

Г.Б.Шаймухамбетова



ГЕГЕЛЬ
И
ВОСТОК

Принципы подхода



Российская академия наук
Институт философии

Г.Б.Шаймухамбетова

ср

ГЕГЕЛЬ И ВОСТОК

Принципы подхода



Москва
Издательская фирма «Восточная литература» РАН
1995

ББК 87.3
Ш17

Ответственный редактор
Е.А. Фролова
Редактор издательства
Л.Ш. Фридман

Шаймухамбетова Г.Б.

Ш17 Гегель и Восток. Принципы подхода. — М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1995. — 288 с.
ISBN 5-02-017469-6

В монографии рассматривается гегелевское представление о Востоке, его замысел включить Восток в концепцию философии всемирной истории как ее значимую часть через распространение на восточный материал принципов своей общеполитической позиции. В качестве приложения дан авторский перевод рецензии Гегеля на работу В.Гумбольдта, посвященную «Бхагавадгите».

Ш 0301030000-040
013(02)-95

Без объявления

ББК 87.3

Научное издание
Шаймухамбетова Гульшат Бахитовна
ГЕГЕЛЬ И ВОСТОК
Принципы подхода
Утверждено к печати
Институтом философии РАН

Редактор Л.Ш.Фридман. Младший редактор Л.В.Исаева. Художник Н.П.Ларский. Художественный редактор Б.Л.Резников. Технический редактор М.Г.Гущина. Корректор И.С.Мордасова

ЛР № 020910 от 02.09.94. ИБ № 17036

Сдано в набор 31.05.95. Подписано к печати 31.08.95. Формат 60×90¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. п. л. 18,0. Усл. кр.-отт. 18,0. Уч.-изд. л. 20,1. Тираж 1000 экз. Изд. № 7604. Зак. № 175. «С»-1

Издательская фирма «Восточная литература» РАН
103051, Москва К-51, Цветной бульвар, 21
3-я типография РАН
107143, Москва Б-143, Открытое шоссе, 28

ISBN 5-02-017469-6

© Г.Б.Шаймухамбетова, 1995
© Издательская фирма
«Восточная литература» РАН, 1995

ВВЕДЕНИЕ

«Прежде всего следует сказать, о чем исследование и дело какой [оно] науки», — видимо, к этой вводной фразе аристотелевской «Первой аналитики» [21, 2, 119] восходит естественно ожидаемый и непременно соблюдаемый обычай предварять любое научное «исследование» определением его предмета и способа его рассмотрения. Однако не всегда это удается сделать настолько удовлетворительно, чтобы уже из названия работы стало ясно, «о чем исследование». В научной практике есть темы, формулировка существа которых оказывается сложной, поскольку очень непросто вычленить ядро возможной проблематики, тот изначальный феномен, который и порождает данную тему. К их числу как раз и можно отнести тему «Гегель и Восток».

И вот почему. Установка на ожидаемую читателем и, казалось бы, саму собой разумеющуюся реконструкцию лишь тех воззрений Гегеля, которые имеют отношение исключительно к Востоку (что при взгляде со стороны и должно составить предмет исследования), при ближайшем рассмотрении оказывается ущербной. Ясно, что подобного рода, т.е. ограниченная лишь восточными «сюжетами», реконструкция вообще невозможна: она должна была бы быть предварена некоторыми рассуждениями о степени соотнесенности интересующих нас текстов со всем корпусом трудов мыслителя. Но в случае с Гегелем эта обычная, совершенно необходимая и чаще всего не столь принципиальная, а потому вроде бы рутинная процедура подключения некоторых суждений того или иного философа к основному потоку уже вполне определенных и всеопределяющих суждений сама оказывается особого рода вопросом.

Дело здесь в том, что хронологически пик интереса Гегеля к Востоку явственно обнаружился в период подготовки лекций по философии истории (с 1822 г.), когда уже были опубликованы «Наука логики» и «Философия права», т.е. сформулирована общеполитическая позиция. Тем самым может сложиться пред-

ставление, что его интерес к Востоку вызван соображениями лишь прикладного характера — как к некоему любопытному эмпирическому материалу, который просто иллюстрирует выработанные прежде и независимо от него идеи относительно всемирной истории. Столь прямой и уже потому кажущийся единственно верным ход мысли априори определяет как бы незаконность или в лучшем случае периферийность темы «Гегель и Восток»; он, собственно, и лежит в основании распространенных суждений о «Гегеле-евроцентристе» (если даже исключить идеологический подтекст).

Возможен, однако, и другой подход, предполагающий специальный историкофилософский анализ всего написанного и сказанного Гегелем в связи с Востоком. При этом анализ, опирающийся на убеждение в особом рода целостности гегелевских воззрений на мир, человека, общество и историю, взятых в их взаимосвязанности — целостности, в выработке основоположений которой существенную роль сыграли и размышления по поводу восточного материала. Этим вторым подходом и инициировано содержание предложенной вниманию читателей книги.

Соответственно в ней текстуально доказывается, что в сферу исследовательских интересов Гегеля Восток вошел изначально, с самых ранних этапов творческого пути. Но (и это следует подчеркнуть) столь же изначален был тот особый угол зрения, который обусловил сам интерес к Востоку как значимой части всемирной истории, в свою очередь понимаемой как процесс становления человеческого самосознания, как эволюция сознания в ходе созидания мира культуры. И притом (это существенно важно) и в его, мира культуры, внешнем выражении (формы «государственного правления», системы законности, формы религиозности, наука, формы материальной практики, «контакты» — степень открытости внешнему миру и т.д., т.е. некоторая всеобщая объективность, «объективный дух», в чем и с помощью чего реализуется человеческий разум), и во внутреннем измерении культуры (концепция *Bildung* — «мир образования» как имманентная работа человеческой самости по самосозиданию, формированию себя в качестве личности и гражданина, как культивирование способности конструктивного восприятия всякого опыта, и прежде всего социального, как «открытость сознания» и т.д.). Иными словами, восточный материал интересовал Гегеля — философа истории, основоположения которой вырабатывались им под углом зрения философии культуры.

Таким образом, тема «Гегель и Восток» оказывается необходимым компонентом в разработке более объемной темы философии всемирной. Объединяющий обе темы существенный аспект анализа получил отражение в конкретизирующих название данной работы словах «принципы подхода». Они, эти принципы подхода к культурно-историческому материалу и составляют тот

изначальный феномен, который одновременно и порождает, и формирует пространство темы «Гегель и Восток».

Что касается самих принципов, то ничего сверхоригинального по сравнению со своими предшественниками Гегель не предлагает: речь идет все о тех же понятиях «свобода» и «разум», ставших на рубеже XVIII и XIX вв. общим местом новоевропейской философии. Однако, введя понятие «становление» во всем его объеме, связав его с энергийным аспектом мышления, разума, Бога — иными обозначениями свободы, подключив к проблемному контексту общеевропейской истории и сделав особый упор на развитии правосознания на уровне и личности, и государства, Гегель наполнил содержанием собственно философское рассмотрение истории, следуя в этом идеям Монтескье и Канта (о чем прямо и заявлял). В чем Гегель был истинно оригинален, так это в формировании проблемного поля будущей области знания — социальной психологии. Речь идет о соотношении им содержания взаимозависимых понятий «нравственность» и «народный дух», т.е. о систематическом рассмотрении феномена массового сознания — его первооснования (связанность форм религиозного сознания и форм государственности) и тех факторов, которые иницируют модификации и развитие массового сознания (с различием чисто количественного «формального развития» и развития качественного, т.е. на лично-персональном уровне, лишь со становлением которого связывается понятие «прогресс»). Рассмотрению комплекса этих вопросов посвящены первая глава и первый раздел главы второй.

Что касается собственно восточного материала, то в работе особое внимание уделено следующим моментам:

1) осмыслению содержания понятия «восточный» — с акцентом на стабильность гегелевского подхода к этому материалу на протяжении всего творческого пути;

2) установлению в гегелевском анализе восточного материала двух уровней: макроуровня как контекста развертывания всемирной истории и микроуровня как становящейся ментальной целокупности внутри каждой отдельной культурной целостности, каковыми являются культурные миры Китая, Индии, Передней Азии и Египта; при этом выделяется приоритетность для самого Гегеля макроуровня, интересам которого служит концепция «философии всемирной истории»;

3) вычленению существенных для современности вопросов, которые иницируются гегелевским анализом восточного материала, но которые и сейчас остаются, думается, неразрешенными, открытыми. Прежде всего это вопрос о признаваемом Гегелем динамичным характере религиозной догматики: религия, по его убеждению, в принципе может и должна развиваться, т.е. в самой сердцевине своей, в догматике, становиться свободной; между тем исторический опыт всех форм религиозности, кроме христианства, свидетельствует о противоположном: истинная

Реформация, в отличие от обычного реформаторства, открывшая возможность становления светской проблематики прав-свобод и сугубо личной ответственности, осталась единичным актом в истории религий. Специально восточный материал в его гегелевском истолковании составляет содержание второй главы, отдельные аспекты рассматриваются на протяжении всей работы.

Целевым ориентиром исследования, определяющей интуицией автора при осмыслении вышеозначенных проблем является представление о гегелевской философии как о подлинно классическом феномене — ведущей ее интенцией было стремление к синтезу, целостности и тенденции баланса. По отношению к философии истории интенция синтеза, объединения внешне следует общепросветительской идее единства мира на основе убеждения во всеобщей сущности человека как представителя одного рода сущего. Однако в отличие от большинства просветительских концепций Гегель провел объединение многообразного и осознаваемого им специфичным материала под знаком определенной динамики. Предметом гегелевской философии истории является становящийся человеческий дух в его модифицирующейся эволюции — на уровне «субъективного духа» (все, касающееся сознания человека) и на уровне «объективного духа» (формы государственности, системы законности и т.д.) в их взаимосвязанности. Многообразные формы культурно-исторического бытия человечества — этапы становления этого всеобщего духа. И лишь в соотношении с этим всеобщим, этой метафизической целостностью возможно собственно философское, а не этнографическое истолкование многообразного «особенного», в том числе «восточного государства». Гегелевская философия истории была в свое время (антитеза романтической индомании) и остается сейчас наиболее принципиальной альтернативой культуррелятивизму.

* * *

Работа «Гегель и Восток. Принципы подхода» адресована широким кругам читателей. Это обстоятельство предполагает большой текстовый материал и специальные предварительные разъяснения. Последнему, по мнению автора, может способствовать следующий ниже библиографический обзор. Что касается восточного материала, то к анализу привлечены все известные соответствующие тексты — от гимназических записей-размышлений до статей относительно «Бхагавадгиты» 1827 г. (полный перевод последних дан в приложении).

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОБЗОР

«Исследовать... нужно исходя не только из выводов и предпосылок [нашего] определения, но также из того, что об этом говорят» [21, 4, 65], — завещал нам Аристотель, формируя корпус научного знания и указывая на необходимость в нем того, что нынче называют библиографическим обзором. Что же «говорят» о Гегеле вообще и в связи с Востоком в частности? В качестве довода в пользу знания различных суждений для целей исследования Аристотель выдвигает следующее: «Ведь все, что есть, согласуется с истиной, а между ложью и истиной очень скоро обнаруживается несогласие» [21, 4, 65--66]. Увы, аристотелевский довод, впечатляющий нас первозданной простотой и спокойной уверенностью в существовании очевидной истины, не имеет никакого отношения к тому, что «говорят» о Гегеле. «Истина» применительно к творчеству этого мыслителя у каждого своя. Это в общем-то, казалось бы, вполне нормальное явление — ведь именно в критике, в пристальном внимании к «слабым» моментам предшественников и желании утвердить нечто новое, что и представляется «истинным» каждому исследователю, полагающему себя мыслителем по меньшей мере равным ушедшим, развивается философия. Но в случае с Гегелем поражает уж слишком большая разногласица, даже если принять во внимание, что и сам он прошел отнюдь не благобно-спокойный путь творческих исканий и менее всего причастен к отчетливо ясному, бесстрастному и беспроblemному историзму.

Думается, дело здесь в самом характере интересовавших Гегеля сложных, глубинных, фундаментальных, всегда открытых к размышлению и всегда актуальных проблем — суть истории, взаимоотношения личности и государства, характер государственного устройства, эволюция и революция, международная политика, религия и нравственность, религия и философия, а также проблема самой природы философского знания, его теоретичности (постоянное, как выясняется, оспаривание правомерно-

сти этого неотъемлемо присущего философии теоретизма в пользу «практической философии»).

Литература о Гегеле огромна, и ни в коей мере в задачи данного исследования не может входить даже относительно полный ее обзор. Общее же представление об истории и современном состоянии гегелеведения в той области, что вызывает обычно наибольший интерес и острейшие мировоззренческие, по сути, споры — личность и государство, может дать работа Х.Оттманна «Индивидуум и общество у Гегеля» (точнее, общность вообще — *Gemeinschaft*), первый том которой под названием «Гегель в зеркале интерпретации» [105] являет нам превосходное по полноте информации и основательности интерпретации исследование.

Будучи собраны воедино, различные суждения и оценки гегелевских воззрений поражают и в самом деле «драматургией школ» [105, с. 338] — так они напряжены, так вовлечены во взаимную полемику и так, иногда до трагикомических печатных эксцессов, пристрастны в попытках самоутверждения перед лицом всех иных «школ» и даже всего человечества. По мнению Х.Оттманна, почти все они «односторонни, исторически (в историческом плане) искажены и несправедливы» [105, с. 1]. В целом же, как он считает, ситуация, когда «догмы одного лагеря» ослепляют и как бы парализуют исследовательскую мысль «другой стороны», когда бесконечно и вследствие «взаимозависимой догматизации» в итоге «бесплодно» ведутся ожесточенные полемике «друзей Гегеля» и «врагов Гегеля», должна быть наконец преодолена.

Рассмотрев по определенной классификации огромное множество разного рода трудов, начиная с момента возникновения в 30-е годы прошлого столетия «легенд о Гегеле», представляющих собой «путаницу» сперва теологических, а затем политических и теолого-политических «спорных вопросов», приведших уже первых гегельянцев к непреодолимому расколу, Х.Оттманн приходит к выводу, что именно взаимная пристрастность пишущих о Гегеле мешает им видеть, что он в принципе не может быть актером ни одной из ролей, предуготовленных ему традициями соперничающих школ: все они «слишком малы» для этого мыслителя, и нет никакой, так сказать, формулы Гегеля [105, с. 338], чтобы парой фраз открыть некую «тайну гегелевской философии». Нет — потому, что становление самого Гегеля-философа являет картину настолько сложную по исходным импульсам и многослойную по попыткам «центрирования» его мысли, все более углублявшейся в каждой новой сфере интересов в свое первооснование (историзм, связующий «расколотый» по всем параметрам мир на путях объединения за счет особо понимаемой сферы духовного), что «только ленивый» не попытается самоутвердиться за счет редукции и абсолютизации какого-то уже преодоленного самим Гегелем этапа на нередко противоречивом

пути формирования того, как полагает Х.Оттманн, исключительно трудного для понимания духовного мира мыслителя, каковой обнаруживается в работах и лекциях периода зрелости.

Сам Х.Оттманн считает, что гегелевская ведущая интенция — объединить в нечто целостное постоянно стремящиеся к «расколу», «раздвоению» многообразные составные мира — не получила удовлетворительного оформления. Однако «если Гегелю и не удалось крупные синтезы, то они все же указывают на те проблемы, которые передало нам неразрешенными после гегелевское время. Из гегелевских широких примирений сегодня можно научиться большему, чем из редукции его учеников, и уж много большему, чем из маленьких правд его критиков» [105, с. 393].

