

DOI 10.25991/VRHGA.2022.3.1.001

УДК 1(091)

*Д. В. Масленников, Еп. Антоний (А. В. Простихин),
иером. Филарет (И. В. Бердников)**

**БОГ И АБСОЛЮТ В «НАУКЕ ЛОГИКИ» ГЕГЕЛЯ:
К ВОПРОСУ О МЕТАФИЗИЧЕСКОМ И ТЕОЛОГИЧЕСКОМ
СОДЕРЖАНИИ НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ
ФИЛОСОФИИ****

Авторы статьи выступают против отождествления идеи Бога и гегелевского понятия абсолютной идеи, невзирая на имеющие место рефлексивные суждения самого философа. При этом философия Гегеля сохраняет свое содержательное и методологическое значение для теологии, поскольку обладает истинным метафизическим содержанием. Последний тезис доказывается с опорой на текст монографии Р. Пиппина, в котором авторы выделяют следующие моменты, значимые для раскрытия темы: отношение Гегеля к философским учениям его предшественников, сравнение науки логики Гегеля и трансцендентальной логики Канта; экспликация содержания науки логики.

Ключевые слова: Бог, абсолют, Гегель, Роберт Пиппин, теология, немецкая классическая философия.

D. V. Maslennikov, Ep. Anthony (A. V. Prostikhin), Hierom. Filaret (I. V. Berdnikov)
GOD AND THE ABSOLUTE IN HEGEL'S «SCIENCE OF LOGIC»:
ON THE QUESTION OF METAPHYSICAL AND THEOLOGICAL CONTENT
OF GERMAN CLASSICAL PHILOSOPHY

The authors of the article oppose the identification of the idea of God and the Hegelian concept of the absolute idea, despite the reflexive judgments of the philosopher himself. At the same time, Hegel's philosophy retains its substantive and methodological significance for theology, since it has a true metaphysical content. The last thesis is proved based on the

* Масленников Дмитрий Владимирович, доктор философских наук, профессор, профессор по научной работе Русской христианской гуманитарной академии; dwtm61@inbox.ru
Епископ Антоний (Простихин Алексей Викторович), научный сотрудник, РХГА.
Иеромонах Филарет (Бердников Илья Владимирович), научный сотрудник, РХГА

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44055 «Идея Бога и образ теологии в философских дискурсах зрелого модерна и постмодерна».

text of R. Pippin's monograph, in which the authors highlight the following points that are significant for the disclosure of the topic: Hegel's attitude to the philosophical teachings of his predecessors, comparison of the science of Hegel's logic and Kant's transcendental logic; explication of the content of the science of logic.

Keywords: God, absolute, Hegel, Robert Pippin, theology, German classical philosophy

Вопрос о соотношении понятий Бога и абсолюта — один из наиболее актуальных для современной истории философии и теологии. Ведь именно от решения этого вопроса зависит то, как будут теологии интерпретировать исключительное по напряженности и разнообразию мысли классическое философское наследие и что именно они смогут из него воспринять [1, с. 30–31].

В XX столетии суть вопроса о возможности совпадения философии и теологии очень точно определил М. Хайдеггер (он называет такого рода философского «кентавра» онто-теологией): «Рассмотреть онто-теологическое конституирование метафизики — означает понять, как было бы возможным найти в сущности метафизики, что ответить на вопрос: Как Бог входит в философию? Бог входит в философию через Примирение, которое мы помыслили прежде всего, как вводящее в Различение бытия и сущего. Различение составляет общий план, по которому возводится сущность метафизики. Примирение открывает нам бытие как основу, которая приносит и представляет; и эта основа сама имеет необходимость в основании-в-разуме, исходя из чего она сама основывает в разуме: то есть она имеет необходимость в причинении Вещью самой изначальной, Вещью главной (Ursache), помысленной как Causa sui. Таково имя, которое соответствует Богу в философии. Этому Богу человек не может молиться и приносить жертвы. Перед Causa sui он не может ни пасть на колени, исполненный страха, ни играть на гуслях, петь и танцевать. Таким образом, мысль без-Бога, чувствующая себя принужденной оставить Бога философов, Бога как Causa sui, может быть ближе к божественному Богу. Но это говорит только о том, что такая мысль гораздо более открыта, чем онто-теологическая мысль об этом думает» [цит. по: 5, с. 176].

Концепт Бога изначально присутствовал в истории философской науки, как в языческой античной, так и в философии, развивавшейся в пространстве христианской культуры. До Канта философы, как известно, обращались с метафизическими понятиями некритически, не задумываясь об основаниях отождествления определений мышления с определениями бытия. В таком случае мысль философа о всеобщем могла быть определена ими как мысль о Боге лишь постольку, поскольку сам философ именовал Богом объект своего познания.

