине абсолютной. Результат этого процесса – для-себя-сущий абсолютный дух, или абсолютный дух в собственном смысле, который есть самосознание абсолютной идеи, реализующееся – в наиболее адекватной форме – в просветленном спекулятивным мышлением человеческом сознании, через человеческое сознание, а точнее – через снятие конечности человеческого духа.

А вот соответствующий пассаж из шеллинговской лекции о Гегеле, сформулированный в терминах учения о триединстве:

«Бог-Отец до сотворения мира есть чисто логическое понятие, проходящее в чистых категориях бытия. Поскольку, однако, сущность Бога состоит в необходимом процессе, он должен открыть себя; это откровение, или овнешнение, его самого есть мир и есть Бог-Сын. Однако Бог

должен снять и это овнешнение... это отрицание его чисто логического бытия, и вернуться к себе, что происходит с помощью человеческого духа в искусстве, в религии и полностью в философии, причем этот человеческий дух есть одновременно и Святой Дух, посредством которого Бог только [erst] и достигает полного осознания самого себя»<sup>4</sup>.

Можно сразу констатировать главное: сформулированная здесь интерпретация Шеллингом гегелевской концепции абсолютного духа в принципе не выходит за рамки приведенной схемы. Шеллинг, правда, не настаивает на том, что она является окончательной парадигмой, выражающей основную метафизическую установку Гегеля. Однако основная претензия Шеллинга к Гегелю состоит в том, что этот последний хотя и предпринял некоторые шаги по направлению к «позитивной» философии, попытавшись представить абсолютный дух как метафизически первичную реальность, однако эти шаги в общем контексте его системы – якобы полностью определяемом указанной схемой – остаются чем-то случайным, в этот контекст никак не вписываются, даже противоречат ему, *а нового, более высокого контекста, не создают*.

► Гегелю, пожалуй, было бы не так просто отвести эту претензию, так как разработанный им понятийный аппарат при всем его богатстве все же оказывается недостаточным для того, чтобы продемонстрировать, что *такой более высокий контекст у него на самом деле присутствует*. Однако именно в свете этого более высокого контекста выясняется, как я попытался показать в указанных выше работах, что приведенная схема, с одной стороны, *в определенном смысле* правильна, но, с другой стороны, ее нельзя абсолютизировать, ибо она страдает принципиальной ограниченностью, а именно – является лишь как бы плоским «срезом» гегелевской системы. Эту схему можно было бы сравнить также с проекцией (к тому же неудачной) некоторой пространственной фигуры на плоскость, при которой исчезает из виду не только целое измерение, но и оказываются затемненными более глубокие и тонкие смысловые структуры: здесь как бы «заслоняются» некоторые существенные черты этой фигуры и остается невидимым подлинный центр, или вершина, всей системы. Это как раз то, что можно было бы назвать *лягушачьей перспективой*.

<sup>4</sup> Schelling F.W.J. Zur Geschichte der neueren Philosophie. Münchner Vorlesungen. Leipzig, 1984. S. 146.

Проблема, таким образом, состоит в том, чтобы *обозначить иную перспективу*, которая позволила бы правильно понять, как обозначенная выше схема, согласно которой абсолютный дух выступает как результат спекулятивной «возгонки» человеческого духа до уровня абсолютного самосознания, сочетается в системе Гегеля с утверждением абсолютного духа как извечно рефлексированной в себя подлинно бесконечной и безусловной метафизической реальности, которая выступает и как абсолютное *первоначало*, безусловная действительность которого совершенно не зависит от чего бы то ни было конечного и от того, какие метафизические приключения происходят с конечным в мире.

Эта иная перспектива будет обозначена ниже. Пока что ограничусь аргументом, который мог бы привести и сам Гегель. Понимание абсолютного духа как абсолютного первоначала в его системе отнюдь не случайно: оно определяется именно общим контекстом самой этой системы, причем даже в том его виде, как он *в явной форме* представлен у Гегеля.

Дело прежде всего в том, что именно **абсолютный дух есть для Гегеля такая реальность, в которой предельно адекватно выражается метафизический смысл понятия истинно (актуально) бесконечного**. Интуиция истинного бесконечного играет в гегелевских построениях не менее фундаментальную роль, чем у Шеллинга – интуиция абсолютного «можествования»<sup>5</sup>.