Все великое многообразие суждений о Гегеле Х.Оттманн разделил на три большие «группы» (хотя внутри каждой из них свои различия). Первая — «левая критика» [105, с. 15] — объединяет тех, кто отрицает гегелевскую систему в целом как «антииндивидуалистическую». Эта легенда возникла в «старом левом гегельянстве» (А.Руге, Л.Фейербах, К.Маркс и примыкающий к ним «либерал» Р.Гайм). Любопытна перекличка терминологии — «монологическая система», «непосредственная единичность» Людвига Фейербаха и «монологическое мышление», интерсубъективность с ее «непосредственностью» отношений у новейших «критических философов». Вообще же степени отрицания в этой «левой критике» разные — несравнимы, например, по определенным параметрам Г.Лукач, попытавшийся сделать «из молодого Гегеля молодого Маркса» [105, с. 37], и А.Кожев; особняком стоит Е.Блох, говоривший как раз о том, что Гегель поставил диагноз социальному утопизму как настроению и практике. В целом же «левая критика» характерна тем, что желала видеть в Гегеле нечто «эмансипирующее», но увидела, конечно, только то, что пожелал увидеть первоначально каждый «критик». Философия же Гегеля как таковая для этих критиков только инструмент для персонального «броска» в «самобытность» и «оригинальность».

Вторая группа имеет интересное обозначение — «правая аккламация» [105, с. 15]. Вообще аккламация — «одобрение или неодобрение собранием какого-либо предложения путем восклицаний, без подсчета голосов» (словарь). И под «правой аккламацией» в философском плане Х.Оттманн разумеет «сильнейшую степень приспособления к политике» [105, с. 124] гегелевской идеи «разумности действительности» теми, кто воспринимал последнюю как «высочайшее одобрение» Гегелем консерватизма властей, а позднее даже национал-социализма, и кто выносил суждения об этой «разумности» не просто в весьма поверхностном анализе, но всегда в полемике с «левой критикой», что и обусловило «аккламативный», «восклицающий» в праведном

гневке или торжествующей злорадности подход, выборку цитат, общий тон.

По мнению Х.Оттманна, исключительно сильная «аккламация» «правых гегельянцев» в период между войнами вызвала появление «корреспондирующей» по отношению именно к ней «либеральной» критики Гегеля. «...То, что правые гегельянцы радостно находили у Гегеля для целей своей политики и мировоззрения, в точности именно то же отбрасывали либеральные обвинители Гегеля» [105, с. 125], в конце концов «популярно и полемически» (К.Поппер), «идеолого-критически» и «научно-теоретически» (Е.Топич) уравнив Гитлера и Гегеля в ответственности за варварство национал-социализма (К.Кассирер объявил Гегеля одним из «отцов» мифа коллективизма XX в.). Эта либеральная критика, кстати, и наиболее популярна (Гегель — тоталитарист).

Как полагает Х.Оттманн, «либеральная критика» должна быть причислена к группе «правой аккламации», поскольку самостоятельного значения не имеет, часто зависима от расхожих суждений о Гегеле (например, легенды о «тезисе — антитезисе — синтезе» и противоречиях между понятиями у Гегеля, что в принципе разрушает аргументацию; все это, по мнению Х.Оттманна, упрощения и «*summa summarum* путаницы» [105, с. 210]). В целом же именно эта «правая аккламация» нанесла наиболее сильный урон репутации мыслителя в глазах общественного мнения (как, впрочем, и некоторые хорошо нам известные образчики «левой критики»).

Третью большую группу суждений о Гегеле Х.Оттманн объединил под названием «апология современного свободного правового государства» в духе традиционного для гегельянства центризма; основоположник этого направления — К.Розенкранц (1805—1879), «выразитель идей восточнопрусского либерализма» [105, с. 226]. Приверженцами данного уравнивающего крайности направления оказалось отнюдь не меньшее число исследователей и в Германии, и во Франции, и в «англосаксонских» странах (Ш.Авинери, Ч.Тейлор, В.Пельчинский). Различаются они между собой порой очень сильно — от сугубо светских и умеренно секуляристских толкований большинства до очевидного «теолого-политического» в духе «обновления теологии» толкования Гегеля в христианской «философии освобождения» М.Тейннисена в труде 1970 г. [105, с. 379]. Однако объединяет их желание подчеркнуть в Гегеле особое внимание к проблематике свободы и стремление к «примирению», согласию в обществе посредством права, что и составляет суть современного правового государства.

Х.Оттманн не возражает в принципе против интенций этого направления, полагая, что именно оно «в наибольшей степени достоверно» [105, с. 393], особенно в понимании самой гегелевской идеи государства, не соответствующей в конкретике ни

прусскому, ни современному классовому, ни тем более тоталитарному государству с его господством насилия. Однако он находит во многом наивными попытки прямой модернизации Гегеля (особенно в «англосаксонской реинтерпретации»), недостаточно учитывающей и особую «метафизическую тенденцию» его мысли, желавшей гораздо более широкого, чем только «примирение» в обществе, даже всеобъемлющего синтеза, который объединил бы все на свете — «уже свершившееся примирение и свободу, общественное освобождение и государство, старое естественное право и современного субъекта, революцию и реставрацию, будущее и настоящее, греческий логос и христианский разум, признание христианства и секуляризацию, классическую теорию и современную историю» [105, с. 393]. Иными словами, в «многоликом» Гегеле то «лицо», что обращено к современному правовому государству, являет собой хотя и сильную, но только «тенденцию». И все же именно эта тенденция, пусть и не совместившаяся вполне удовлетворительно с метафизической, сообщает всей классической идее синтеза, как она дана у Гегеля, черты современности и тем самым, в свою очередь, становится классической.

Работе Х.Оттманна уделено особое внимание потому, что она, во-первых, дает некоторое общее представление (и более мы не можем углубляться в современное мировое гегелеведение). Во-вторых, в конкретных социально-политических условиях нашего общества в ситуации перехода, когда все активнее распространяются настроения и нормы суждения на основе легкого журнально-публицистического образования (пусть даже высшего), кажется нелишним предостеречь относительно «аккламации», «восклицающего» подхода к творчеству Гегеля и подчеркнуть вторичность этой «аккламации» в наших публикациях (а они, кстати, все множатся, хотя в целом современное гегелеведение сейчас ближе к направлению центризма).

Пусть коротко, но в новейшем гегелеведении необходимо особо отметить большое двухтомное исследование В.Хёсле «Система Гегеля: идеализм субъективности и проблема интерсубъективности» [92]. Кроме впечатляющей основательности (она написана в форме подробного, притом в свете истории и забот современности, историографического комментирования каждого из утверждений Гегеля по ходу разворачивания составных системы) эта работа примечательна своей интенцией — не только констатировать и оценить сделанное Гегелем, но и дать перспективу исследования в духе абсолютного идеализма. Кажется, это что-то совсем новое: до сих пор создавались исследования именно творчества Гегеля (тотальная критика или все-таки нахождение ценного), однако не было замысла рассматривать умонастроение мыслителя и его систему в целях как бы усовершенствования или радикального переустройства системы именно в духе абсолютного идеализма. По мнению В.Хёсле, «гегелевская

система в своих основных замыслах, в решимости на абсолютный идеализм — убедительна, в своем осуществлении — неудовлетворительна»; «программа гегелевской философии сама по себе является вполне рациональной, но ее выполнение не состоялось из-за ошибочного определения отношений субъективности и интерсубъективности» [92, т. 2, с. 663].

«Величие гегелевской мысли» В.Хёсле видит в связанности двух блоков проблем, которые у предшественников и в послегегелевское время «находятся в изоляции»: 1) теоретически хорошо обоснованные воззрения предшественников в истории философии даны в комплексе и в самой непосредственной связи с «онтологическим оформлением разума и его определением как субъективности», что «можно считать основной мыслью Гегеля»; 2) «проблема историчности — третье значительнейшее достижение гегелевской философии», «открытие логики в истории» [92, т. 2, с. 664]; и предложено ее решение.

«Недостаток» гегелевской философии В.Хёсле видит в разрыве связей между логикой и «реальной философией», принципом и его реализацией. Причина — в непонимании Гегелем значения «рефлексивной интерсубъективности», «диалогической рациональности», одностороннем теоретизме, нежелании углубляться в суть насущных социальных вопросов. (В.Хёсле считает А.Чешковского «наиболее оригинальной головой в гегелевской школе», поскольку его философия истории «стала пытаться решать социальные вопросы», причем сугубо конкретные, и вообще В.Хёсле с одобрением относится к тому, что «философия начала пытаться оформить практику» [92, т. 2, с. 453].)

Путь построения современного варианта системы абсолютного идеализма В.Хёсле усматривает в нейтрализации указанных выше и многих других недостатков в результате новой интерпретации понятий «дух» и соответственно «логическая идея». Если у Гегеля дух — преодоление природы и природного, а логическая идея в содержательном плане есть путь идеи как возвращение в самое себя из своих объективаций, т.е. путь объяснения, описания на основе некоторых априорных принципов, то у Хёсле, что не очень понятно, «дух как таковой предполагает объективации». Надо полагать, рано или поздно замысел будет осуществлен. Заметим лишь, что он, говоря словами В.Хёсле, столь же «честолюбив и грандиозен», как в свое время гегелевский; станет ли его осуществление, в принципе невозможное без «метафизической тенденции», новой классикой, т.е. осуществляющей всеобъемлющую объединительную функцию, покажет время.

Наше отечественное гегелеведение — сложная и деликатная тема. Конечно, оно имеет свою специфику, обусловленную конкретной политико-идеологической ситуацией, что и определило в известной степени очевидные недостатки наших исследований (прежде всего — «аккламативное» отношение к проблеме

права, понятию свободы, вынужденное или нет, но следование Марксову их пониманию в свете идеи «превращенных форм», рассуждения о «буржуазности», классовости и т.д.). Однако и столь же очевидные достоинства нашего гегелеведения (глубокая проработка гносеологической проблематики — работы Э.В.Ильенкова и М.К.Мамардашвили) все же несут на себе отпечаток ненормальности ситуации. Сознательная, надо полагать, устремленность почти исключительно к анализу сложнейших проблем эпистемологии Гегеля, недоступных или даже не всегда интересных в своей изощренности для широкой общественности (и в еще большей степени для контролирующей ситуацию, что, думается, и принималось авторами во внимание), — этот, несомненно, специальный уклон в гносеологию в ущерб социальной проблематике невольно создал какой-то устрашающий образ мыслителя, то ли повелевающего странным «абсолютным духом», то ли подчиняющегося ему, но в любом случае в гордыне своей устранившегося от мира и всех его проблем, предварительно объявив о некоем «конце истории». Иначе говоря, вынужденная редукция в изучении гегелевского наследия обедняла и вполне реальные достижения.

И все же есть основания считать, что последние 10—15 лет на волне крепнущего направления «социологии познания» все более сбалансированным становилось восприятие и немецкой философии, включая ее предысторию (Реформация, ранние буржуазные революции, Просвещение¹). Естественно, более отчетливо проступило и стремление обратиться к творчеству Гегеля во всей органичной целостности его воззрений в целях уяснения его замыслов и ценностей и с опорой прежде всего на свои, самого исследователя, ценности и научные интересы, без ежестраничной оглядки на мнения основоположников. И эти шаги к обретению свободы рефлексии не могли не вывести исследовательскую мысль на новые уровни — от резкого расширения диапазона интересов до сознательного углубленного рассмотрения отдельных проблем.

С начала 80-х годов появился ряд содержательных работ. Особо следует отметить монографию М.А.Кисселя «Гегель и современный мир» [46]. Эта работа, плод более чем двадцатилетних размышлений над трудами Гегеля (а также вообще философии нового времени), — пожалуй, одна из наиболее цельных по замыслу в нашей литературе, богата мыслями и наблюдениями. Важнейшим тезисом, выдвигаемым автором, является признание Гегеля основоположником «нового методологического подхода к изучению объектов иного рода, нежели механические агрегаты», а именно подхода «социально-исторического, культурологического» [46, с. 104]. Для М.А.Кисселя важно было само вычленение в гегелевском наследии тех идей, которые объективно оказались актуальными в последующем. Это идея системы — «вторая обновляющая идея, которая впервые в истории филосо-

фии и науки выдвигается им (Гегелем) на первый план» [46, с. 97], и идея «организмичного» стиля мышления, в мировоззренческом плане сменяющего механистический; выделены и иные.

Между тем все они могут быть представлены и как реализация ведущей, главной для Гегеля идеи — выявление на материале истории человечества (в широком смысле, от истории как таковой до истории мышления, его форм — философии религии, эстетики, истории философии) и представление в концептуальном виде значимости его духовной жизни как первоосновы самого существования человеческого рода, имеющего свою, несводимую к чисто природным основаниям историю, которая становится человеческой историей и историей человечества только в процессе формирования культурных институтов, процессе образования, формирования (*Bildung*), «окультуривания» человека и общества и которая, будучи чрезвычайно разнообразной во внешнем проявлении (формах) в веках и регионах, поддается научному рассмотрению лишь в системе; она и должна отразить взаимозависимость всех составных человеческого бытия.

Названная идея Гегеля и есть то, что объединяет, казалось бы, столь многообразное по темам, формам, жанрам и даже стилю его наследие, включая переписку и гимназические работы. А также то, что в различных, порой прямо противоположных модификациях воспроизводилось во всей последующей мысли — без ссылки на Гегеля, но зато, пусть и бессознательно, всегда в русле именно культурологического подхода (кажется, и «первый позитивизм», хотя и отверг гегелевский подход, все же позаимствовал саму идею объединения различного материала под знаком определенной динамики). В работе М.А.Кисселя этот момент, т.е. возможность рассмотрения философии Гегеля через центральную системосозидающую идею становления культурного потенциала человечества, специально не выделяется. Но многое, начиная с самой дифференциации материала по «идеям», способствует его уяснению.

Вообще же работ, специально вычленяющих проблематику культуры как ведущую для Гегеля, немного. Таковой можно считать очень интересную статью А.Н.Ерыгина «Значение „Феноменологии духа“ для постановки проблемы социальной природы познания» [38]. Автор выявляет главное в гегелевском замысле этого первого крупного его произведения — дать «интерпретацию „духовного“ как надындивидуального, формирующегося в длительном процессе развития», для чего, по мнению автора, Гегель и вырабатывает особую «концептуальную позицию». Суть ее в том, что Гегель своеобразной терминологией («неорганическая природа» индивида, «всеобщий дух» — будущий «абсолютный дух») выделяет культуру как одновременно и инициатора, и саму сферу проявления человеческой сущности, равной разуму, как условие этого проявления и единственный

путь для индивида в его становлении в качестве «духовного существа» (при том что формы проявления могут быть различные); Гегель «подвергает анализу реальное явление социальной действительности — феномен „образование“, понятый в широком смысле как приобщение к культуре» [38, с. 183—184].

А.Н.Ерыгин считает, что уже в «Феноменологии духа» достаточно отчетливо продемонстрирована заинтересованность в проблематике «общественного бытия», «способах организации в общественное целое» (хотя надо учитывать своеобразие терминологии, для современного сознания не вполне понятное, вследствие чего оно вынуждено различать как бы открытый текст и «подтекст»).

Очень важную роль в современном раскрытии смысла и особенностей гегелевского понимания культуры, феномена именно Bildung-культуры, на мой взгляд, должны сыграть работы молодого гегелеведа М.Ф.Быковой. Ее монография «Гегелевское понимание мышления» [26] демонстрирует именно современное проникновение в само существо гегелевского видения проблематики мышления, разума, духа. Она предельно далека не только от какой-либо «аккламации», но и от просто обычного (на первых порах, пожалуй, и необходимого) описания, грамотного воспроизведения этого круга проблем. Современное гегелеведение, насколько можно судить, следует по пути углубленного текстологического анализа в целях уяснения самого смысла гегелевского логицизма в его конкретном выражении.

