

Виталий Даренский

ГЕГЕЛЬ КАК ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ ТИП

Гегель остается навеки образцом
демонического и титанического
рационализма.

Н. Бердяев [4, с. 93]

Литература о Гегеле необъятна. Вряд ли найдется какой-нибудь даже самый второстепенный аспект его «системы», который бы 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 «внутри» гегелевской мысли (хотя бы и 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 своему конкуренту. Первая позиция защищается от нее заявлением о том, что критика Гегеля должна быть только «имманентной», лукаво подразумевая, что таковая невозможна. Обе эти позиции являются своего рода экзистенциальными «двойниками» друг друга.

Думается, что для творческого философского сознания Гегель интересен не столько 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 самим 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 к настоящему времени имеет долгую историю. 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 заранее 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 любых, хотя бы и самых выдающихся, «систем».

Цель данной статьи – определение типичности Гегеля как «экзистенциального типа», то есть того способа, каким он разрешает проблемность человеческого бытия, обращаясь для этого к философии¹. 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» [14, с. 79].

Итак, в чем состоит тот способ, который нам являет Гегель? С самого начала очевидно, что этот способ должен быть очень распространен и характерен, но вместе с тем и достаточно специфичен – поскольку и приятие, 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» [8, с. 84]. Действительно, даже атеист или скептик, поскольку они хотя бы в минимальной степени причастны специфически философскому способу мышления (что, впрочем, случается не часто), 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 несколько не связано с верой и религией как таковыми, но необходимо лишь для своеобразной «иллюстрации» его 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» (См.: [7, с. 223–255]). И именно последняя, полагаясь Гегелем в качестве непреложной истины, оказывается здесь «доказательством» истинности христианских догматов, – а это значит, и действительным предметом его *веры*, – а никак не наоборот!

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 его 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 понята, 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 самоослепленю и самогипнозу, типичное состояние философической “прелести”... Мыслимость, мышление составляют, в глазах Гегеля, единственно подлинное бытия, 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 *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...» [6, с. 75–76].

Приведенная логика рассуждений позднее была заострена до крайности в суждении А. Ф. Лосева: «у Гегеля сатанизм мысли (логическим путем выводит Христа)» [5, с. 142]. 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. христодицея) 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 кощунственная 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 абсолюту, 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» [3, с. 404–405]. Именно так 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 «классического», 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» [11, с. 388–389]. 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» [13, с. 382; 389]. И это в наибольшей степени касается Бытия в абсолютном смысле слова, которое Гегель боится «отпустить в Его собственное существо» и помыслить именно *так*, как требует от нас *такое* Существо. Но если мы не способны помыслить «абсолютную инаковость Бога», в том числе и Его *немыслимость*, – то, как афористически пишет С. С. Аверинцев, «с нами случилось наихудшее: мы подменили Бога Живого – богом выдуманным» [2, с. 801].

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) [10, с. 13]. Понимая сферу идей как подлинную реальность, можно было метафорически назвать «диалектикой» сам процесс космогенеза, что и было сделано Гегелем. *Эта метафора нужна ему как раз для того, чтобы сделать весь мировой процесс лишь «моментом» становления de facto самообожествляющегося его-субъекта.* Далее, впервые у Гегеля «диалектика» начинает определяться через отношения «противоположностей», вследствие чего сам термин фактически утратил какую-либо связь со своим традиционным значением (в таком виде он и был заимствован марксистами и «советской философией», что поныне вызывает множество недоразумений). Такое превращение также глубоко закономерно и вытекает из предыдущего. Действительно, для того чтобы полностью «вобрать» в себя все содержание мирового 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 ощущения поистине магического всевластия его-субъекта (особенно 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».

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 отразить 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, которым правится этот Космос, безличен и состоит из «мира идей», всегда в той или иной степени воплощенных в эмпирическом бытии, но никогда не сводимых к нему. 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 самоудовлетворяющее 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 христианизирующегося 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» [12, с. 61]. Таким 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 взывает 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*» [9, с. 298–299] (подчеркнуто мной – В. Д.). Тем самым, европейский рационализм (и не в меньшей степени европейский иррационализм как стихийный протест религиозного чувства) по своей сути и происхождению должны быть поняты как «превращенные формы», реализующие неизбывную потребность человеческого духа в цельности веры, не противопоставленной разуму, а являющей собою высшую форму его развития. И 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 «юноши», 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» (Цит. по: [15, с. 29–30]).

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, – нисколько 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 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.

Примечания

¹ 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» [1, с. 38].

1. Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм.– СПб.: Алетейя, 1998.– 507 с.
2. Аверинцев С. С. Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // Аверинцев С. С. Собрание сочинений. София–Логос. Словарь.– К. Дух і Літера, 2006.– С. 795–814.
3. Архимандрит Рафаил (Карелин). Векторы духовности.– М.: Лествица, 2003.– 416 с.
4. Бердяев Н. Философия свободы.– М.: Изд. АСТ, 2005.– 333 с.

5. Бибихин В. В. Из рассказов А. Ф. Лосева // Начала. Религиозно-философский журнал.– М., 1993.– № 2.– С. 124–145.
6. Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения.– М.: Республика, 1994.– 415 с.
7. Гегель Г. В. Ф. Философия религии в 2-х томах.– Т. 2.– М.: Мысль, 1977.– 573 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук в 3-х томах.– Т. 1. Наука логики.– М.: Мысль, 1974.– 452 с.
9. Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Критика и эстетика.– М.: Искусство, 1979.– С. 293–332.
10. Плотин. Эннеады.– К.: «УЦИММ-ПРЕСС», 1995.– 394 с.
11. Фейербах Л. История философии // Собр. соч.– Т. 3. – М.: Мысль, 1967.– 512 с.
12. Флоровский Г. В. Хитрость разума // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли.– М.: Аграф, 1998. – С. 57–67.
13. Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления.– М.: Республика, 1993.– С. 381–391.
14. Швейцер А. Культура и этика.– М.: Мысль, 1973.– 372 с.
15. Шестов Л. Киргергард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне).– М.: Гнозис, 1992.– 304 с.