Таким подходом в Новое время отмечена прежде всего философия Р. Декарта, который стремился, используя понятие Бога, преодолеть дуализм мышления и бытия, обусловленный метафизическим способом познания. При этом заслуга Декарта состояла в том, что им с предельной остротой был поставлен вопрос о полной противоположности и несводимости друг к другу двух субстанций — мыслящей и протяженной. При полной очевидности их единства (или того, что Декарт принимал за «очевидность»). Решить этот вопрос было невозможно без того, чтобы не конкретизировать понимание природы всеобщего, поскольку им опосредствовано отношение этих субстанций.

Декарт правильно фиксировал, что единство противоположностей лежит в сфере абсолютного, но он неоправданно стремился восполнить абстрактность своего абсолютного конкретностью представлений о Боге. Если бы субъективность тождества мышления и бытия, маркируемая посредством «*cogito ergo sum*», была бы раскрыта Декартом как необходимость того процесса мышления, которое он обозначил ссылкой на онтологическое доказательство Бытия Божия, то в результате философ получил бы конкретную идею абсолютного. Однако для этого мышлению еще требовалось проделать над собой ту работу, которая исторически была связана с именами Спинозы, Лейбница и Канта.

Соответственно, «бог» Декарта — это все же не более чем метафизически перереженный абсолют (если использовать известное выражение Л. Фейербаха), а вовсе не Бог Авраама, Исаака и Иакова. Как писал В. Н. Лосский, «Бог — не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Сам Бог овладевает богословом, как может нами овладевать чья-то личность. И именно потому, что Бог первый нашел его, именно потому, что Бог, так сказать, вышел ему навстречу в Своем откровении, для богослова оказывается возможным искать Бога, как ищем мы всем своим существом, следовательно и своим умом, чьего-либо присутствия. Бог богословия — это “Ты”, это Живой Бог Библии. Конечно, это Абсолют, но Абсолют личностный, которому мы говорим “Ты” в молитве» [6, с. 263].

Если принять «бога» философов как чисто логический концепт, обозначающий понятие всеобщего, то становится очевидным, что новоевропейская метафизика всего лишь переносит содержание всеобщего в сферу субъекта, но учитывая, что проблематика субъективности, собственно, только отсюда и берет свой исток, приходится признать, что она находилась еще на стадии совершенной абстракции. Философский рационализм всего лишь стремился своей мнимой адресацией к Богу восполнить отсутствие действительной субъективности в абстракции абсолютного. Следуя за Декартом, Б. Спиноза отождествил субстанции в абстрактном единстве, также определив их как единого Бога. Г. В. Лейбниц, решая психофизическую проблему посредством принципа предустановленной гармонии, подобно своим предшественникам ссылается на благую волю Создателя. Однако, поскольку философия Нового времени, приняв позиции деизма, радикально разорвала отношения с теологией, постольку ее ссылки на Бога выглядели неубедительно.

Решающий поворот к исследованию внутренней определенности субъекта, а значит, и поворот к конкретизации понятия всеобщего связан с деятельностью великого немецкого философа И. Канта. Конкретное понимание абсолютного, однако, таило в себе соблазн снова отождествить его с Личностью Бога. Кант в целом преодолевает этот соблазн, трактуя философское понятие Бога лишь как идеал чистого разума.

С Гегелем дело обстоит сложнее. С одной стороны, Гегель стремится восстановить христианское миропонимание в философии, казалось бы, окончательно попорченное в эпоху Просвещения, хотя и опираясь при этом на ограниченные и узкие возможности безблагодатной лютеранской теологии. С другой — дает достаточно поводов увидеть в его понятии об абсолютном также и образ Бога.

Очевидно, что для Гегеля как для лютеранина, у которого на первом месте стояли не таинства и обряды, а личное благочестие (в том числе и благочестие в мышлении, которое составляет неотъемлемый, а для Гегеля, скорее всего, и главный элемент личности), было более естественно сблизить философское размышление с богословским анализом, чем для представителя другой христианской конфессии. Целый ряд фрагментов гегелевских текстов дают достаточно весомые основания для положительного ответа на этот вопрос.