А это предполагает именно конкретизацию смысла формообразований мысли и тем самым способствует выявлению, во-первых, существенности факта многосторонности проблематики мышления в ее гегелевском истолковании (самое очевидное проявление этой многосторонности — наличие нескольких уровней обнаружения мысли, разума), во-вторых же, и это главное, очевидным становится факт придания Гегелем феномену мышления функции культуросозидающей деятельности на всех уровнях (начиная с субъекта в семье, общине, государстве и завершая миром как целым — все и всех объединяет именно разум, мышление, культура как процесс, деятельность). Иными словами, мышление, разум — не просто инструмент, использованный Гегелем для построения логики, не «основной аргумент» «гегелевского логицизма», не нечто лишь «прикладное» [26, с. 77]; Гегель интересовало мышление само по себе как особый феномен, созидающий культуру — сферу бытия человеческого рода. Эту очень трудно изложенную тему и пытается всесторонне высветить, показать ее особую значимость для верного нашего истолкования гегелевских воззрений М.Ф.Быкова: «Гегель понял, что мышление... представляет собой основной способ исторического развития, главное средство формирования культуры» [26, с. 95] (см. также [27, с. 117—127]).

Конечно, монография в целом по своей проблематике гораздо шире отмеченного здесь одного, хотя и важнейшего аспекта в тематике мышления. Вообще она — явное достижение нашего гегелеведения. Отметим и внятность изложения, особо необходимую при обращении к Гегелю (т.е. монография доступна и для неспециалиста-гегелеведа).

В этом отношении — доступности гегелевского наследия для широких кругов читателей, а следовательно, в исполнении познавательной функции философии вообще в ее бытии в обществе (каковой она и была на протяжении веков) — особую роль выполняют труды Н.В.Мотрошиловой. Подобное утверждение, быть может, покажется странным — ведь, казалось бы, все пишущие преследуют цель, так сказать, просветить нас. Но далеко не всем удается (некоторые, напротив, неразмышляющей, навязчивой и в общем глупой дидактикой могут лишь внушить глубокую неприязнь к философии вообще, а уж к Гегелю особенно).

Удача в «истинном просвещении», конечно, во многом связана с глубиной проникновения в смысл исследуемых явлений, соответственно с адекватностью понимания замыслов творцов философского знания и форм осуществления этих замыслов. Но также и с особым рода умением «дисциплинировать» собственную мысль, логически точно выстроить цепь суждений и умозаключений и «аккуратно», в смысле соотношения исторического и собственно философских планов, связать с современностью.

Конкретно «ценность» выражается в том, что Н.В.Мотрошилова вводит нас в лабораторию мысли Гегеля, последовательно, шаг за шагом прослеживая ее становление, и тем самым подводит к адекватному пониманию первооснований принципов гегелевского видения мира, неотделимых от историзма и системности в их сложной взаимообусловленности. Этому посвящена монография «Путь Гегеля к „Науке логики“». В этой превосходной по документированности, уровню теоретико-методологического осмысления, глубине проникновения в «личностный мир самого мыслителя» [58, с. 10] книге утверждается во многом новый для нашего гегелеведения уровень исследования, необходимая и плодотворная связь с мировым гегелеведением. Благодаря действительно просветительской деятельности Н.В.Мотрошиловой мы узнали и об «одной из отличительных особенностей гегелеведения 60—70-х годов» [59, с. 81], а именно что начиная с середины 60-х годов изданием уже известных, но уточненных и публикацией дотоле неизвестных текстов совершенно преобразилась текстологическая основа изучения Гегеля. И настолько, как считает Н.В.Мотрошилова, что «философ, чье представление о гегелевской философии не выходит за рамки текстов, еще в 50-х — начале 60-х годов признанных необходимыми и достаточными, сегодня вряд ли смог бы при-

нимать профессиональное участие в дискуссиях гегелеведов» [59, с. 81].

Суть этого преобразования станет яснее, если мы обратимся к книге И.А.Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» [41], которая до сих пор некоторыми исследователями рассматривается как лучший на русском языке труд о Гегеле [42, с. 71]. Это действительно прекрасное во многих отношениях произведение (прежде всего подтверждаемость каждого слова автора текстом Гегеля и всесторонность в предметном плане, то, что называют фундаментальностью), плод труда взыскательного, вдумчивого исследователя, аккуратнейшего документалиста, тем не менее нынче приходится признать устаревшим. И вот по какой причине: по мнению И.А.Ильина, «метафизический опыт и замысел Гегеля выросли в этико-религиозных исследованиях» [41, с. 297]. Эта исходная установка возникла у И.А.Ильина на основе изучения новейшего в те времена издания текстов ранних произведений Гегеля под вполне определенным названием «Теологические юношеские произведения Гегеля» [13]. Дальнейшую работу Гегеля И.А.Ильин представляет как углубление этого опыта и этого замысла; исторические интересы и устремления философа не были приняты всерьез.

Суть преобразования текстологической основы в исследовании Гегеля как раз и заключается в решительном утверждении и ранее признаваемого, но именно всеобъемлющего историзма в качестве определяющего принципа его философии. В соотношении с формулировкой И.А.Ильина исходный тезис современного гегелеведения прозвучал бы так: метафизический опыт и замысел Гегеля выросли не только и не столько на почве этико-религиозных исканий, сколько на почве светских истористских размышлений о прошлом и настоящем, которые уже тогда, в юношеские годы, продолжая опыт отроческих познавательных (культурологических) пристрастий и воспринимая быстро сменяющиеся события современности, начали складываться в систему.

В работах Н.В.Мотрошиловой этот тезис доказывается всесторонне — впервые в нашей литературе уделено особое внимание становлению гегелевских историзма и системности в их связи, ранним этапам творческой деятельности [58]. Специальное же обращение к трансформации текстологической основы в деле изучения Гегеля дало нам не только знание существенных явлений в их прямой фактичности (само указание на изменение этой основы), но и демонстрацию на конкретном примере значимости новых текстов для интерпретации, разрушения сложившихся стереотипов относительно очень важных для понимания Гегеля понятий «разумное» и «действительное».

Дело в том, что в 1983 г. были опубликованы новые записи лекций Гегеля по философии права курса 1819/20 г. [12] (у нас частично воспроизведены в приложении к новому изданию

«Философии права» [8, с. 379—483]). И если в давно известном гегелевском предисловии формулировка так называемого «двойного принципа», устанавливающего диалектическую связь «разумного» и «действительного», звучит следующим образом: «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно», то в этом найденном тексте лекций дана уже иная формулировка: «Что разумно, станет действительным, и что действительно, станет разумным» [59, с. 87]. Иными словами, в формулировке этой записи подчеркнут момент становления, развития, в то время как известная формулировка допускала иное толкование — констатацию установившегося и *остановившегося* (на этом, собственно, и строились различного рода «аккламации»).

Н.В.Мотрошилова подробно рассматривает фундаментальные теоретические принципы философии права как части гегелевской философии в целом, понятия «разумное» и «действительное», их связь и взаимодействие в общеправовой теории и конкретизацию в философии права, исходя из анализа понятия «разум» и в соотношении с понятиями «дух» и «логическая идея». Это лучший в нашей литературе своего рода эскиз, схематичное воспроизведение философии Гегеля в целом. Применительно же к философии права очень интересно представлен ход мысли Гегеля, ее центрирование на идее органично присущего государству структурного основания в виде законности, возможности и необходимости развития государственно-правовой сферы, т.е. законотворческой деятельности в соответствии с «разумностью». Обе указанные формулировки, в сущности, говорят об одном, они взаимодополняемы.

Статья интересна и тем, что в ней в 1984 г. впервые за многие годы акцентирован вопрос о гегелевской критике истоков утопического сознания: «До наших дней сохраняет актуальность страстная борьба Гегеля против философствования, которое нравственный мир, государство „представляет случаю и произволу“, против тех, кто хочет осмыслить правовые вопросы „с помощью благочестия и Библии“, против „поверхностного морализаторства, красноречия“, когда речь идет о государстве, его основах, против „философии, говорящей лишь о должном“, презрев „то, что есть“, „действительное“» [59, с. 90].

В этой статье нет речи специально о разуме и праве (как явленности этого «разумного» в «наличном, действительном») в аспекте культурологического анализа. Однако выделено главное для такого угла зрения: «разумное» есть сущностное, всеобщее, нечто инвариантное по структуре (приведены слова Гегеля: «Вся задача состоит в том, чтобы в видимости временного и преходящего познать имманентное, субстанцию, присутствующее в ней вечное» [7]). Философия обязана видеть это «разумное» и понимать его развивающуюся суть. Для человеческого рода, всегда живущего в определенных сообществах, это «разумное» вопло-

щено в государственнс-правовой сфере — «всеобщем» для любого социума. Однако «разум» этот, идея государства развиваются, и есть своя логика развития в сфере государственно-правовой. Соответственно Гегель говорит о «науке права» как «части философии», которая «поэтому должна развить идею, представляющую собой разум предмета, из понятия (т.е. законности) или, что то же самое, наблюдать собственное имманентное развитие самого предмета» [7]. Предмет философии для Гегеля — разум (идея, дух и т.д.) — укоренен в действительности, в «наличном», философия должна постичь суть этой действительности, «всеобщее», «разум».

Специально же проблематике философии как постижению всеобщего в вещах, явлениях и в аспекте культурологии Н.В.Мотрошилова уделяет внимание в монографии «Социально-исторические корни немецкой классической философии» [60]. Здесь в развернутом виде дана истинно философская и даже спекулятивная в гегелевском смысле постановка вопроса о философии как науке о всеобщем. В ней делается попытка уяснить суть постоянных уличений философии в некоей оторванности от жизни, а именно непонимание или нежелание признать нечто основополагающее и конструктивное в том, что у нас неодобременно называют «абстрактностью», «идеализмом» и что в действительности есть родовая черта философии как формы духовной деятельности (всеобщность анализа).

Если игнорировать ближайшую причину подобного негативизма (она в общем-то понятна), то и в самом деле, только специальное рассмотрение феномена социальности в его динамике позволяет уяснить механизм его формообразующего влияния на рождение и бытие философии как особой формы человеческой деятельности («механизм связи философии и исторического развития общества» [60, с. 13]). Со времен древности именно философия выступала интеллектуальным кристаллизатором социальности, как бы «собирая» воедино все наработанное культурой, цивилизацией и вычлняя из сплава единичного, особенного и всеобщего, каковым является жизнь любого социума, именно всеобщее в его «чистом виде». В интенсивной работе над ним, «в изучении его, выработке специальных теорий и методов деятельности, направленной на получение, „обработку“ всеобщего, — словом, на овладение им» [60, с. 12], формируется как бы сам «телос» философии, ее инструментарий, конечно неразрывно связанный с ее же «логосом» — всесторонне осмысляемыми задачами и функциями философии. Последние же, будучи ответом на общецивилизационные потребности любого социума (прежде всего уяснение всеобщих парадигм человеческой деятельности, всегда выступающей в разделенном виде и требующей особых усилий в представлении также всегда присутствующего интегративного компонента), составляют всеобщее в его наиболее «чистом виде».

Это всеобщее обычно рассматривают в статике как некую логико-гносеологическую абстракцию, вследствие чего не просто утрачивается осознание связи философии и порождающего ее социума в их истории, но и уходит из поля зрения значимость самого всеобщего как наиболее специфической черты, меты философского мышления. Отсюда и многие несообразности в понимании великих мыслителей, в частности Гегеля.

Эти и другие соображения теоретико-методологического плана побудили Н.В.Мотрошилову предпринять «историко-динамическое исследование» [60, с. 13] проблемы всеобщего на материале немецкой классической философии.

«Проблемой всех проблем» названа в работе проблема «трудного становления Человека Цивилизации» [60, с. 192]. Этой краткой формулой, в которой важны и каждое слово, и их нерасторжимая связь, автор, на мой взгляд, выразил саму суть, само содержание «классичности» немецкой классической философии, убежденность в гуманистическом смысле истории как культуры. Искомое целостное представление о философии Гегеля (как выражении и наиболее близкой ему лично, и с наибольшей степенью полноты охватывающей мир гегелевских произведений идеи) я нахожу именно в этой формуле, соответственно перенося ее в центр рассмотрения темы «Гегель и Восток». Конечно, как отмечено выше, в этой формуле значимо все, но два слова в ней как бы концентрируют содержание гегелевского отношения к Востоку — «становление» и «цивилизация» (в тексте работы Н.В.Мотрошиловой понятия «цивилизация», «культура» и означающее процесс «окультуривания» человека понятие «Bildung-культура» — образование в смысле процесс — употребляются как равнозначные²). Ядро проблематики темы «Гегель и Восток», таким образом, составляет, думается, обсуждение вопроса о культуре как процессе, т.е. правомерности и истинности гегелевской его постановки.

В связи с нашим гегелеведением необходимо отметить появление первой специальной работы, посвященной гегелевскому пониманию истории, — монографии А.М.Каримского «Философия истории Гегеля» [45]. Это ценная работа, в какой-то степени аккумулировавшая достижения мирового гегелеведения. В особенности важна и интересна фактология, касающаяся самого текста произведения — разночтения изданий, коих всего четыре, вообще проблема аутентичности. Можно посетовать вместе с автором, что отечественный «читатель не располагает критическим изданием „Философии истории“, отражающим поиски и важнейшие результаты гегелеведения в этой области» [45, с. 28—29].

А.М.Каримский обращает наше внимание на то обстоятельство, что Гегель, собственно, не писал специального труда под названием «Философия истории» (подобного «Философии права»). Его перу принадлежит только «Введение», да и то неокон-

ченное (два варианта). Все остальное — лишь записи лекций; их структура, непосредственные «сюжеты» и объемы этих «сюжетов» менялись в те семестры, когда Гегель объявлял о чтении данного курса. В целом же, считает А.М.Каримский, «следует согласиться с общим мнением гегелеведов, что речь идет о разных вариантах философии истории Гегеля, каждый из которых отражает достаточно зрелую, но незавершенную концепцию и в которых с некоторыми видоизменениями вводится один и тот же предмет при неизменной методологии и исследовательской задаче» [45, с. 97].

К сожалению, то, что касается восточного материала лекций, А.М.Каримский не решился рассматривать в свете гегелевской формулы истории как «прогресса в понятии свободы» (впрочем, поскольку работа в целом написана в марксистском ключе, т.е. отрицается объективный характер «духа», «разума», «свободы», постольку формула эта, конечно упоминаемая, не является тем не менее значимой для концептуального рассмотрения истории; возможно, автор и в самом деле разделяет убеждения К.Маркса и Ф.Энгельса, которые «идею подлинной всемирной истории связали с коммунизмом» [45, с. 97]).

А.М.Каримский вообще не придает значения восточному материалу в гегелевских лекциях по философии истории, полагая, что и сам Гегель относился к Востоку как к «своеобразной философской экзотике» [45, с. 163]. Это замечание вызвано характером «описания восточного мира» у Гегеля — в нем, по мнению автора, «велика доля мифологического элемента» [45, с. 163], т.е. Гегель как бы только «описывал» Восток, источники — якобы «мифологичны». Судя по всему, в задачи А.М.Каримского просто не входило сколько-нибудь углубленное рассмотрение особенностей отношения Гегеля к Востоку как исторической реальности в свете общеполитических принципов, его «философской всемирной истории».