Абсолютной в гегелевском понимании может быть только истинно бесконечная реальность. Понятие бесконечного имеет важнейшее методологическое значение для раскрытия структуры философской системы Гегеля именно потому, что он придает ему фундаментальный метафизико-онтологический смысл. В конечном счете термины «бесконечное», «абсолютное», «Бог» относятся у Гегеля к одной реальности и выражают единый предмет философии<sup>6</sup>. Диалектика бесконечного лежит в основе развертывания

<sup>5</sup> Вторая интуиция, впрочем, теснейшим образом связана с первой: в абсолютном можествовании, как мы увидим в дальнейшем, выражается не какая-то еще не осуществленная потенциальность, а именно *актуально бесконечная* свобода абсолюта по отношению ко всякому, в том числе и собственному, бытию.

<sup>6</sup> См. напр.: *Гегель Г.В.Ф.* Соч.: В 14 т. М., 1930–1959. Т. XI. С. 61; *Он же.* Энциклопедия философских наук. Т. 1–3. М., 1974–1977. Т. 1. С. 64, 185; *Он же.* Философия религии: В 2 т. М., 1975–1977. Т. 1. С. 219, 459.

всех понятийных определений гегелевского абсолюта, в конечном счете приводящих к единственному, но при этом самому богатому по содержанию, самому «конкретному» понятию, являющемуся синтезом всей системы. Актуальная бесконечность есть для Гегеля существенная и неотъемлемая черта абсолютного, его собственное качество как «тождественная с бытием определенность»<sup>7</sup>.

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

*Рассудочная рефлексия*, согласно Гегелю, абстрактно противопоставляет бесконечное конечному. Бесконечное в таком случае полагается как лишь потустороннее конечного, внешним образом ограничивающее его. Здесь абсолютизируется момент трансцендентности бесконечного. Конечное с этой точки зрения имеет в бесконечном свою фиксированную противоположность, оно, на первый взгляд, устойчиво противостоит бесконечному, сохраняя тем самым видимость и своей собственной абсолютности. Бесконечное же, имея конечное вне себя, соотносится с ним как со своим иным и само оказывается, таким образом, ограниченным, в себе самом обретая все характеристики конечного. Поэтому обе эти абстрактные противоположности оказываются конечными и в этом своем определении конечности тождественными друг другу. Рефлексия здесь вместо наивысшего обретает лишь нечто ограниченное. Но она не может удовлетвориться этим и, пытаясь преодолеть эту ограниченность, полагает снова и снова некое потустороннее, которое, однако, неизбежно остается конечным, так как само постоянно обременено инобытием. Поэтому, как указывает Гегель, постоянное выхождение за пределы конечного не есть путь к достижению истинно бесконечного; этот процесс Гегель называет «дурной», неистинной бесконечностью, которая есть лишь симптом тщетности рассудочных попыток преодолеть конечность. Истинно бесконечное, таким образом, всегда ускользает от рассудка.

*Спекулятивный (= положительно-разумный) подход* к этой проблеме состоит, по Гегелю, в том, что «истинное бесконечное не должно рассматриваться как нечто, лежащее лишь по ту сторону конечного»<sup>8</sup>, оно «не есть только потустороннее конечного»<sup>9</sup>: оно на самом деле прорывает границы конечного, входит в него, пол-

<sup>7</sup> См. напр.: Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия... Т. 3. С. 36.

<sup>8</sup> Там же. Т. 1. С. 253.

<sup>9</sup> Там же. С. 162.

ностью пронизывает конечное изнутри и потому имманентно ему (*присутствие* бесконечного в конечном); при этом же оно само содержит его в себе как свой собственный идеальный момент (*снятость* конечного в бесконечном, бесконечное как *Объемлющее*), снимает конечное, полагая его в его истине как фрагмент своей собственной жизни. Конечное обладает бытием, лишь будучи снятым в бесконечном.

Поэтому 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 уже отрицание отрицания, т.е. бесконечная положительность, **«аффирмативность»** – такое самополагание, которое не есть при этом нечто противоположное конечному, но содержит в себе конечное в снятом виде. Аффирмативность в гегелевском понимании есть – усматриваемая разумом – положительность бесконечного в отличие от *«позитивности»* – косной положительности, в которой рассудок, пытающийся фиксировать конечное и бесконечное в их противоположности друг другу, тем самым утверждает лишь их одностороннюю отрицательность, а именно – их ограниченность друг другом<sup>10</sup>. В соответствии с таким словоупотреблением можно было бы сказать, что хотя как одностороннее конечное, так и одностороннее бесконечное могут в определенном смысле рассматриваться как «позитивные» реальности, тем не менее оба они, имея друг в друге свою границу, конечны и тем самым неаффирмативны, и лишь такое бесконечное, которое прорывает и снимает всякую границу, бесконечно поистине и тем самым «аффирмативно». Согласно Гегелю, «истинно бесконечное, полагающее самое себя в качестве конечного, одновременно выходит за свои пределы в качестве своего другого и вместе с тем остается в нем, так как оно есть свое другое в единстве с собой»<sup>11</sup>.