Вместе с тем нужно иметь в виду качество данных текстов. Как правило, соответствующие фрагменты мы найдем либо в приложениях к трудам, изданным при жизни великого философа, либо в работах, изданных после его смерти, включая «Лекции по философии религии». И в том и в другом случае мы имеем дело с текстами, подготовленными его учениками на основе сохранившихся рукописей или конспектов лекций. В любом случае они имеют различную степень достоверности, но однозначно не сводимую к уровню достоверности текстов, подготовленных для печати самим философом. Нужно также иметь в виду, что речь Гегеля зачастую была в значительной мере афористична, особенно если дело шло о побочных замечаниях или пояснениях. И фрагменты, которые позволяют как-то отождествить логическое и сущность Бога, чаще всего относятся именно к такой речи. Там же, где речь становится строго категориальной, как в «Науке логики», подобные оговорки встречаются реже.

К числу наиболее достоверных и продуманных фрагментов, максимально точно выражающих позицию Гегеля, относится фрагмент из «Введения» к «Энциклопедии философских наук». Здесь Гегель говорит о том, что 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» [2, с. 84]. Данный фрагмент можно, конечно, при желании истолковать в том смысле, что философия является богопознанием, т. е. автор этого явно не опровергает. Но в то же время философ определенно говорит о том, что истина, постигаемая философией, имеет Бога своим объектом, но не содержанием, а именно: философия постигает ту истину, что «бог, и только он один, есть истина». Т. е. философия постигает некую истину о Боге, но это не значит, что она постигает самого Бога.

Из сказанного Гегель делает вывод: «Философия может, следовательно, предполагать знакомство с ее предметами, и она даже должна предполагать его, так же как и интерес к ее предметам, хотя бы потому, что сознание составляет себе представления о предметах раньше, чем понятия о них, и, только проходя через представления и обращая на них свою деятельность, мыслящий дух возвышается к мыслящему познанию и постижению посредством понятий» [2, с. 84]. Другими словами, философия преднаходит свои «предметы» (всеобщие предметы: свобода, дух, Бог [2, с. 93]) как уже известные человеку, хотя известные и не в форме понятия. Эти «предметы» постигаются в религии. И хотя философия, как мыслящий в понятиях разум, и может добавить нечто существенное к содержанию этого знания (скорее всего, через влияние на содержание формы самого знания), но она, во всяком случае, не объявляется

Гегелем ни необходимой, ни высшей формой знания о Боге. Философское знание и его высший результат — «абсолютную идею можно сравнить в этом отношении со стариком, высказывающим то же самое религиозное содержание, что и ребенок, но для первого оно является смыслом всей его жизни» [2, с. 420]. В прибавлении к § 236 дается, со ссылкой на Аристотеля, определение абсолютной идеи как идеи Бога [2, с. 419], но это означает лишь то, что она не является для Гегеля самим Богом.

Еще более определенно Гегель говорит о различии философии и религии в «Лекциях по истории философии»: «Философия стоит на той же почве, на которой стоит и религия, имеет тот же предмет: всеобщее, в себе и для себя сущий разум. Дух хочет усвоить себе этот предмет, подобно тому как это происходит в религии через благоговейность и культ. Но форма, в которой это содержание налично, отлична в религии от той формы, в которой оно налично в философии, и поэтому история философии необходимо отлична от истории религии» [4, с. 118].

В параграфе «Отношение философии к религии вообще» из «Лекций по философии религии» [3, с. 219–223] также речь идет по преимуществу лишь об общей направленности философии и религии на «вечную истину в ее объективности», но при этом сразу же отмечается, что «они отличаются друг от друга методами своего постижения» [3, с. 220]. В дальнейшем Гегель прежде всего ведет речь о различии этих двух форм познания истины и об историческом и содержательном их взаимодействии.

Нужно, правда, признать, что в тексте Маргайнике — Бауэра, воспроизведенном в российском переводе, содержится немало оговорок, которые фактически отождествляют философское и религиозное знание. Видимо, они не случайны и имели место в лекциях великого мыслителя. Вместе с тем в гораздо более достоверном тексте религиозно-философского манускрипта в современном издании В. Йешке в параграфе «Отношение религии к искусству и философии» на первый план выходят все-таки определения различия [7, с. 68–82]. Уже в отношении дохристианских верований Гегель подчеркивает самостоятельное значение и познавательную ценность религии: «...не только на основании философии должны были люди ожидать того, чтобы сознание возвысилось до познания истины» [7, с. 79]. Когда же достигнута ступень христианства (абсолютной религии, согласно гегелевской терминологии), различие находит свою определенность. «Различие религии от философии и искусства выступает само лишь в абсолютной религии...» [7, с. 82]. Выдвинув такое положение, Гегель никак не мог бы отождествить одно с другим, не отказав христианству в абсолютности религиозной формы. Но такого мы нигде у него не встречаем и все его учение об абсолютной религии говорит прямо об противоположной позиции великого философа. Нужно отметить также, что Гегель никогда не относился к христианству как к некоторой абстрактной идее, внеисторической и внеконфессиональной.