Пресловутый вопрос об «евроцентризме» Гегеля А.М.Каримский совершенно справедливо относит к сфере идеологии. По его мысли, основания для каких-либо суждений в подобной плоскости Гегель может дать только в области «географической темы». Приводя чужое мнение о «гегелевском» якобы «тенденциозном зауживании географических границ всемирной истории», «абсолютизации европейского духа, который должен интернационализироваться и стать доминирующей силой в мировом масштабе», и, по видимости, соглашаясь с ним, А.М.Каримский все же добавляет: «Правда, позиция Гегеля не столь идеологична, сколь академична» [45, с. 163]. Рассуждений о гегелевском понимании «человеческой сущности» как онтологически способной к развитию познавательных способностей, этапах этого развития, принципах подхода к источникам (особый интерес Гегеля к правовой проблематике), о «разуме», «духе» и т.д. — всего этого применительно к Востоку в конкретизации идеи государства и нрав-

ственности нет. Создается впечатление, что А.М.Каримский хотел как можно скорее от всего этого отвлечься, не объясняя сути и содержания «академизма» Гегеля. Тем не менее важно отметить само разведение идеологии и науки.

С термином «европоцентризм» (или «евроцентризм») мы вступаем в пространство того, «что говорят» о Гегеле в связи с Востоком. И обнаруживаем интересную вещь: в работах, прямо и непосредственно обращенных к теме, работах специальных³, с наличием гегелевских суждений, именно этого термина нет. Они различаются, конечно, во многих отношениях, выделяют «слабости», «недостатки» в гегелевском подходе к восточному материалу, но рассмотрение идет в русле собственно науки, как бы исключаящем термин «евроцентризм». Отсутствует он, кстати, и в философских и социологических словарях и энциклопедиях. Иными словами, серьезные, специальные исследования самим своим подходом разводят идеологию и науку.

И все же есть в содержании этого термина нечто, побуждающее самых разных исследователей на Востоке и Западе обращаться к подобного рода терминологии — здесь и специалисты-востоковеды, и философы, и историки, и просто гуманитарии, но и прямые идеологи, политики, журналисты; список работ, характерных подобного рода негативной настроенностью к Гегелю и затем вообще к Западу, велик (существует целое направление восточной мысли, специализирующееся на отвержении не только Гегеля, но и всего западного, — традиционализм и фундаментализм, структурно объединяющий все модификации «самобытности»). Специальное обсуждение этого феномена предпринял В.Хёсле, о котором шла речь выше и который в настоящее время является, видимо, одним из наиболее глубоких интерпретаторов философии Гегеля в контексте современности.

В статье, непосредственно посвященной вопросу понимания Гегелем индийской культуры, он счел необходимым обратиться к факту «почти единодушного отклонения» «гегелевской критики Индии» [91, с. 160]. Предварительно Хёсле воспроизвел ход мысли Гегеля вообще, при обращении к Индии в особенности акцентирующей «аисторичность» как особое и определяющее свойство подхода к миру (нет стремления к развитию) в индийской культуре, имеющей свои проявления: 1) на уровне ментальности («недостаток идеализма») [91, с. 150]⁴ в сфере синтеза, слабая упорядоченность эмпирии; 2) на уровне соотношения религии и права (отсутствие права, «дхарма не равна праву»); 3) на уровне нравственности и морали («формальность предписаний» и ограниченность «внутренней жизни» ритуалом, нерелексируемые «нравы», а не нравственность); 4) на уровне политики («только игра отношений силы», «нет понимания политики как реализации права» [91, с. 159], слабая государственность). Изложив «слишком жесткую схему» гегелевского членения мира с точки зрения пробуждения и продвижения

исторического видения мира с Востока на Запад, В.Хёсле очень кратко, но зато в резко концентрированном виде представил саму суть отвергаемого с позиции «евроцентризма». Но почему происходит отвержение?

Мы, считает В.Хёсле, обязаны поставить этот вопрос, если хотим «оставаться верными традиции критической проверки (традиции европейской!)» [91, с. 160]. И потому должны «исследовать, является ли „евроцентризм“ чем-то большим, нежели модным лозунговым выражением, отлично сумевшим воспринять именно идеологическую функцию ограждения (предохранения) определенного направления общественного мнения, но как раз потому не могущего претендовать на познавательную ценность» [91, с. 160]. Таким образом, В.Хёсле разделяет вопрос о евроцентризме на два как бы подвопроса: один, собственно, уже решен — идеологическая функция сохранения известного умонастроения к познанию не имеет отношения, второй — пока не раскрыт с точки зрения содержания, о нем речь впереди.

Тем не менее рассматривается и первый подвопрос. Что вызывает эту «идеологическую функцию ограждения»? Здесь два потока настроений. Со стороны Запада оно характеризуется так: «Неопределенное, редко на точном знании реального исторического развития покоящееся, но тем не менее очень распространенное чувство вины средних европейских интеллектуалов по отношению к явлению и процессу колонизации оказывается глубоко скрытой научно-социологической причиной того, что гегелевская рафинированная (предельно, до первооснований культурных структур очищенная, оголенная) позиция тотчас же покрывается предикатом евроцентризма и с ироническим смехом или раздражением, сердитым покачиванием головой становится несуществующей, отмененной» [91, с. 160].

По мнению В.Хёсле, «наиболее осмысленной реакцией» на подобное чувство вины должно быть осознание его природы и его преодоление. «Хотя всякое чувство вины справедливо» [91, с. 160], понятие справедливости должно быть отнесено ко всем, в том числе и к тем народам, которые были колонизированы. Кроме того, надо принять во внимание результаты контактов, возникших вследствие колонизации, включение целых континентов в историю. «Критика евроцентризма мотивируется желанием возместить, компенсировать несправедливость, которую европейцы причинили чужим культурам. Но на самом деле критик евроцентризма лишает себя возможности осудить образ действий европейцев по отношению к их колониям, ведь просто и скромно можно не сознавать (и не признавать), по какому праву тем, кто считает человеческие жертвы ацтеков (или сожжение вдов в Индии) в качестве принципиально не подвергаемых критике, присваивается право осуждать, находить недостатки в образе действий испанцев (на самом деле в высшей степени достойных порицания) по отношению к ацтекам, тем более что и

католическая Испания XVI в. для сегодняшних интеллектуалов представляет собой столь же чуждый мир, что и мезоамериканские культуры» [91, с. 180]. В.Хёсле отмечает, что «на простой путанице несправедливости и вины базируется широко распространенная точка зрения, что мы можем осуждать какую-либо культуру лишь тогда, когда в ней самой уже громко была провозглашена критика; так, стало как бы законным критиковать испанцев... поскольку уже Бартоломе де Лас Касас сделал это; осуждение же ацтеков оказывается невозможным, поскольку практика человеческих жертв у них не может рассматриваться и не рассматривается как вопрос. Эта точка зрения имеет следствием тот примечательный результат, что какая-либо культура стоит тем выше, чем меньше критических мыслителей она имеет в своих рядах» [91, с. 160].

Вообще же ставить вопрос о вине в философско-историческом плане очень сложно. И если Гегель совершенно очевидно воспринимает вопрос колонизации в целом положительно, связывая его с благотворностью «историчности» для мира, то ведь и мы не можем совершенно исключить «определенную истинность содержания» в этом движении истории и не спросить себя, «не принадлежит ли оно к тем многим подлинностям, которые, по видимому, нам трудно уложить в понятие» [91, с. 181].

Что касается стимулирующих «идеологическую функцию ограждения» настроений со стороны Востока, то это естественная реакция представителей культур, «которые, как индийская, не прошли через Просвещение» [91, с. 181], — они «чужды по существу» самокритичному настрою западной традиции, способствующему ее с момента рождения (софисты и Сократ, начало «моральной рефлексии»). «Лояльность и без всякой дальнейшей рефлексии по отношению к родовой (коренной) унаследованной культуре» [91, с. 166] есть позиция «консервативного поборника нерелективной нравственности, как она выступает во всякое кризисное время, чтобы полемизировать против разлагающей моральной рефлексии», а «аргументы» этой позиции — «всегда есть обоснование своей формы жизни, независимо от того, вызывают ли к Богу, авторитету отцов и т.д.» [91, с. 166, 182].

Вообще же «пропагандируемая всеми мыслимыми лагерями критика евроцентризма представляет собой один из энергичнейших вкладов в противопросвещение (*Gegenaufklärung*), которое всегда наступает там, где просвещение лишило себя обязывающего фундамента собственной критики» [91, с. 182]. Добавим от себя, что нынче, как следует из инвектив некоторых индийских и арабских авторов, в евроцентризме обвинена и наша страна (данные нашей периодики), т.е. критика евроцентризма — это именно нечто идеологическое, легко возникающее и питающееся настроением и мнением.

Как отмечалось, В.Хёсле разделяет вопрос о евроцентризме на два подвопроса. Первый связан с явлениями, описанными вы-

ше. Со вторым дело обстоит сложнее, поскольку критики евроцентризма находят аргументы, по видимости как бы вполне убедительные. В. Хёсле делит эти аргументы на три группы: 1) текстологическая основа воззрений Гегеля побуждала его к предвзятым мнениям; 2) хотя констатация Гегелем отдельных феноменов и верна, «однако его истолкование и на базе им же обоснованного принципа индийского народного духа является бессмысленным, нелепым и насильственным» [91, с. 182]; 3) «осуждается принципиально» сам факт, «что Гегель вообще судит; это оказывается не соответствующим правилам, так как оценки относительно культур принципиально невозможны» [91, с. 160].

«Что касается верности гегелевских утверждений в плане текстологии, то наконец твердо установлено, что Гегель имел в своем распоряжении опубликованные сведения об индийской культуре — ее социальной и политической жизни, искусстве, религии, философии... Можно совершенно определенно сказать, что ни один мыслитель с именем не обработал столько информации о Востоке, как Гегель. Это особенно очевидно в сопоставлении с его антиподом — Шопенгауэром... Особенно отличало Гегеля внимание к правовой литературе, и это чрезвычайно важно отметить: в то время как романтики сосредоточились на индийской поэзии и философии и как истинные профаны игнорировали правовые тексты, Гегель считал существеннейшей обязанностью историка и философа не оставлять без внимания изучение книг законов при анализе культуры. Поскольку он филологически корректно представил необычные и сейчас для нас определения — предписания Ману, это затруднительно квалифицировать как евроцентризм; напротив, это служит подтверждением лишь производящей большое впечатление не-селективности в общении с чуждой культурой.

Вследствие своего интереса к общественной жизни Гегель обращается не только к первоисточникам, но и к вторичным источникам, из которых он черпает самую разнообразную информацию, в частности, к сообщениям британских офицеров. Он питает к ним намного больше доверия, чем к индологическим трудам немецких философов, таких, как Шлегель и Гумбольдт. Это часто ставили ему в упрек, но у Гегеля были убедительные основания для своих предпочтений. Несмотря на пропагандистскую тенденцию некоторых британских информаторов, он здесь — и только здесь — получал информацию от лиц, которые знали страну не понаслышке (воочию); в противоположность романтической индомании гегелевские оговорки в пользу альтернативных вторичных источников справедливы» [91, с. 161].

В этом месте В.Хёсле дает большую сноску на труд В.Хальбфасса о селективности Шопенгауэра по отношению к индийской культуре, произвольности его «интеллектуальных конструкций» (например, соединение образов Будды и Экхарта)

и замечает: «Вообще недифференцированные сравнения индийских и европейских учений — настоящая болезнь „компаративной философии“, как это наблюдается и в трудах индийских ученых» [91, с. 161]. В качестве примера приводится комментированное издание «Бхагавадгиты» (Висбаден, 1983) со ссылкой на Библию, Плотина, Эмерсона. Каковы цели подобных сопоставлений? По мнению В.Хёсле, эта поверхностность создает иллюзию истинности и напоминает романтиков.

Наконец, сравнение Гумбольдта и Гегеля в истолковании «Бхагавадгиты» — в пользу Гегеля: «Несмотря на несоизмеримо большие индологические знания Гумбольдта, Гегель поступает объективнее — мы узнаем от него нечто более точное об основных моральных убеждениях этого народа, нежели от Гумбольдта, который, немедленно подчинив индийцев европейским моральным представлениям и западным философским категориям, намного больше уязвим для упрека в евроцентризме» [91, с. 174].

Свои доводы в пользу полноценности текстологической основы гегелевских воззрений и соображения о правомерности гегелевского подхода к восточному материалу В.Хёсле аргументирует данными указанных монографий.

«Что касается второго возможного упрека, то прежде всего следует признать справедливость стремлений объяснить многочисленные моменты культуры, исходя из одного главного понятия». Уже Вико и Монтескье «проницательно» устанавливали, что «культуры являются целостями, что их правовая сущность и их религия взаимосвязаны», и это наблюдение «едва ли можно отвергнуть». «Потому гегелевскую интенцию в принципе можно считать позитивной» [91, с. 162—163].

Однако «в частности» Гегель не всегда приемлем. В качестве бесспорно ценного следует отметить, что он «не просто критикует систему каст, он скорее показывает, как тесно она связана с религией». Но все-таки Гегель «переоценил», превысил «степень органичности» индийской культуры, как и любой иной культуры. По мнению В.Хёсле, это вообще «слабое место» Гегеля, его понимания культуры: он слишком тесно «пригоняет» ее элементы друг к другу. И потому обычные упреки в «закрытости» культур имеют некоторые основания, в особенности если это поверхностный взгляд со стороны, без обращения специального внимания на специфический «трансцендентальный» взгляд Гегеля на мир в его целостности.

По убеждению В.Хёсле, исследователь культуры должен иметь в виду, что «в каждой культуре... есть моменты действия, которые не прилаживаются без какого-то излома для принципа культуры и, с одной стороны, представляют исторически объяснимые реликты прежних форм, а с другой — уже превышают» сам принцип. И это есть, собственно, «основная мысль, которая истекает прямо из гегелевского истолкования истории как

диалектического процесса развертывания процесса противоречий» [91, с. 163—164] и которая у Гегеля убедительно реализуется на европейском материале. Применительно же к восточному миру Гегель показал процесс «развертывания» истории, имея в виду культуры Китая, Индии и Персии как целостности. Внутри же самих восточных культур становящуюся целостность, что и есть культура вообще, он представил недостаточно. В его понимании каждая из восточных культур достигла «лишь определенной стадии развития». И стадии еще очень недостаточной, чтобы можно было говорить о состоявшейся реализации человеческой сущности (свобода, разум). Гегель вообще принципиально философ истории как прошедшего: «он обращает внимание на актуально достигнутое» [92, с. 163—164]. Будущее же любой культуры, в том числе восточной, следует прочитывать из его всеобщей схемы становления человеческой сущности и истории.

Однако подобные тонкости «среднего интеллектуала» чаще всего не интересуют: он прямо берет цитаты и «впадает» в обличительные настроения. Потому критик евроцентризма должен прежде всего пройти «школу просвещения» и согласиться с тем, что истолкование гегелевских воззрений на Восток, как и в целом его общефилософская позиция, нуждается в основательных «предварительных пояснениях» — «гегелевская философия... не может быть введена в современные дискуссии сама по себе» [91, с. 139].

Наиболее «принципиально» обстоит дело с третьей группой аргументов критиков евроцентризма — той, что в принципе отвергает возможность оценки культур. Для В.Хёсле подобного рода аргументация располагается в плоскости культуррелятивизма: «Совершенно очевидно, что Гегель оценивает, судит, притом энергично и выразительно, ясно и определенно. Именно потому его позиция отличается от культуррелятивизма». Здесь, считает В.Хёсле, надо отдавать себе отчет в том, что Гегель именно «трансцендентальный» философ и у него «есть масштабы всеобъемлющего нормативного учения об институтах, которые он в своей философии истории прикладывает к различным культурам». И «ясно, что этот нормативный масштаб заставил низко оценить семейный, социальный и государственный порядок Индии... за это вообще-то и не любят Гегеля все индологи (и, шире, все востоковеды)» [91, с. 164].