Уже здесь можно заметить, что **такое определение бесконечного в логическом плане идентично общему определению абсолютного духа**, сформулированному Гегелем: «Вечное в себе и для себя бытие есть открывание себя, определение, полагание себя

<sup>10</sup> Эта дистинкция терминов намечается, например, в кн.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии. Т. 1. С. 351, 354, 355, 357, 369; Т. 2. С. 482.

<sup>11</sup> Там же. Т. 1. С. 350.

от себя отличным, но различие это также вечно снимается, в себе и для себя суще вечно возвращается в нем в себя, и лишь постольку оно есть дух»<sup>12</sup>.

Именно 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 само есть истина и основание своего собственного становления и само полагает его в своем внутреннем единстве, т.е. оно полагает его, не утрачивая своего единства<sup>13</sup>. В «Науке логики» Гегель показал, что становление не есть нечто абсолютное, становление снимает то, благодаря чему оно есть становление, а именно – «разность» бытия и ничто<sup>14</sup>. Его ближайшей истиной оказывается наличное бытие и, далее, бесконечное наличное бытие – «для-себя-бытие»<sup>15</sup>. 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 из себя, его вне-себя-бытие есть совпадение с собой и пребывает внутри его неразрывного единства с самим собой.

Тому, кто хотя бы в общих чертах представляет себе строение гегелевской системы, уже отсюда должно быть видно, что для Гегеля таким истинно бесконечным не могут быть 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 именно и только абсолютный дух, который на самом деле **именно поэтому только и может быть мыслим как подлинное первоначало**.

Понимание абсолютного духа в качестве метафизически первой реальности в явной форме выражено и самим Гегелем. Исходя из своего понимания истинно бесконечного, Гегель считает, что ход мысли, согласно которому бесконечное содержание выступает как результат и именно поэтому как нечто неабсолют-

<sup>12</sup> Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*. Т. 2. С. 248.

<sup>13</sup> См. напр.: Гегель Г.В.Ф. *Соч.* Т. IV. С. 9–11.

<sup>14</sup> Гегель Г.В.Ф. *Наука логики*. Т. 1–3. М., 1970–1972. Т. 1. С. 167.

<sup>15</sup> Там же. С. 223, 248.

ное, 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 единственно истинное, в котором конечный мир, который есть такое положенное, имеет бытие как момент»<sup>16</sup>. Лишь абсолютный дух в конечном счете выступает у Гегеля как подлинная субстанция, как стихия устойчивого существования всего сущего<sup>17</sup>. В силу этого абсолютному духу с необходимостью принадлежит и абсолютное иерархическое первенство в структуре гегелевской онтологии. В «Энциклопедии философских наук», характеризуя место абсолютного духа в своей философской системе, Гегель пишет о том, что последний как «сама себя знающая действительная идея» есть такое абсолютное первоначало, которое при этом 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 и той и другой, т.е. истинной формой только в-самом-себе и только вне-себя сущего духа»<sup>18</sup>. Для адекватной расстановки акцентов при исследовании взаимоотношений гегелевских понятий логической идеи, природы и абсолютного духа важно иметь в виду, что хотя, по Гегелю, из логической идеи «происходит», возникает как ее инобытие природа, тем не менее и идея и природа изначально, извечно «полагаются» абсолютным духом как его собственные внутренние моменты<sup>19</sup>. Абсолютный дух, согласно Гегелю, должен быть постигнут как сила, господствующая над миром природы и миром конечного духа, которая «творит их из себя и себя из них»<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Teil 1–3. Hrsg. von W.Jaeschke. Hamburg, 1983–1985. Teil 1. S. 223.

<sup>17</sup> Ibid. S. 269.

<sup>18</sup> Гегель Г.В.Ф. *Энциклопедия...* Т. 3. С. 15, 23, 24.

<sup>19</sup> Соответствующее употребление Гегелем терминов «происхождение» и «полагание» намечается в его «Энциклопедии...» (см.: Там же. Т. 1. С. 286–295).

<sup>20</sup> Гегель Г.В.Ф. *Философия религии*. Т. 1. С. 255.