По свидетельству К. Л. Михелета, Гегель подчеркивал, причем неоднократно, свою собственную принадлежность к традиционной христианской конфессии. «Я был и остаюсь лютеранином», — часто говорил о себе великий философ [4, с. 126; 8, с. 5]. Хотя, бесспорно, в гегелевских текстах очень много

двусмысленных суждений, дающих возможность их многозначных трактовок. Все же, как на основании большинства положений текста, так и (прежде всего) на основании всей концепции философии религии Гегеля, учитывая значение, которое придается в ней историческому моменту самого понятия религии, мы не можем согласиться с тем, что решение вопроса об отношении религии и философии Гегель видел на пути отождествления истинной религии со спекулятивной философией.

Мы, таким образом, не можем принять отождествления гегелевского понятия Бога с его понятием абсолюта, отчасти и вопреки рефлексиям самого великого философа относительно смысла своей системы. Другими словами, в его логическом понятии абсолюта мы не находим образа Бога и не усматриваем теологического содержания. Однако это не снимает и, напротив, даже предполагает вопрос о метафизическом содержании этого понятия (если иметь в виду понятие метафизики как философской науки о первоначалах).

Разумеется, данный вопрос заслуживает специального анализа и не может быть разрешен в рамках отдельной статьи. Однако, чтобы все же обозначить нашу позицию, сошлемся на посвященную этому вопросу работу авторитетного североамериканского исследователя Роберта Пиппина «Гегелевское царство теней. Логика как метафизика в Науке логики» и постараемся кратко изложить ее содержание в аспекте рассматриваемой проблемы.

Прежде всего отметим, что, по словам самого Р. Пиппина, логика — центральное звено философской системы Гегеля — является в то же время и наименее изученным ее аспектом. Он пишет: «Логика не вызвала того интереса, который можно найти в анализе Гегелем “Критики...” Канта или в работе Гегеля над собственной “Феноменологией духа” или “Философией права» [9, с. 4]. При этом сам чикагский профессор подчеркивает центральное место логики в системе Гегеля, указывая на слова мыслителя о том, что «ядро» его философии составляет двухтомная «Наука логики», написанная в Нюрнберге в 1812–1816 гг. Р. Пиппин также отмечает, что целостное осмысление логики до сих пор отсутствует. С такой оценкой можно согласиться, причем применительно не только к западной историко-философской науке, но даже и к российской.

Констатируя существующее положение дел, Пиппин очерчивает тот контекст, в котором действительный гегелевский проект должен быть понятен как альтернатива его существующим интерпретациям. Этот контекст задается такими классическими текстами, как «Наукоучение» И. Г. Фихте, «Работа о понятии» Г. Фреге, «Логико-философский трактат» Л. Витгенштейна, «Логические исследования» Э. Гуссерля.

В дальнейшем Р. Пиппин дает общую характеристику главному труду Гегеля: «“Наука логики” была опубликована в трех частях в 1812, 1813 и 1816 годах и частично переработана (книга 1) в 1831 году. В 1817 году Гегель опубликовал сокращенный вариант “Науки логики” в качестве первой части своей “Энциклопедии философских наук” (с новыми изданиями и некоторыми изменениями в 1827 и 1830 годах). Стало принято называть первую часть “Большой Логикой”, а вторую — “Малой Логикой”. Первая — это известная и глубоко трудная книга, написанная в терминологии, которая была беспрецедентной и никогда не повторялась; а вторая — лишь немного более доступна. Не существует даже

единого мнения относительно ответов на два очевидных вопроса, которые она вызывает: о чем эта книга (что Гегель подразумевает под логикой, в каком смысле его наука логики является наукой?), и какого рода демонстрацию или аргументацию своих результатов Гегель считает своей?» [9, с. 18].

В своей интерпретации гегелевской логики Р. Пиппин отталкивается от положения Гегеля о том, что наука логики — это «наука чистого мышления». Данное положение Р. Пиппин предлагает понимать в контексте того, что мы обозначаем посредством понятия «немецкий идеализм». Для точности изложения автор логически ограничивает это понятие, указав на ту «нить, которая проходит от Канта через Фихте к Гегелю». Определяя этот «немецкий идеализм», Р. Пиппин, таким образом, одновременно дает трактовку и гегелевскому понятию «науки чистого мышления».