Наиболее ярким проявлением в этой «нелюбви» к Гегелю уже традиционно считается книга Х.Глазенаппа «Образ Индии у немецких мыслителей» (1952). В.Хёсле иллюстрирует ситуацию на ее материале, уделяя, надо сказать, много места выписке цитат и заключая следующим суждением: «Его (Глазенаппа) патетическая риторика, его резонерство просто бессодержательны». Приведем и мы один-два примера. «Он не возражает против гегелевского понимания метафизик Индии как мечтаний и

грез, — говорит В.Хёсле, — однако вот что Глазенапп пишет далее: „Но разве не являются философии Запада от Фалеса до самого Гегеля поэтическими понятиями, в которых человек пытается уяснить для себя сущность принципиально непознаваемой действительности? Разница состоит только в том, что веданта, санхья, ньяя-вайшешика, учение Будды являются великими грезами, которые два тысячелетия занимают индийский дух, в то время как системы Запада... имели лишь краткое бытие“» [91, с. 166].

Или назвав гегелевскую картину Индии «карикатурой», оценив гегелевское критическое отношение к системе каст как исходящее из «произвольного воззрения» и, напротив, позитивно оценивая достигнутый благодаря кастовой системе статичный характер общественного бытия Индии, ее «общественный порядок», Х.Глазенапп утверждает следующее: «несправедливая» гегелевская оценка «свою последнюю основу имеет в том, что он (Гегель) в качестве прототипа видел мысль Запада и в ней масштаб всех вещей, и он не был в состоянии возвыситься до действительно охватывающей всю Землю универсальности. Несмотря на свое объемлющее весь мир образование и свой пронизывающий острый ум, он постоянно оставался в плену тесно окаймленной и ограниченной во времени (*kurzfristigen* — краткосрочной) средневековой картины мира». Истинную «универсальность» Х.Глазенапп видит в индийских «метафизиках» — особом рода «великих грезах».

По мнению В.Хёсле, «самое явное его (Глазенаппа) противоречие в том, что его культуррелятивизм — по происхождению западный продукт, поскольку вообще ведь нет ничего более западного, нежели убеждение, что культуры Востока и Запада являются равноправными: ничего не лежит дальше от индийца, чем предположение, что культуры с противоположными представлениями о ценностях, несмотря на это, могут быть правы обе». Перенеся свое видение мира на Индию, Х.Глазенапп, как формулирует В.Хёсле, «не отдавая себе отчета», ибо «ревностно» занимался этим особым и «чуждым по существу» индийским миром, «должен был предвосхищать, предугадывать преимущество западных методов», тем самым становясь «евроцентристом в квадрате», а сам подобного рода культуррелятивизм превращается в «культуримпериализм» [91, с. 166—167] (так считает неизвестный мне исследователь, на которого одобрительно ссылается В.Хёсле [111]).

Но есть еще «культуррелятивистский агностицизм дильте-евского происхождения», трансформировавшийся в «терминах позднего Витгенштейна и социальных наук» [91, с. 185] в несколько, по-видимому, разные школы. Но они единообразны по сути выдвигаемого тезиса: «Мы принципиально не можем постичь (*erfassen*) сущность чужих культур и потому *a foriori* (случайным образом) не можем судить о них» [91, с. 166]. Но

ведь, отвечает В.Хёсле, можно «критически спросить, каким образом должно иметь возможность узнать, что сущность какой-то культуры была неадекватно представлена (прежде), если мы не способны по меньшей мере установить, что эта интерпретация неверна и почему она неверна? И каким образом вообще возможно по меньшей мере бросить взгляд на сущность культуры, если вообще иметь такие притязания?». Потому, считает он, «тезис об абсолютной несоизмеримости культур прагматически противоречив и вследствие этого с необходимостью фальшив» [91, с. 166—167] («прагматически» — имеется в виду «открывающееся в речевых актах», в практике размышления, которое всегда есть внутренний «речевой акт»; термин К.Апеля школы «трансцендентальной прагматики», что, собственно, есть соединение смысла понятия «трансцендентальное» с методологией «философии языка»).

Существует и такая точка зрения: «Хотя чужая культура может быть познана, но ее нельзя судить, т.е. она объявляется необсуждаемой». «Конечно, это утверждение труднее опровергнуть, и все же лишь это и возможно, если возможно доказать, что априорные нормы как всеобщие обязательные должны быть выделены» [91, с. 166—167]. «Доказывать же это, конечно, — задача не философии истории, но нормативной теории объективного духа» (у Гегеля В.Хёсле находит структуру таковой в проблематике «объективного духа» и конкретно в «Философии права»). Здесь В.Хёсле «ограничивается» следующим рассуждением: «Есть нормы, условия значимости которых принадлежат определенным историческим рамкам. Таковы, например, законы против расточительства воды в бедных водой регионах; в странах же, где гарантировано длительное обеспечение водой, подобные законы становятся — как необоснованное ограничение свободы — несправедливыми. Но существование подобных норм не исключает, а предполагает существование норм, которые вытекают априори единственно лишь из понятия человека как духовного существа, и потому логическая значимость подобных норм⁵ не зависит ни от каких-то исторических условий места, даже если познание, уразумение их истинности и тем более их реализации возможны только в истории» [91, с. 166—167].

Некоторым разъяснением, считает В.Хёсле, может служить такое сравнение: «Столь же мало, как тезис Пифагора... был ошибочен во времена палеозоя только потому, что не был известен, столь же мало рабство или кастовая система ошибочны только потому, что в определенных культурах пользовались социальным признанием, были чем-то справедливейшим именно и прямо для жертв» [91, с. 166].

И далее уточняет: «Естественно, невозможно априори знать, были ли рабы в античности несчастнее, чем современные люди массы (Massenmenschen)... Даже вероятно, что во времена перелома, при исторических нововведениях, обновлениях, рефор-

мах, когда необходимо утрачивается, пропадает старая защищенность, укрытость, сознание защищенности, безопасности, по меньшей мере временно, на какой-то период отмечается и утрата счастья, которое было у прежних бесправных (подумаем об участии той первой индийской вдовы, которая не была сожжена и которая наверняка провела печальную жизнь, ведь для нее утрата счастья быть в традиции несоизмерима с последующим для других вдов прогрессом). Но из всего этого следует только то, что счастье является чем-то неопределенным, наличное бытие и отсутствие чего интерсубъективно (часто и субъективно) и не может быть точно исчислено» [91, с. 166], т.е. счастье не является критерием исторического процесса.

В свете этого рассуждения и следует воспринимать «гегелевское мнение (в конечном счете восходящее к кантовской деонтологической этике), согласно которому периоды счастья каждой культуры исторически являются самыми неинтересными; оно может казаться грубым, brutальным, но на самом деле лишь такая точка зрения в состоянии легитимировать прогрессивное движение, в то время как этика счастья представляет собой вклад в неоконсерватизм» [91, с. 166]. И соответственно «последним основанием нормы является не соображение на тему, порождает ли она довольство или нет, но единственно ее совместимость с логическими принципами» [91, с. 167—168], которые вводят в пространство мысли ценности человеческой сущности как таковой (разум, свобода и их внешнее выражение в правовой сфере), и это единственный человеческий способ реализовать свое онтологическое предназначение.

«Если и когда существуют нормы, значимость которых для человеческого рода усматривается априори, то незамедлительно следует, что могут иметь место их противоречивые состояния, и они должны быть снабжены предикатом неисправности». И потому «приемлема единственно и только эволюционная модель истории» — «исправление неисправности» прсходит по определенной логике развития, одинаково равной для всех людских обществ. Соответственно два других взгляда на историю — «культуррелятивизм (который признает только различия между отдельными культурами, но полагает недопустимым их обсуждение, оценку)» и «не выраженная прямо, конкретно точка зрения, согласно которой существуют некие имеющие обязательную силу ценности, являющиеся, однако, таковыми, действительными для всех народов как бы сами по себе» (т.с. без труда осознания каждым, не в становлении духа, нерerefлексивно), — «обе эти равным образом несодержательные и неплототворные позиции» должны быть, по мнению В.Хёсле, отклонены. И «единственно возможным представляется все же постоянно модифицирующийся эволюционизм» [91, с. 167—168].

Такова современная точка зрения, наследующая Гегелю. Однако он в своей философии истории не был столь ясен и

определенен, как мы сейчас можем его истолковывать. Причины — от незавершенности работы до всевозможных инсинуаций недоброжелателей — называются различные. Допустимо полагать, что для Гегеля «восточный мир является необходимо неисторическим, Индия должна оставаться всегда такой, какова она в его время» [91, с. 167—168], и это почти «общепринятый взгляд». Но можно видеть и иное — «Гегель внушает также и прямо нерелятивистские заключительные выводы», вводя тем самым восточный мир в пространство истории (хотя и делает это не лучшим образом в достойной порицания «языковой игре» [91, с. 169]). Иначе говоря, В.Хёсле вновь напоминает, что Гегель «отнюдь не так прост», как его представляют «критики евроцентризма», и «предварительные пояснения» необходимы в каждом из случаев обращения к мыслителю.

Наиболее же очевидным доказательством необходимости и правомерности нашего «позитивного отношения» к Гегелю в его размышлениях в связи с философией истории является «историческое движение послегегелевского времени». «Историческое движение Европы не случайно решительно распространилось на неисторические страны», и «колонизация XIX—XX вв.» действительно «освободила восточные культуры из плена субстанции, пробудила их из их аисторического окаменения» [91, с. 168—169]. «Несмотря ни на что», с философско-исторической точки зрения «все это следует оценить позитивно, поскольку оно представляет собой все же энергичный шаг к чему-то такому, что есть мировая культура». И «путь в направлении к универсальной солидарной общности человечества является не только необратимым процессом, возвратное движение которого больше невозможно, но и не подлежащим пересмотру требованием и потребностью разума, который — как в немецком идеализме — должен пониматься как абсолютный, универсальный» [92, с. 168—169].

«Этот процесс унификации (*Vereinheitlichung* — приведение к единообразию по структуре) основных ценностей в мире есть нечто позитивное не только с формальной точки зрения — позитивно и то, что нормы, которые по меньшей мере на бумаге отражены почти во всех конституциях мира, отпечатались во внутренних представлениях, обязанных этим европейской философии, в которой разум, впервые в истории известного нам космоса, понял себя как последнюю инстанцию всех норм» [91, с. 169].

Философию Гегеля, с ее очевидной строгостью и сложностью логического анализа и, как следствие, ее кажущейся, а по ряду моментов и действительно слишком строго упорядоченной связанностью «в политико-культурном порядке» отдельных «государств» (в особенности восточных) и мира в целом, не нужно противопоставлять европейской философии в лице некоторых ее представителей, как бы «расслабленных» в области логики и

уже тем самым якобы символизирующих гуманистический образ Европы в его последних глубинах и чистоте.

Напротив, именно закрепление, удержание и осмысление многообразной эмпирии в строгой логике, неукоснительная дисциплина мысли на путях «разумного рассмотрения сознания» есть первооснование и суть европейской философии. В трудах же Гегеля она получила необходимую дополнительную и плодотворную констатацию самого процесса становления разумности, ее творческой, деятельностной сущности и на уровне не только субъекта и общества, но и истории человеческого рода. Философия Гегеля, ее высокий, строгий идеализм являют собой само сущностное выражение гуманистической направленности европейской мысли, поскольку именно он, абсолютный идеализм, тотальным, всеобъемлющим разумным рассмотрением сознания в его связанности с объективно существующими общественными институтами всесторонне высветил факт значимости обязательного для разума каждого человека и государства обоснования всеобщих норм общественного и государственного бытия.

Как и в случае с историей, которая для Гегеля есть реализация в онтологическом плане и тематизация на уровне науки идеи становления человеческой свободы и которая для нас сейчас не столько проблема сама по себе, в ее первоосмыслении, сколько поиски ее решения, так и в случае с пониманием нормативного (т.е. имеющего некоторые абсолютно обязывающие параметры) характера общественного бытия Гегель был первым, кто попытался представить проблему в ее целостности и предложил пути для разрешения (через осмысление феномена права, структуры *институций*).

Послегегелевское время в теории осмыслило обе выделенные Гегелем тенденции развития научного знания, развило обе проблемы содержательно — и в столь многих ответвлениях, что иногда нелишне некоторым, в частности, «критикам евроцентризма» напомнить и о пользе просвещения вообще, и о первоисточках осмысляемых проблем, о том обстоятельстве, что и сами критики в определении предмета этой критики зависимы от гегелевских достижений, полученных как раз на путях осмысления особенно рьяно и остро критикуемого гегелевского разума (духа, мышления, свободы).

В реальной же истории послегегелевское время доказало как истинность гегелевского воззрения на первостепенную для человеческого общества значимость проблематики права, так и правомерность его острой критики утопического сознания. «Юридические начала Запада» [91, с. 170] со времен Гегеля, подытожившего искания философии нового времени, уже навсегда утвердили «основу основ» этих начал — «автономию личности как экономической и политической единицы» [91, с. 170], получающей гарантию автономии в «разумном» правовом государстве (этому

кругу проблем посвящено «гегелевское учение об институциях как пространстве, которое единственно только и может дать интересусубъективным, межчеловеческим, отношениям стабильность и достоинство» [91, с. 142]). Именно эти «юридические начала» «рационализируют аисторическую жизнь Востока» (плюс образование); пример — Япония, Турция «восприняли» эти начала, и В.Хёсле напоминает, что «либеральная демократическая Япония стала такой лишь благодаря США» [91, с. 170].

Критики евроцентризма в особенности настаивают на якобы ошибочности гегелевского понимания существа государственно-правовой сферы традиционных Китая и Индии как блокирующего конструктивное развитие этих «государств», их «народного духа». В.Хёсле полагает, что, напротив, гегелевское «отвержение прогресса внутри отдельных культур» (см. [103]) «следует воспринять как до некоторой степени верное и рационально приемлемое. Если Гегель явно недооценивает внутреннее развитие Китая или Индии, то в конце концов в пользу его тезиса говорит то, что важнейшие изменения в конституциях индийского и китайского государств обязаны XIX и XX вв. — и совершенно очевидно благодаря европейским влияниям. И если К.Лейдеккер в статье „Гегель и восточные“ [103] утверждает, что современная история совершенно отвергла гегелевское понимание Востока и что Китай находится на пути к справедливому социалистическому государству, а Индия является самой многочисленной демократией мира, то он не замечает, что ни социалистическая система, ни парламентская демократия не являются оригинальными открытиями Китая или Индии» [91, с. 147].

Другой автор, на которого ссылается В.Хёсле, «подверг Гегеля острой критике, сделал ему строгий выговор, указав, что народы Востока очень хорошо смогли воспринять (включить в себя) прогресс в сознании свободы» [84]. «Но и он, — замечает В.Хёсле, — в качестве доказательства сослался преимущественно на марксистскую революцию в Китае, потому ему можно адресовать те же возражения, что и К.Лейдеккеру» [91, с. 147]. Кроме того, Гегель считал сознание свободы органически присущим человеку как мыслящему существу; «изменение государственно-правовой системы», «условия интересусубъективности» и, конечно, «образованность» открывают путь для реализации человеческой сущности, т.е. в принципе каждый человек открыт свободе — это нечто «всеобщее», каковым и является разум.

Итак, В.Хёсле, надо отметить, почти всесторонне рассмотрел проблематику евроцентризма. Столь развернутое предствление его точки зрения было сделано, естественно, не случайно. Ведь мы знаем, что ситуация критики евроцентризма нам неплохо знакома, как, впрочем, и ситуация некоторой неопределенности (вроде бы он, Гегель, неправ, но в то же время и прав). В.Хёсле, на мой взгляд, представил вопрос весьма объемно и в

известной мере снял неопределенность, показав, что Гегель и в самом деле «не так прост», прямолинеен, как это может казаться (и по разным поводам, не только в связи с Востоком).

Сложность гегелевского философского мира проистекает не только из-за особенностей его философской аргументации (а ведь он хотел помочь нам: по его замыслу, логический анализ самим своим протеканием образует нас, в познавательном отношении функционален). Не в последнюю очередь сложность обусловлена исключительной, именно абсолютной объемностью проблематики этого мира и одновременно глубиной гегелевского проникновения в существо проблем, каковые отнюдь не обычные проблемы наших исследований, как правило, лишь «выхватывающие» фрагменты той реальности, целостности и в то же время дифференцирующуюся в становлении многообразности которой пытался осмыслить и донести до нас Гегель. Это те «подлинности», о коих говорит В.Хёсле в связи с трудно укладываемым в понятие движением истории и о коих говорил сам Гегель, характеризуя стиль и, конечно, содержание своей философии: «Противник, т.е. ораторствующий вождь поверхностной пустой популярности», отбросит его (Гегеля) из-за неясных выражений и неясности мысли; напротив, его друг и ученик возразит на это: „По крепости, холодности и тяжести узнают драгоценные камни подлинности“» [19, с. 396]⁶.

Мысли, воззрения, идеи Гегеля — это и в самом деле нечто вроде драгоценных камней, отколовшихся от природного целого, добытых тяжелым трудом, как бы природные субстанции, в необработанном виде представляющиеся какими-то ненужными примесями (всякие там «Дух», «Разум», «Абсолютная идея» — зачем, когда есть «материальное», «идеальное», «практика»). И с ними нужно работать, чтобы «драгоценный камень» засиял, проявил свою сущность, что не всегда осознается в полной мере; и поспешные суждения («он не понял», «он не знал», он кого-то намеренно унижал и др.), в общем-то неплодотворные сами по себе, применительно к Гегелю очевидно обнаруживают свою ущербность в познавательном плане (да плюс многообразная «аккламация»). Просто надо сам текстологический анализ увязывать с его общефилософской позицией, притом ориентируясь на уяснение сущностной, важной для понимания и особого рода целостности той «подлинности», в рамках которой только и раскрывается суть гегелевских воззрений, тем самым преодолевая неизбывную, казалось бы, даже не односторонность, но именно частичность, фрагментарность в подходе к гегелевскому наследию (исключительно Восток, без представления первооснований гегелевского мира).

Специальные работы, посвященные теме «Гегель и Восток», написаны именно в познавательном ключе. В них очень мало в общем-то почти обычных сильных выражений, они имеют дело не с разрозненными фактами, а с целостностью гегелевских воз-

зрений. Хотя, конечно, содержание этой целостности разное, как различен и подход.

Гегелевское понимание Востока вплоть до второй половины XX в. не было темой специальных трудов. Причины, наверное, можно называть разные. У меня же сложилось впечатление (см. [76]), что послегегелевская европейская философская мысль в период до первой мировой войны, расчленившись на множество течений и направлений, была занята своими проблемами, руководствуясь не столько всемирно-исторической перспективой, сколько регионально ограниченными перипетиями трансформации западного общества, переживавшего ряд фаз развития. Если и был интерес к Востоку, то это был интерес к «восточной мудрости», в решающей степени связанный не с собственно научными соображениями, которые преследовали бы цель позитивной систематической разработки материалов Востока, а с выборочным к ним отношением в зависимости от личных пристрастий (Шопенгауэр, Ницше). Правда, на рубеже веков началась очень плодотворная работа немецких арабистов, главным образом историков, но с серьезным интересом к философии (М.Штайншнайдер, Ф.Дитерици и плеяда замечательных последователей). С нею связано становление современной очень сильной философской арабистики. И все же это только региональные разработки, как и философская индология и синология.

Далее, в период между войнами — расцвет культуррелигизма (Шпенглер), всевозможные «философии жизни», паразитирующая по тенденциозности правая «аккламация» Гегеля. Лишь после второй мировой войны параллельно со становлением, расцветом и постепенным увяданием направления «идеологии развития» (с его инициируемым в известной мере подъемом национально-освободительного движения радужным прогрессизмом и критикой евроцентризма) научная мысль обращается к специальному исследованию гегелевских текстов, посвященных Востоку.

Однако здесь есть свои особенности. Процессы, протекающие, так сказать, в большой философии, отражаются на подходах и к теме «Гегель и Восток». Процессы эти очень сложны для анализа и обобщений вследствие огромного многообразия направлений, течений, школ и школок. Тем не менее было и пока что есть нечто общее — самоутверждение за счет классики: отсутствует важнейшее для классической мысли стремление к общекультурной интеграции в пределах мира, вселенной, зато имеет место всесторонняя критика «субъективности», якобы деформирующей подлинно бытийственные основания мира, и попытки синтезов, заведомо ограниченные (М.Хайдеггер). Разумеется, были и есть исключения (А.Н.Уайтхед), но не они делают погоду.

Впрочем, в последние 10—15 лет ситуация меняется — мир якобы возвращается к здравому смыслу, пусть даже это и на-

зывается «неоконсерватизмом», и «в современной теоретико-познавательной ситуации обнаруживается своего рода теоретический поворот к классическим познавательным схемам» [20, с. 279]. Возможно, наиболее яркий образец «поворота» нам явит творчество В.Хёсле (и даже новый вариант абсолютного идеализма). Принято считать, что и направление «философская герменевтика», связываемое с именем Х.Г.Гадамера (первые работы которого появились в 1949 г., введение к собранию сочинений Дильтея), означает поворот к классичности. Но он вполне своеобразен — принципиальная установка на неклассическую идею как бы второстепенности проблематики разума и, напротив, приоритет «опыта». Хотя ситуация здесь, конечно, не столь проста, однако некоторая невнятность, «рассеянность» смыслов в выражении, стиль «размышлений по поводу» — неклассичны.

Панорама современной «большой философии» неизмеримо богаче и сложнее. И если вообще затронут вопрос о ней и упомянуты определенные имена, то это вызвано особенностями подхода авторов монографий, посвятивших свои исследования Гегелю в его отношении к Востоку. Две специальные работы в этой области — М.Юлена и В.Хальбфасса, как представляется, написаны не без влияния идей соответственно М.Хайдеггера и Х.Г.Гадамера. Поэтому, будучи безукоризненными с точки зрения прямого воспроизведения, фактичности, они имеют свои особенности в интерпретации.

Но прежде о другой работе. Вышедшая в 1956 г. монография Э.Шулина «Всемирно-историческое постижение Востока у Гегеля и Ранке» является первым исследованием, упорядочившим восточный материал в гегелевских трудах. По мнению автора, в эволюционирующей (по мере все более усиливавшегося интереса к Востоку в связи с чтением лекций по философии истории) мысли Гегеля можно видеть несколько схем членения Востока: 1) до 1822 г. вообще не было Китая, а понятие Восток составляли Индия, Персия и Египет — три ступени, причем критерий членения — особенности религии, а не «государство»; 2) в 1822—1823 гг., когда Гегель в первый раз читал курс по философии истории (треть семестра была посвящена введению и Китаю), уже иное членение: Китай и Индия образуют нечто существенно близкое (статичность) и одну ступень, за которой следуют Персия и Египет, т.е. схема из двух ступеней; критерий членения — уже «государство»; 3) в последующих лекциях проводится другая дифференциация: схема из трех ступеней — а) Китай, б) Индия, в) Персия и Египет; 4) «мусульманство» для Гегеля — глава части уже «германского мира», т.е. Европы (что, кстати, есть аргумент в пользу тезиса о важности для Гегеля в концепции всемирной истории не столько «фактора географии», сколько «принципов духа»; ислам — монотеизм). Кроме того, Э.Шулин выделил особое понимание Гегелем Африки в качестве «контрастной субстанции» для становления воззрений

на Азию как на начальный этап «всемирно-исторической работы человеческого духа» [114, с. 45], а также факт, что «Индия является для него (Гегеля) центральным пунктом Востока» [114, с. 42—43]. Наконец, он обратил внимание на особое гегелевское истолкование иудаизма (через него выходил на проблематику связи восточного и «германского, христианского» миров: иудаизм — первое пробуждение в личности Авраама субъективности, которая еще плохо сознает себя).

Проследив хронологически и содержательно историю становления гегелевских воззрений, Э.Шулин заключает: «Путь от первой всемирно-исторической проблемы юного Гегеля, т.е. через религию, до его интереса к Востоку в берлинские времена (т.е. через государство) очень извилист, однако вел мыслителя весьма последовательно и особым образом все далее на Восток до его полного охвата, так что мне все-таки кажется, он вполне его обрисовывает» [114, с. 42—43]. «Все-таки» потому, что Э.Шулин предостерегает сразу от двух возможных искажений гегелевской мысли.

Во-первых, гегелевское понимание Востока определялось отнюдь не просто истолкованием форм религиозности, что само по себе, конечно, значимо для интерпретации форм духа. Напротив, Гегель — прежде всего философ, и «ничто так не отличает его от тюбингенских друзей и йенских романтиков, как государственные, общественные, научные интересы, которые у него были изначально наряду с теологическими (и притом последние сквозь призму первых). Упоению французской революцией предавались все, но только он смог и был в состоянии духовно ее усмирить и „снять“ благодаря наполеоновскому государству в идее государства права» [114, с. 36]. Потому в своем философском подходе ко всемирной истории вообще и Востоку в частности он руководствовался прежде всего идеей государства, а не только религии.

Во-вторых, особенно внимательно надо отнестись к гегелевскому введению к курсу лекций по философии истории, к различению им подходов «рефлексивной истории» и «философской всемирной истории»: «Это поможет нам увидеть в понимании (истолковании) мировой истории не просто, как у Гердера, взятое в качестве определенной целостности историко-философское протекание процесса, но то особое построение, ту структуру процесса, которые Гегель выработал на основе воззрений всей своей жизни» [114, с. 43]. Э.Шулин предостерегает от понимания всемирной истории, данного Гегелем, в качестве непрерывной длительности: «Мировая история для Гегеля — путь духа, который представляет себя в определенном образом организованном ряду внешних форм отдельных народов»: Гегель хотел представить структуру становления духовной жизни человечества, и не надо ожидать описания истории в ее непрерывной последовательности. «Мировая история для Гегеля есть нечто

чисто духовное, собственный прогресс в формах становления духовного, есть постоянно-духовное-становящееся в преодолении природы» [114, с. 26].

Оба эти наблюдения-предостережения Э.Шулина очень ценны. Однако именно они, на мой взгляд, редко оказываются востребованными. Видимо, пройденный Гегелем «извилистый путь» становления плюс особенности философской аргументации и вдобавок инерция современного сознания, воспитанного все-таки на вполне определенном историческо-описательном восприятии истории как непрерывной длительности, уведут исследователей на те или иные, так сказать, ответвления этого «извилистого пути» и провоцируют на частичность в общем подходе к восприятию гегелевского мира.

Удивительным образом и сам Э.Шулин в своей интерпретации в какой-то степени трансформировал содержание первого предостережения (указания на то, что мысль Гегеля двигало не осмысление религии самой по себе, а всегда взаимосвязь историзма в восприятии социальных явлений и специального внимания к процессу становления ментальных способностей человека). Автор, думается, слишком увлекся задачами своего исследования — разграничить и противопоставить воззрения Гегеля-философа и Ранке-историка (последний теологизировал всемирную историю идеей непосредственного отношения всех эпох к Богу в попытке утверждения идеи непрерывной исторической взаимосвязи отдельных народов, регионов, культурных целостностей, понятых в качестве замкнутых исторических индивидуальностей «в пределах вечного и неизбывного универсально-исторического порядка» [114, с. 300]). Выразилось это в том, что Э.Шулин, так сказать, перегнул палку и стал утверждать, что в своем представлении государства Гегель вполне обходился без религии: различив в гегелевском истолковании всемирной истории «внутреннейшее» (философия и религия) и «внешнее» (формы государственности), он посчитал, что «ход истории Гегель строил независимо от них (т.е. философии и религии), опираясь на свое понимание государства» [114, с. 26]. То обстоятельство, что для Гегеля понятие «государство» именно как философское понятие неотделимо в своем содержании от связанности ментальности и форм законности, от «нравственности», Э.Шулин специально не рассматривает, хотя одновременно, как отмечалось, предупреждал об этой связанности в особом понимании государства.

Вообще же он подчеркивал, что определяющей чертой мировосприятия Гегеля было стремление связать воедино дух, социальные реалии и историю. Но при этом надлежит помнить, что «на первом месте для Гегеля была философия; говоря о его историческом интересе, не следует забывать, что в первую очередь он был философом. И это особенно хорошо видно в отношении к Востоку» [114, с. 26].

По мнению Э.Шулина, историк почти инстинктивно ограждает свое проблемное поле, свою часть от целого: историческое сознание не всегда может видеть и понимать метафизическую бытийную ценность истории как целого, как разворачивание человеческой сущности во времени, особый характер (через действия людей) этого разворачивания, имеющего свою продуктивность в явлениях сознания, лишь философией регистрируемых в виде специфических духовных и движущихся во времени структур. В этом главное отличие историка от философа — историк хочет и должен описывать внешнюю реальность (исторические события), особенное, философ — духовную историю, первооснование особенного, и притом всегда в соотнесении с целым, всеобщим. Иными словами, историк всегда тяготеет к конкретному, пренебрегая метафизическим. Э.Шулин считает, что Гегель в этом плане представляет собой уникальное явление: он первоклассный философ и один из талантливейших историков.

Выделение «принципов» духа — это и есть улавливание в понятии конкретного данной эпохи, данного «государства», «исторически индивидуального», «индивидуального». Но одновременно эти «принципы духа» были включены в качестве моментов становления целого в проблематику этого целого как предметы сугубо философского метафизического осмысления. Гегелевская специфика — в такого рода сочетании исторического и философского познания, что первое полностью попадает в орбиту действия второго, при этом не утрачивая своей «конкретности». Применительно к Востоку это весьма хорошо видно: Гегель «точно установил собственный особый принцип каждого народа; он справился с подлинно парадоксальной проблемой — понять Восток в его чуждости, сделать его своим (присвоить его, т.е. включить в целое) и в то же время сохранить его чуждость» [114, с. 134—135].

Гегелевское «понимающее проникновение» на всю глубину «восточных религиозных, политических, общественных фактов», обусловленное философскими принципами становления духа как явления общечеловеческого, несмотря на все усилия «описательной истории», которая, казалось бы, должна была громадой фактов поколебать или «отбросить это понимание», до сих пор остается «действенным для нас» и «единственным в своем роде» [114, с. 137]. Подлинных, настоящих продолжателей Гегеля в его восприятии Востока нет; историческая школа (Ранке), обязанная Гегелю своим вниманием к «исторической индивидуальности», не философична в своем подходе к Востоку.

Есть у Э.Шулина одно важное наблюдение, возникшее при сравнении Гегеля с иными мыслителями, — он считает, что необходимо различать «философско-историческое исследование» и «историческое описание». Под последним Э.Шулин разумеет иной, нежели у Гегеля, подход к идее всемирной истории, когда утверждается однажды навсегда установившийся «универсально-

исторический порядок», фиксирующий саму данность множества различных культур и народов. Наиболее яркий представитель этого подхода (т.е. концепции локальных цивилизаций), конечно, Шпенглер, но, как считает Э.Шулин, типологически близок к этому подходу кроме Ранке, например, Вольтер и, что интересно, К.Ясперс [114, с. 300—301]⁷. Если Гегель занят «всемирно-историческим исследованием» и «всемирность для него есть предмет истории как науки (вроде науки логики)», а в содержательном плане — результат долгого и сложного социокультурного становления (движущаяся взаимообусловленность форм социальности и форм сознания), базирующегося на всеобщности сущности человека (мышление, разум), и предполагает один путь развития, одно направление в совершенствовании человеческой сущности, то для К.Ясперса значение имеет уже однажды сложившийся «универсально-исторический порядок», утверждающий сущностное и неизменное с глубокой древности «единообразие» (Einheitlichkeit) культур и предполагающий не «исследование» истории, а ее «описание» [114, с. 300] в виде высвечивания этой неизменной сущности (ссылки на работу К.Ясперса «Смысл и цель истории»).