Данное определение Р. Пиппин сводит к следующим основным положениям. Первое — это утверждение о том, что логика составляет априорное знание о мире. С точки зрения Р. Пиппина, идеализм в этом смысле — это прежде всего критика эмпиризма. Второе положение состоит в том, что это априорное знание определяется посредством знания мышления о самом себе, т. е. именно посредством «мышления о мышлении». Именно в этом Р. Пиппин видит суть утверждения Гегеля о том, что его спекулятивная логика является «метафизикой» в новом смысле.

Сравнив позицию немецкого идеализма с определением задачи логики в работе популярного сейчас в США представителя аналитической философии Дж. Макдауэлла в его работе «Разум и мир», Р. Пиппин приходит к выводу, что контекст рассуждений Макдауэлла, который составляет преимущественно эмпирическое знание, малопригоден для анализа деталей «Науки логики», которая является заявкой на знание априорное. Более правильным и — в свете поставленного в книге Р. Пиппина вопроса об отношении гегелевской логики и метафизики — более последовательным представляется сравнение гегелевской логики «чистого мышления» с докантовской рационалистической метафизикой.

Последней, как считает Р. Пиппин, также была присуща апелляция к чистому мышлению, правда, несколько иного рода, чем у Гегеля. Чистое мышление — это мышление, напоминает Р. Пиппин, не зависящее от чувственного опыта. Традиционно вопрос метафизики звучит следующим образом: может ли нечто объективное быть познано лишь посредством мышления, без опоры на эмпирический опыт? В традиции докантовского рационализма этот вопрос часто понимался так: существуют ли аспекты реальности, познаваемые только чистым мышлением, мышлением без помощи чувственности? Вдохновленный чистым мышлением математики, ответ рационалистов состоял в том, что действительно существуют такие сущности, недоступные эмпирическому опыту, но постигаемые светом разума, чистым мышлением. «Кандидатов» на такой статус было много: душа, ум, универсалии, монады, субстанция, благо и не в последнюю очередь «Бог».

Кант дает ответ другого рода. По Канту, существует нечто, доступное только чистому мышлению, но это не какой-то объект или сущность. Собственным объектом чистого мышления является само мышление: либо это возможность мышления вообще, что Кант отнес к компетенции общей логики,

либо это возможность того, что у мышления вообще может быть некое знание, что он отнес к компетенции трансцендентальной логики. Рефлексия мышления по поводу любого мышления, претендующего на знание, или критика его самого, могла определить форму любого возможного объекта знания, а также указать, какие предметы никогда не могут быть объектами ни эмпирического, ни чистого знания.

По мысли Р. Пиппина, Гегель развивает немецкий идеализм, доводя его до третьего положения, в котором примиряет первые два. Это третье утверждение состоит в том, что «действительно реальный мир», то, что доступно только чистому разуму, «мыслящему самого себя», сам является только мыслью — чем-то вроде мышления абсолюта или мышления самого Бога [9, с. 6]. При этом Р. Пиппин стремится отмежеваться от возможных неоплатонических интерпретаций гегелевской логики в духе расхожего суждения «разум — творящая реальность». По его мнению, смысл гегелевской «Логики» определяется тем, что речь идет не о какой-либо зависимости объекта от субъекта, а о спекулятивном тождестве между формами чистого мышления и формами бытия.

Далее Р. Пиппин стремится отделить философское понятие чистого мышления, как его трактовал Гегель, от обычного вульгарного понимания мышления: «Чистое мышление не зависит ни от эмпирического начала, ни от материальности, ни от мозга, ни от какого бы то ни было нового абсолюта, входящего в моду» [9, с. 7]. И это, на наш взгляд, один из наиболее содержательных фрагментов книги американского автора. Речь здесь идет о приоритете и автономии науки логики, в том числе и перед ее возможными субъектами. Сравнивая позиции Канта и Гегеля относительно познания «вещи-в-себе», Р. Пиппин высказывает оправданное и вполне справедливое критическое отношение к современной западной философии, которая, правда, «идет дальше» Канта, но идет «дальше назад», по сути возвращаясь к докантовскому эмпиризму: «Сегодня кантовская философия осталась позади, и все хотят быть в точке дальше. Быть дальше, однако, имеет двойной смысл: и быть дальше впереди, и быть дальше позади. Если посмотреть на многие наши философские усилия в ясном свете, то они представляют собой не что иное, как метод старой метафизики, некритичное мышление на пути, на которое способен каждый» [9, с. 11].