Оба подхода претендуют на философичность, но все же, по мнению Э.Шулина, собственно философским следует признать гегелевское «философско-историческое исследование», а не «описание» однажды ставшего, поскольку суть истории — движение, и «исследование» обладает большей возможностью «схватить» момент «движения-становления-развития». В особенности когда всеопределяющим фактором развития является, как у Гегеля, именно «внутреннейшее», «дух» человека — средоточие морально-нравственных ценностей и воплощение человеческой сущности (разум). В целом же для современного сознания гегелевское видение сути мировой истории как становление «культуры» («внутреннейшего» и «внешнего» в их связи) остается «строго организованной предформой нашего исследования картины мира» [114, с. 300], — всеми, кто предан «исследованию» всемирной истории, а не ее «описанию», гегелевская постановка вопроса должна приниматься во внимание.

Э.Шулин выделяет и такой принципиальный для философского осмысления истории момент, как утверждаемую Гегелем привязанность, зависимость этого осмысления от современности, ее проблем и задач. Эту существенную особенность истинной философии истории Гегель смог осмыслить именно в противостоянии романтическому превознесению всего древнего, почвенного, первоначального для человечества, наиболее отчетливо, «в чистоте своей» запечатленного, по мнению, например, Ф.Шлегеля, как раз во всем восточном и в особенности Индии (концепции прародины, прамудрости, праязыка. Кстати, Э.Шулин отмечает, что романтики не интересовались Китаем, Персией, т.е. для них Восток воплотился в Индии). «В ответ на провоцируе-

мую, в особенности романтиками, идею ненадежности, сомнительности, опасности европейской картины мира... гегелевское видение вопроса является энергичным, принципиальным, основательным утверждением идеи исторически цивилизующей, обогащающей во всех духовных областях и высшей точки зрения — теперь, в настоящем, в современности» [114, с. 141]. Неравномерность социокультурного развития народов и регионов (факт, очевидный для гегелевской современности) была истолкована как идея становления, развития человеческой разумной сущности, отсюда «принципы духа», ступени духа и т.д.

В противостоянии же тому «нерасчлененному представлению человечества» [114, с. 121], которое господствовало в Просвещении (т.е. деление только на «варварские» и «цивилизованные» народы), Гегель вырабатывает свой дифференцированный взгляд на составляющие всемирную историю народы. Он проводит «продуктивную значимую дифференциацию», подчиняя ее идее становления «мирового духа».

В целом же Э.Шулин считает, что Гегель своим «сквозным, все преодолевающим рассмотрением Востока с высшей философско-исторической точки зрения» сумел «освободить специальное историческое исследование Востока от влияния идеализирующих просветительских и романтических мнений» [114, с. 141—142]. И точка зрения Гегеля на Восток для нас остается значимой: «Это есть... наше внутреннее убеждение». При этом Э.Шулин замечает, что происходит любопытная вещь — мы можем не соглашаться с конкретикой гегелевского представления о том или ином «государстве» Востока, но остается в силе сам гегелевский «принцип духа». «Его (Гегеля) философское постижение нельзя сравнивать ни с нахождением себя вновь в чужом, как это предпочитали делать Просвещение и немецкий идеализм, ни с оригинальными интуитивными, вдохновенными толкованиями и религиозными потребностями романтиков или тем более с психологическими, физиологическими и даже патологическими методами-параллелями, с помощью которых (некий) Виндишманн пытался проникнуть в тайны Востока; у Гегеля есть нечто иное, а именно принципиальное и умозрительное применение обычного человеческого сознания и его суждения к восприятию и пониманию сложнейших, глубочайших вещей мира» [114, с. 134]. «Ни в коем случае не эксцентричная личность Гегеля гарантировала спокойное продумывание, исходя из обычного сознания», «он жил не как аристократ духа, а как гражданин духа» [114, с. 136]. В этой особенности гегелевского подхода к сколь угодно «чуждому» историческому материалу Э.Шулин видит гарантию внятности гегелевских воззрений, хода его мысли современному сознанию (в особенности что касается Востока).

Труд Э.Шулина, на мой взгляд, — ценнейшее исследование. В нем богатейшая фактология гегелевских источников и современной ему сопутствующей научной литературы во всех обла-

стях знания; в нем первая и оставшаяся верной до сих пор классификация гегелевских схем членения восточного материала; в нем текстуально указаны все важнейшие особенности гегелевского подхода к идее всемирной истории вообще и к Востоку в частности; в нем же — важнейшие предостережения при обращении к теме «Гегель и Восток».

Любопытно наблюдать по литературе, как некоторые исследователи используют абсолютно все, сделанное Э.Шулином, но при этом снисходительно называют его «лишь историком», писавшим «историю истории». К сожалению, они не внемлют его предостережениям относительно особого метафизического взгляда Гегеля на мировую историю и как истинные историки-специалисты хотят видеть в ней именно непрерывную длительность — естественно уличают Гегеля в «схематизме» и т.д.

Да и сам Э.Шулин, говоря о важности для понимания Гегеля идеи связанности религии и государства, сделал крен в сторону государства. Как бы отталкиваясь от Э.Шулина, другой исследователь, М.Юлен, в своей монографии все внимание сосредоточил, напротив, именно на религии. Последствия этого, на мой взгляд, малоутешительны для адекватного представления и понимания гегелевских воззрений на Восток.

Работа М.Юлена «Гегель и Восток» [94] с точки зрения фактологии даже более значительна, нежели исследования Э.Шулина, — большая систематизация, последовательность в изложении, каждый из регионов Востока представлен и в отдельности, и как реализация гегелевской идеи. Читатель находит здесь самую, пожалуй, на сегодняшний день полную сводку необходимых фактических данных.

Но какова сама гегелевская идея всемирной истории в представлении М.Юлена? Увы, исследователь возвращается к старому пониманию Гегеля как воодушевленному теологическими раздумьями, а мысль философа о всемирной истории инициирована-де не интересом к миру социальных явлений, а одержимостью в доказательстве преимуществ христианства. «„Внутренний“ подход к решению теологических проблем исключает у него (Гегеля) всякий намек на культурологический плюрализм... и определяет в историческом плане унитарное развитие: современные формы существования Востока будут интерпретированы как своего рода пережитки, как „живые ископаемые“» [94, с. 19]. «Сама оригинальность подхода» (т.е. ориентация на «внутреннее» в религии как выход к проблемам истории) «возложила на Гегеля деликатную задачу — используя как путеводную нить эволюцию религиозных форм, постичь постоянный исторический прогресс от незапамятных времен до наших дней» [94, с. 19]. Обратим внимание: «унитарность», но не универсализм; «постоянность», т.е. непрерывность истории как процесса. Оба эти понятия и подобное истолкование гегелевского замысла могли возникнуть, конечно, только при определенном подходе.

По мнению М.Юлена, Гегелем была создана «особая концепция Востока», и он, Восток, предстает в ней как «окончательно изгнанный из нашей культуры источник, как пережиток, как нечто бездейственное, как исторический тупик, который необходимо изучать с той единственной целью, чтобы его избежать» [94, с. 8].

Цель исследования М.Юлена — представить «внутреннюю логику» гегелевских текстов, посвященных Востоку и инициированных «определенной философской точкой зрения» [94, с. 8]. Гегелевская общефилософская позиция при этом специально не рассматривается, она отвергается в принципе и даже вызывает глубокую неприязнь.

Как считает М.Юлен, Гегель сознательно игнорировал недопустимое для его понимания «косвенное (дословно — приближительное) сближение» «души и природы» [94, с. 12], которое соответствующим образом настроенный ум может найти в санхье (известные Гегелю переводы Кольбрука). И игнорировал потому, что оно не укладывается в его надуманные «схемы» ментальности. «Этих нескольких общих замечаний достаточно, чтобы увидеть пропасть непонимания, которая отделяет Гегеля от индийской мысли. Он сразу приписывает ей тот же самый проект, который свойствен западной философии, — овладеть существованием благодаря знанию. Он не сомневается, что самосознание индивида есть отправная точка и последний предел такого проекта. Как он мог не прийти к разговорам о поражении и „обратном отпадении в непосредственность“ (имеется в виду отмеченный Гегелем недостаток идеализма в области синтеза. — *Г.Ш.*), когда и если эта (т.е. индийская) философия выделяет в качестве последней реальности деиндивидуализированное „я“, отделенное от природы, бесстрастное и бездейственное... Становится очевидным, что возвышенная позитивность таких „нигилистических“ (ирония по отношению к Гегелю. — *Г.Ш.*) тезисов может со временем открыться только мысли, способной отказаться от построения бытия на основе самосознания. Тогда обнаружится историческая ограниченность западных метафизик субъективности, среди которых гегелянство представляет собой, быть может, наиболее законченный тип» [94, с. 121].

Наш лучший переводчик трудов М.Хайдеггера В.В.Бибихин обозначил подобное умонастроение как «облегченное левохайдеггерианство» [24, с. 54], более или менее распространенное среди французских интеллектуалов, особенно «новых философов». Уделив в свое время внимание рассматриваемой работе М.Юлена в связи со своим интересом к индийской философии и культуре, В.Бибихин справедливо отметил, что подобное умонастроение «едва ли... способно хотя бы просто уловить проблематику Гегеля, исходящего не столько из индивидуального самосознания, сколько из анализа социальной реальности в категориях

свободы и рабства, застоя и развития, собирания и расточения культуры» [24, с. 54].

Есть и прямая ссылка на М.Хайдеггера (на § 82 труда «Бытие и ничто»). М.Юлен, насколько можно понять, полагает, что вообще Гегель «интуитивно» как бы воспринял индийскую мысль в ее «возвышенности», вообще специфику культур Востока в их отдельности (гегелевские «принципы духа» отдельных культурных целостностей), но не смог правильно их истолковать: «Противоречие, которым завершилось его (Гегеля) усилие „примирить“ Восток и необратимый прогресс западного мира, объясняется прежде всего тем, что он не смог перевести собственную фундаментальную интуицию специфичности Востока в термины современных ему вульгарных (плоских) теорий» [94, с. 141] (и здесь ссылка на М.Хайдеггера).

То обстоятельство, что Гегель созидал собственную «теорию», т.е. «философскую всемирную историю», и в противовес современным, М.Юлен как бы не замечает: она «метафизична». Она, однако, вовсе не предполагает сплошной непрерывности истории (об этом писал Э.Шулин). М.Юлен эту «теорию» просто не рассматривает — в монографии нет целостного представления о Гегеле-философе, о важнейших проблемах, интересовавших его в истории (социум и культура, свобода и разум). Просто есть убеждение, что «метафизическое определение Востока» [94, с. 46] глубоко ошибочно, а найти у Гегеля можно только некоторые важные, но «интуитивные» наблюдения, в частности, что «Китай и вообще Восток не подверглись стагнации, а инстинктивно отказывались эволюционировать, и что всякая трансформация навязывается только извне» — в этом проявилась «глубинная интуиция» Гегеля [94, с. 141].

И собственно, для современной мысли Гегель в его отношении к Востоку интересен именно этим как бы нечаянным для метафизика наблюдением. Но даже и тут, в истолковании своих верных наблюдений, Гегель, по мнению М.Юлена, недостаточно философичен — иначе он понял бы, что можно «интерпретировать постоянство (т.е. застой, отсутствие потенциалов развития. — *Г.Ш.*) Востока как частный случай изменения». А это есть «более радикальное понимание исторического времени», чего «не уловил» [94, с. 121] Гегель (который, заметим, в своем введении к лекциям по «философской всемирной истории» специально останавливается на различении понятий «изменение вообще», т.е. не отрицает некоторых изменений в состоянии застоя, «постоянства» и «развития» как изменении качественном, именно «радикальном»).

Второе, чем может быть интересен Гегель, — это критикой современных ему направлений в их истолковании Востока: «Ни один мыслитель не внес такой вклад в разрушение одновременно и традиционного, и романтического Востока как источника мудрости и науки» [94, с. 141]. Об этом же говорил и

Э.Шулин. Добавим, однако, что М.Юлен сам обнаруживает нечто романтическое признанием «возвышенности» принципиально, по его мнению, нерефлектирующего «я» индийской философии.

В монографии М.Юлена мне не удалось обнаружить связного изложения его философской позиции. Отвергнув метафизику в истолковании мира и истории, он не объясняет, как же сам понимает проблему единства мира. Если существует не «вульгарная теория», то, видимо, ее следует искать у М.Хайдеггера, и тогда в соответствии с его логикой полагаться на нерациональные основания культурного бытия, единожды на заре человечества заявившие о себе самым фактом образования обществ с различным социокультурным содержанием и поддающиеся истолкованию лишь на уровне фиксации открывающейся в ней «истин бытия» методами «вслушивания» в своеобразие «языковых сказаний» на путях «спекулятивной теологии» (терминология М.Хайдеггера). Однако однозначно ответить на вопрос, что для М.Юлена есть наивернейшая не «вульгарная теория», которая объяснила бы «неподвижный» Восток и движение истории, нет возможности. Просто этот вопрос позитивно не рассматривается. Быть может, конечно, вся эта проблематика для интеллектуальной среды Франции — уже давно «общее место». Но так или иначе, ответа в труде М.Юлена я не нашла.

Общее же впечатление от монографии в связи с темой «Гегель и Восток» таково: устаревший, уже не современный подход к творчеству Гегеля (пренебрежение историзмом), частичность, фрагментарность подхода предопределили излишнюю архаизацию личности и воззрений Гегеля, неубедительность философской аргументации. И я согласна с мнением В.Хальбфасса, автора ряда специальных работ о «духовных встречах» европейской культуры и Индии: «Представление и изложение М.Юленом самого способа, которым Гегель отражает и обобщает европейские традиции, оказываются неверными, не соответствующими истине» [88, с. 121]. (Любопытно, что М.Юлен игнорирует статьи В.Хальбфасса, хотя они прямо имеют отношение к теме и вышли в свет до цитируемой монографии — различие позиций хайдеггерианца и представителя философской герменевтики, хотя и это направление не совсем независимо от М.Хайдеггера.)

«Одна из принципиальных возможностей ввести чужую традицию в собственный мыслительный горизонт бескомпромиссно и последовательно... была представлена» Гегелем, и «по характеру своей модели гегелевский подход до сего дня остается непреодоленным» [88, с. 120]; «Высота рефлексии и основательность гегелевского истолкования Индии... уже никем из историков философии не была достигнута» [88, с. 172], — полагает В.Хальбфасс, автор замечательного в своем роде (прежде всего по широте интерпретируемого материала) труда «Индия и Европа. Перспективы их духовной встречи», солидаризуясь с мнени-

ем Э.Шулина (работу которого он принимал во внимание). Судя по терминологии («традиция», «опыт», «предание», «понимание»), движению мысли (к первоисточкам, особое внимание к генезису гегелевских взглядов) и вообще целям этого исследования (определение «исторических и герменевтических предпосылок философского разговора между Индией и Европой») или «интеркультурного разговора» [88, с. 7], В.Хальбфасса по его исследовательским установкам нужно отнести к такому направлению современной мысли, как философская герменевтика (есть и прямая ссылка на Х.-Г.Гадамера). А для нее, в частности для Х.-Г.Гадамера, признанного главы школы в немецкоязычных странах, творчество Гегеля (а также Аристотеля и Канта) значит очень многое: избрав мыслителя в качестве «партнера по диалогу», Х.-Г.Гадамер, даже не принимая гегелевских притязаний на «абсолютное философское знание» [30, с. 36], следует Гегелю в самой идее «мыслящего отношения к прошлому», полагая, что понимание истории состоит «не в восстановлении прошедшего, а в мыслящем опосредовании с современной жизнью» [30, с. 120]. Однако следование это особого рода, и я далее на нем останавлиюсь.