Развивая далее свое утверждение о немецком идеализме как единстве трех положений, Р. Пиппин настаивает на гегелевском учении о «мышлении абсолюта», которое должно примирить метафизику Нового времени и критицизм кантовского идеализма. Р. Пиппин показывает, что в «Логике» этот абсолют понимается в продолжение традиции античного учение об Уме (по-древнегречески *νοῦς*, Нус) и Логосе [9, с. 12–13]. Согласно Пиппину, Гегель в своей трактовке логики как метафизики ближе всего к Аристотелю с его понятием ума как той части души, которая не имеет действительного существования, пока она не мыслит. Как и у Аристотеля, задача гегелевской логической метафизики состоит не в том, чтобы сказать о какой-либо конкретной вещи, что она есть. Она заключается в том, чтобы определить, что должно быть истинным для чего-либо вообще, так, чтобы то, чем оно является в частности, могло быть определено специальными науками.

Наиболее близким к аристотелевской категории «души» в науке логике Гегеля оказывается категория «понятия». Последнее, как и «душа», является самоопределяющимся по своей природе и не имеет иного содержания вне той деятельности, сферу которого оно само определяет, т. е. вне сферы бытия и сферы сущности: «...задача его Науки состоит в том, чтобы прийти к Понятию понятия и таким образом прийти к его возвращению в себя и удовлетворению своей потребности в познании. А в дополнении к § 83 Гегель говорит просто: “Только Понятие есть то, что истинно, и, точнее, оно есть истина Бытия и Сущности”» [9, с. 17].

Этому самоопределению мысли мыслью (которая тем самым является автономной, полностью самоопределяющейся) соответствует, по мысли Р. Пиппина, одна из наиболее необычных самохарактеристик гегелевского проекта — то, что он имеет отношение к реализации свободы. Р. Пиппин подчеркивает, что именно из гегелевской логики вырастает понимание свободы, о котором обычно забывают те, кто спешит осудить гегелевский конформизм по отношению к прусскому государству: они забывают, что «все его основные работы в той или иной степени выражают тревогу по поводу основных норм и институтов, этой основной формы жизни, появившейся в Западной Европе в первой трети XIX века» [9, с. 21]. Именно «благодаря влиянию Гегеля, содержание этой тревоги стало привычным, возможно, настолько привычным, что теперь звучит как фоновый шум, постоянный гул бесконечных недовольств европейской высокой культуры» [там же].

В своем учении о свободе Гегель закладывает и предпосылки концепции «отчуждения», развитой позднее К. Марксом. В основе ее лежит представление о том, что современный человек сформировал фрагментированный, атомарный социальный порядок, который представляет собой лишь набор атомарных частей, находящихся в минимальных внешних отношениях друг с другом, и поэтому глубоко неудовлетворительный, неспособный породить значимые формы подлинного гуманизма. В этом контексте Р. Пиппин спешит акцентировать ту правильную мысль, что «человек имеет бесконечную и безмерную ценность, но только как свободное существо» [9, с. 23].

С этих позиций Р. Пиппин также дает негативную оценку реакции социальной критической теории М. Фуко и Ю. Хабермаса на философию Гегеля, а также всем возможным попыткам иррационализма взять реванш у понятия «конкретного всеобщего». Это приводит к радикальному релятивизму и, неизбежно, к антифундаменталистским концепциям о происхождении любых социальных норм (в качестве примера Р. Пиппин приводит «зловещие», как он их справедливо называет, концепции Алена Бадью и Карла Шмитта) [9, с. 26].

Согласно его мнению, философию Гегеля следует трактовать как кульминацию понимания общества и человека в синтетическом, динамичном и всеобъемлющем разуме, а не как отказ от современной рациональности. В таком случае мы сможем понять, почему институты современного общества, какими бы ограниченными и отчужденными они ни были, также являются зарождающейся реализацией человеческого разума; почему кульминацией христианства является доктринально тонкая версия протестантизма, которую одобрял Гегель; почему достижения современного или романтического ис-

кусства на самом деле являются зарождающимся завершением человеческой потребности в искусстве как главном средстве самопознания; почему мы вступаем в постфилософский век не в силу того, что философия была разоблачена как иллюзорная и невозможная, а потому, что любовь к мудрости сама стала мудростью [9, с. 27]. Это очень тонкое замечание американского автора, если, конечно, не брать в расчет его явно ошибочную оценку протестантизма как «кульминации» христианства.

Далее, рассматривая место науки логики Гегеля в истории философии, Р. Пиппин приходит к выводу о том, что гегелевская философия не имеет собственной доктрины и ее содержание составляет правильное понимание прошлых попыток дать отчет в их ограниченности и взаимосвязи [9, с. 30]. Таким образом, философия Гегеля рассматривается Р. Пиппином прежде всего как логический результат всего предшествующего развития философии.

В таком контексте Р. Пиппин приступает к исследованию центрального понятия гегелевской логики — понятия абсолюта. Он указывает, что у Гегеля это понятие должно выполнять ту же функцию, что и платоновское учение об идеях, учение Декарта, Лейбница и Спинозы о субстанции [9, с. 35]. В терминах истории философии Р. Пиппин представляет логическое понятие абсолюта как попытку Гегеля осуществить синтез кантовских идей самообоснования разума и спонтанности мышления с одной стороны с существенными элементами аристотелевского понимания метафизики, особенно с аристотелевским понятием «энергии» и актуальности, с другой стороны, т. е. в целом с классическим миропониманием, согласно которому Нус управляет миром, и «все это в противоположность рационалистической метафизике непостижимых объектов, доступных только чистому разуму» [там же]. «Гегель не метафизик в этом рационалистическом смысле, но он, несомненно, метафизик в аристотелевском смысле» [там же]. Последнее замечание столь же справедливо, сколь и банально.

Эта особенность метафизики Гегеля раскрывается Р. Пиппином в свете высказанного им выше положения о том, что философия Гегеля есть логический результат и квинтэссенция всего предшествующего развития философии. Таким образом, пределы истинности и ложности суждений о монадах Лейбница и субстанции Спинозы, о платоновских идеях и картезианских субстанциях должны быть показаны в науке логики Гегеля как выражение необходимой детерминации, как самоопределения чистого мышления [9, с. 36]. Только тогда, когда они так поняты, их взаимоотношение как логических моментов и их взаимодополнительность могут быть правильно определены.

Только при таком видении науки логики мы адекватно понимаем «абсолют», понимаем «понятие в его актуальности», т. е. понятие как идею. Согласно Р. Пиппину, это понятие абсолюта не вводит нового члена метафизического набора вариантов, представленных в истории философии. Оно равнозначно ретроспективному пониманию логики или логической взаимосвязи между этими «моментами». При этом Р. Пиппин, подчеркивает, что содержание понятия «абсолюта» не является «философски информативным». Это содержание состоит в примирении противоположностей и «может быть понято только из такой перспективы, как перспектива субъекта и объекта» [9, с. 37].

В этом контексте Р. Пиппин ставит перед собой задачу объяснить, каким образом Гегель мог определять формы мышления точно так же, как формы самих объектов. Знание этих форм есть подлинное философское знание, и оно не было бы знанием, если бы формы не были также формами объектов. Согласно Р. Пиппину, Гегель оценил и по-своему использовал стратегию Канта начать самокритику разума именно с обращения к логике как к ключу, который позволит достичь объективного синтетического априорного знания.

Однако из того, что логика в немецком идеализме, а особенно у Гегеля, совпадает с метафизикой, не следует обратное: что вся метафизика совпадает с логикой и только с логикой. Так называемая «реальная философия» Гегеля, его «Философия природы» и «Философия духа» также являются, при правильном рассмотрении, метафизическими проектами. Отсюда возникает общая проблема соотношения логики и метафизики. Решая эту проблему, Р. Пиппин сравнивает прежде всего «объективную логику» Гегеля (учение о сущности и учение о бытии) с онтологией Аристотеля и с системой категорий Канта. Общий вывод автора реферируемой монографии: «Объективная логика занимает место скорее прежней метафизики, которая должна была быть научной конструкцией мира, построенного только мышлением» [9, с. 44]. Р. Пиппин обращает внимание на то, что, рассматривая кантовскую критику учения о душе как типичную критику современной ему метафизики, Гегель говорит о том, что эта критика проходит мимо прежней, довольфианской метафизики, которая обладала спекулятивным содержанием. Прежде всего имеется в виду, конечно же, Аристотель.

Спекулятивный смысл прежней метафизики Гегель видит в «мышлении мышления», и именно его он стремится восстановить в своей науке логики. Р. Пиппин, таким образом, совершенно правильно фокусирует свое внимание на наиболее точном определении логического. Он выделяет слова Гегеля, в которых тот говорит о логике как о «науке чистого мышления», которая имеет своим принципом чистое знание и является единством не абстрактным, а живым и конкретным, так что противоположность сознания между субъективно существующим бытием и объективно существующим бытием в ней преодолена и бытие познается как само по себе чистое понятие, а чистое понятие — как истинное бытие. Таковы, согласно Р. Пиппину, два момента, содержащиеся в логике. Но теперь они существуют нераздельно, а не так, как в сознании, где каждый существует сам по себе. Именно по этой и только по этой причине, поскольку они одновременно существуют как различные, но не существуют сами по себе, их единство не абстрактное, мертвое и инертное, а конкретное. А значит, в логике возрождается довольфианская метафизика, но уже на основе опыта кантовского априоризма.

Далее, Р. Пиппин проводит отчетливую параллель между аристотелевским понятием «формы» и гегелевским понятием «понятия». Тем самым он возвращается к параллели между понятием «понятия» и понятием «души», что оправданно, ведь, как известно, Аристотель и трактовал душу как внутреннюю форму тела. Р. Пиппин, давая сравнительную интерпретацию философии Аристотеля и Гегеля, подчеркивает, что бытие чего бы то ни было являлось бы просто неопределенным и неразличимым бытием, если бы оно не было концептуально

детерминированным, артикулируемым. «Быть чем-либо» — значит быть детерминированным чем-то, и этот принцип детерминации можно рассматривать «для себя», данным субъекту. Это, подчеркивает Р. Пиппин, есть именно то, что Гегель называет «понятием», а Аристотель называл субстанциальной формой. И в том и в другом случае мы имеем дело с самоопределяющимся, активным и самоактуализирующимся началом.

Когда мышление берется как самоопределяющееся и активное по отношению к объектам, тогда всеобщее — как продукт этой деятельности — содержит в себе ценность сути дела, что является сущностным, внутренним, истинным. Это означает, указывает Р. Пиппин, что Гегель отличает вопрос об актуальности, являющийся собственным предметом Логики, от вопросов о простом существовании. В «Малой логике» он определяет содержание собственно философии как «актуальность» и отличает ее от просто кажущегося, преходящего и незначительного.

Однако, оговаривает Р. Пиппин, речь не идет о «теории двух миров» в духе Платона и в подтверждение своих слов ученый напоминает об огромном значении философии Аристотеля для Гегеля и о том, что сам Аристотель отверг платоновскую «метафизику двух миров». Другим примером для Р. Пиппина служит гегелевская «Философия права», где Гегель начинает с напоминания, что философское исследование состоит не в простом анализе понятия права и не в эмпирическом отчете о существующих институтах, а в синтезе понятия с его актуальностью, где последняя отличается от «внешней случайности, неправды, обмана и т. д.». В итоге понятие должно определить свою собственную возможность, т. е. возможность мыслить то, что есть, и тем самым актуализировать форму своего возможного бытия.

Задача «Науки логики» теперь, согласно Р. Пиппину, состоит в том, чтобы решить двуединую задачу: показать, как форма понятия является формой самости и, соответственно, истина является самосознанием; и показать, что способ экспликации этого содержания состоит в том, чтобы трактовать понятие как результат «самоотрицания» мышления. В итоге мысль, которая позволяет соединить античную метафизику, кантовский трансцендентализм и гегелевскую науку логики как метафизику, состоит в формулируемом Р. Пиппином тезисе: быть — значит быть умпостигаемым.

В этом смысле логическое понятие абсолюта, которое само по себе является чистой формой умпостижения, формой предельного тождества субъекта и объекта, представляет собой действительность и конкретность единства мышления и бытия. В силу этого оно обладает истинным метафизическим содержанием, хотя и лишено содержания богословского, поскольку имеет лишь опосредованное отношение к идее Бога.

ЛИТЕРАТУРА

1. Богатырёв Д. К., Зеннхауэр В., Масленников Д. В. К вопросу о соотношении философского и богословского содержания в творчестве Г. В. Ф. Гегеля // Творческое наследие Гегеля: философия, теология, право, экономика. Сборник материалов Меж-

региональной конференции с международным участием, посвященной 250-летию со дня рождения Г. В. Ф. Гегеля / отв. ред. Д. В. Масленников. — 2020. — С. 30–44.

2. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1974.

3. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2 т. — Т. 1. — М.: Мысль, 1975.

4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии: в 3 кн. — Кн. 1. — СПб.: Наука, 1993.

5. Козырев А. П. Соловьев и гностики. — М.: Издатель Савин С. А., 2007.

6. Лосский Вл. Мистическое богословие. — Киев, 1991.

7. Hegel G. W. F. Gesammelte Werke / In Verbindung mit. d. Dt. Forschungsgemeinschaft hrsg. von d. Rhein.-Westfal. Akad. d. Wiss. — Bd. 17. Vorlesungsmanuskripte 1 (1816–1831) / hrsg. von W. Jaeschke. — Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1987.

8. Michelet C. L. Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph. — Leipzig, 1870.

9. Pippin R. B. Hegels realm of shadows: logic as metaphysics in the Science of logic. — The University of Chicago Press, Chicago; London, 2018.