Судя по некоторым аспектам представления Гегеля в ряду многих иных деятелей европейской культуры и на фоне «длинной, восходящей к грекам традиции европейского интереса к Индии» [88, с. 121], В.Хальбфасс, несмотря на отмеченную ранее общую высокую оценку гегелевского истолкования Индии (но, заметим, с точки зрения избранной Гегелем «модели подхода»), как раз шулиновского различения собственно философского («исследовательского») и описательного исторического подходов не разделяет. По его мнению, тот факт, что Гегель выступил как «европеец начала XIX в. ... во всем, что он говорит об Индии», побуждает исследователя-герменевтика, занятого проблемой освоения ценностей одной культуры в терминах другой, влияния или возможного взаимовлияния различных культурных контекстов («традиций»), усомниться в верности гегелевской позиции, но... и задуматься: она «сомнительная и одновременно достойна раздумий» [88, с. 117].

В чем же сомнения? Этот вопрос интересен в двух отношениях: по содержанию предмета сомнения и по интерпретации этого содержания В.Хальбфассом. Надо сказать, что, как и Э.Шулин, он тщательно воспроизводит теоретические установки и конкретные характеристики, данные Гегелем «индийской традиции». В частности, отмечает принципиальное для Гегеля внимание к «тематике человеческого индивидуума и его свободы» [88, с. 112], убеждение Гегеля в том, что «философию нельзя отделить от развития понятия человеческой свободы и ее политического и социального осуществления. Человеческая свобода есть сущностная автономия личности... Гегель не находит в Индии этого... свободного особенного индивидуума. Здесь инди-

видуум в своей субъективной свободе не имеет никакой самостоятельной ценности. Он принадлежит миру, который является лишь „преходящим проявлением Единого“: человек в этом совершенно не представлен. Вместо того чтобы утверждать свою индивидуальность и особенность, развивать их, индивидуум пытается их преодолеть и подавить. Возврат к „субстанциальности“, самоидентификации с абстрактным Единым есть цель философской мысли и религиозной практики, средством же служит опустошения сознания, „умерщвление жизни“» [88, с. 112].

«Сравнительно с Европой Индия является „статичной“, лишённой свойственной Западу динамики исторического движения вперед... Тех устремлений, которые гнали, подстегивали европейскую мысль от ее греческих начал к разрыванию и расцвету идеи субъекта и конкретной автономии индивидуумов, к духу французской революции, в Индии не было. Правда, Индия является важным моментом нашего собственного бытия, и открытие индийской мысли входит в наше самосознание, но она все же остается предметом взгляда назад, на ту ступень самосознания, к которой мы не можем возвратиться и на которой нельзя решить современных проблем» [88, с. 109]. Как видим, содержание гегелевских воззрений «схвачено», и притом именно в тех аспектах, которые «сам Гегель считал существенным... и целью своей философской рефлексии и критики» [88, с. 110].

Что же касается интерпретации этого содержания, то, судя по всему, В.Хальбфасс склонен не одобрять Гегеля именно за его позицию «европейца XIX в.»: «Гегель смотрит на индийскую философию с вершины своего времени и своей системы, суммирующей западную мысль. Он осознал свое место в ряду и исторические условия своей мысли; равным образом это самоосознание своего исторически обусловленного происхождения, это самонахождение и самоутверждение на исторически опосредующей высоте своей рефлексивности придавали ему одновременно уверенность в своих силах, в надежности методов своего исторически всеобъемлющего освоения и постижения. Его европейский контекст представляется ему превзошедшим азиатские традиции, более широким и все преодолевшим, и они (традиции) могут и должны быть постигнуты. Вопрос же о возможности суждения и оценки в зависимости от места в пространстве и соразмерного сопоставления традиций оказывается излишним: он, так сказать, заранее получил ответ, а именно в самом историческом развитии, которое сделало европейцев открывателями, исследователями, историками также и неевропейских традиций и которое кульминирующую и все преодолевающую традицию европейской философии в системе самого Гегеля привело к вершине рефлексии этой традиции» [88, с. 117—118].

Итак, суть сомнений В.Хальбфасса — в вопросе о возможности «соразмерного сопоставления» традиций. Если для Гегеля, считает В.Хальбфасс, этот вопрос не возникает, поскольку его

позиция философа истории предполагает объектом исследования мир как целое, историю как всемирную, как одну «традицию», включающую в себя в качестве «снятых», «преодоленных» азиатские традиции и являющую собой и в интенциях, и в способах освоения, и в результатах «западную традицию», представленную «исторически всеобъемлющим образом» [88, с. 105], то для В.Хальбфасса дело в принципе обстоит иным образом.

Во-первых, сама позиция философа-герменевтика предполагает особую «герменевтическую критику», суть которой не в «разоблачении предупреждений и разногласий» (чем, по-видимому, занимается, в понимании В.Хальбфасса, обычная «философская», но не «герменевтическая критика»), а как бы в полностью беспристрастном «уяснении предпосылок интеркультурного разговора». Если все же и есть нечто от пристрастий, то «критика эта иногда заострена по отношению к новоиндийской мысли», которая «оценивает свое прошлое и настоящее в свете европейских понятий». «Если кто-то готов принять философски всерьез индийскую традицию, тот должен, вплоть до исторических, филологических и историко-понятийных деталей, быть очень осторожным по отношению к формам их передачи» — а именно отсутствием этой «философской серьезности» характеризуется «современная индийская мысль», и в итоге «философский разговор между Индией и Европой оказывается „наивным“» [88, с. 7].

Суть этого единственного, как кажется В.Хальбфассу, пристрастия герменевтики — в требовании соблюдать чистоту воспроизведения «индийской традиции». Уже сама формулировка задач, которые ставит перед собой философ-герменевтик, говорит именно о принципиальном ограничении целей философского анализа вообще: важно не столько содержание традиции (какова бы она ни была в своих социокультурных характеристиках и ориентациях и о какой бы традиции — «западной» или «азиатской» — ни шла речь), сколько сама по себе «чистота», всесторонняя аутентичность ее воспроизведения как важнейшая предпосылка «философски серьезного интеркультурного разговора» (как бы предполагается самоценность исключительно самой структуры традиции, которая должна быть найдена методами герменевтики).

Во-вторых, еще до всякого анализа — иначе ведь попросту невозможен никакой, а не только «философски серьезный» разговор — у В.Хальбфасса есть своя и вовсе не герменевтическая, а обычная для образованного человека «установка»: вообще в мире существует множество историко-культурных традиций и «наше европейское философствование никоим образом не отрицает и не превышает индийскую традицию» [88, с. 7]. Почему же речь заходит об особой «герменевтической критике»? Здесь, видимо, следует сказать несколько слов о том, что есть «традиция» для философа, который в принципе разделяет «гер-

меневтическое мирочувствование». Вообще «философская герменевтика» сама по себе требует, конечно, отдельного разговора, особой специализации. Но все же, опираясь на литературу (и немногие известные источники), можно утверждать, что наиболее, пожалуй, характерной ее особенностью является какая-то неоднозначность во всем, кроме убежденности в изначальной, фундаментальной, онтологической значимости, а потому непреодолимости и для обычного человека, и для любого исследователя того универсального способа освоения действительности («опыт»), который воплощен в каждой данной культурно-исторической традиции, в ее «горизонте мысли» [88, с. 185].

Причины столь подчеркнуто обостренного внимания к вообще-то очевидному факту «встроенности» познания в традицию, к «культурно-исторической определенности человеческого сознания» [54, с. 9], как считают исследователи (см. [53; 54; 55]), коренятся и в общей социально-психологической атмосфере последних 20 лет (примерно с начала 70-х годов), и в проблемах, которые копились внутри давней для Европы герменевтической традиции (Шлейермахер, Дильтей, Хайдеггер). Суть ее, при всем различии мыслительных обликов конкретных личностей, кроется в стремлении непременно опереться на что-то устойчивое в веках, «корневое», первичное, что присутствует всегда и везде (в опыте общения, в привычках и «предрассудках»⁸ и т.д.) и что зафиксировано в текстах (отсюда такое обостренное внимание к их истолкованию), но что требует и особой работы по отысканию чего-то первичного, потаенно существующего «за» текстом и открывающегося в «опыте понимания». Конкретно это означает работу с текстами, именно в них воплощена традиция-история, поскольку «понять нечто в рамках герменевтического мышления означает проследить его истоки, его историю, его генезис» [54, с. 14].

При этом как раннепротестантская экзегетика искала потаенное в Священном писании, отыскивая нечто, способное помочь понять настоящее, так и современная философская герменевтика («специфическая философия понимания» [54, с. 14]) видит в истории, и именно в истории философии, развернутую «традицию», служащую ей мерилom в попытках интерпретации современности: «в традиции герменевт стремится найти... ответ на самые жгучие вопросы современности». То «мыслящее отношение к прошлому», о чем шла речь выше в связи с гадамеровским отношением к Гегелю как отношением «следования», оказывается следованием особого рода: если Гегель воспринимал прошлое с вершин современности, то Гадамер судит о современности, исходя из традиции-истории. Для него авторитет — «прошедшее», для Гегеля — современность. Так что гадамеровское «мысленное опосредование с современной жизнью» состоит в проверке сегодняшнего дня традицией — историей, причем всегда через истолкование текста, взятого из традиции. (Как за-

мечает В.Малахов, «подавляющее большинство работ Г.Гадамера, как и его учителя, не случайно являются философским истолкованием определенного текста. Они представляют собой размышления по поводу того или иного философского или поэтического произведения»). Потому в целом философская герменевтика Гадамера может быть названа «герменевтикой традиции» [54, с. 15].

Надо сказать, что при всем этом однозначно охарактеризовать подобную позицию как «докучливо-привычный традиционализм» (выражение В.Малахова), особенно нам, не избалованным свободным размышлением, было бы, полагает В.Малахов, неверно: «В концепции Гадамера имеется отчетливая тенденция к рассмотрению традиции с точки зрения ее способности к развитию» [54, с. 15]. Однако «тенденция эта Гадамером теряется». Происходит как бы «сшибка»: «субъективная нацеленность на творческое преобразование традиции», вместе с тем Гадамер «объективно склоняется к превращению традиции в самодовлеющую, не способную к развитию реальность». И проистекает это из-за «самых исходных установок герменевтической философии» [54, с. 15] — нацеленности на воспроизведение некоторых базовых констант мировосприятия, фундамента традиции, который и должно постигнуть герменевтическое (т.е. ориентированное на это постижение) понимание, мышление. Иными словами, и история-традиция (или социокультурная реальность, являющаяся для Гадамера неразличимой цельностью прошлого, настоящего и будущего) обладает нерушимой основой, «сущностной неизменной структурой», и сознание творца культуры, как и ее исследователя, будучи несбодимым образом включено в традицию, задает «предвосхищающий контекст мировидения» [53, с. 140], «пред-истолкованность» и «пред-понятийность»⁹ действительности. В целом же можно считать «бесспорной» «консервативно-романтическую окрашенность герменевтического философствования вообще и мышления Гадамера в частности» [53, с. 143].

Таков, так сказать, жесткий вариант герменевтического мировидения, в сущности, модель его анализа, создаваемая исследователями философской герменевтики. В действительности же, по убеждению В.Малахова, «герменевтическая философия вообще не может быть изложена в виде совокупности связанных предложений»; «она существует только в процессе интерпретации и в качестве интерпретации» [54, с. 14]. Потому столь неоднозначно и истолкование философской герменевтики вообще и гадамеровских воззрений в частности (от представления герменевтики как «культы традиции» до усмотрения в ней опасного крена в сторону субъективизма — вольного обращения с традицией [53, с. 135]). Если учесть, что так обстоит дело с трудами, посвященными западной традиции, то какой же простор открывается перед теми последователями герменевтической философии

фии, предмет интереса которых — традиции восточные? В такой ситуации особенно интересно знать, как же обстоит дело с пониманием проблемы традиции у В.Хальбфасса, философа-герменевтика, занятого уяснением «предпосылок межкультурного разговора».

На мой взгляд, В.Хальбфасс занимает осторожную позицию совсем «не жесткого» герменевтика. Монография, на основании которой можно делать какие-либо наблюдения, посвящена именно предпосылкам, ограничена во временном плане: современность специально не рассматривается. Тем не менее, как мне кажется, В.Хальбфасс настроен достаточно критично по отношению к современным попыткам «межкультурного разговора», к «так называемой компаративной философии» [89, с. 121]. В соответствии с общим подходом философской герменевтики современность поверяется историей-традицией, ответ на ее проблемы он полагает необходимым искать в «прошедшем» (возможно, в этом и был смысл написания работы). Причем, опять-таки в соответствии с общефилософским посылом герменевтики, культурно-историческая реальность, традиция концентрируется в истории философии — иные сферы этой реальности (право, религия, экономика, вообще все, имеющее выход к обществензнанию) остаются вне специального внимания В.Хальбфасса.

В случае с наследием Гегеля, ни в коей мере не отвечающим подобному подходу к историческому культурному материалу, причем отчетливее всего как раз по отношению к Востоку, В.Хальбфасс оказывается в очень сложной ситуации: с одной стороны, материал как бы отвечает общему герменевтическому убеждению в особом рода цельности различных конкретных «традиций» (гегелевские восточные «государства»), с другой — Гегель столь же отчетливо говорит о «всемирной истории», о как бы одной «традиции». Хотя сам Гегель, конечно же, так бы не выразился: в его представлении всемирная история тяготела скорее к кругу проблем «целого и части», «единства в многообразии», т.е. «мировой дух» не поглощает множества «народных духов», но является содержанием понятия «всеобщности» в качестве принципа организации, структуры «народных духов» при несомненном различии конкретных форм реализации принципа.

В.Хальбфасс, не вдаваясь в само философское и притом специфически гегелевское обоснование (философско-религиозно-культурное, именно в неразрывности составляющих) и содержание понятия «всемирная история» (всеобщность), интерпретирует его понимание этого понятия так, будто Гегель «отменял» все восточное и утверждал некую одну-единственную мировую культуру.

Одновременно В.Хальбфасс усматривает и иное: Гегель по мере овладения материалом (труды по индийской философии Кольбрука в особенности) отступал от своей жесткой схемы и в

позднейших изданиях говорит уже о «подлинно философских системах» [88, с. 119] в Индии. Указывается и на то место в статье-рецензии Гегеля на «Бхагавадгиту», где говорится, что индийская философия «сцепляется с высшими понятиями нашего сознания» [88, с. 120]; подмечаются все места, где Гегель «сводит» на одном уровне «романтический вариант европейской субъективности» с ее «тщеславием»¹⁰ «субъективной рефлексии» и «восточную субстанциальность», полагая, что им обоим «не хватает конкретизированного опосредования и снятия через возвышение» [88, с. 116].

И хотя Гегель в своих самых «поздних дополнениях» возвращается в конечном счете к своему принципиальному восприятию, в особенности к основополагающему для него утверждению, согласно которому индийская мысль зависима от принципа субстанциальности» [88, с. 119], В.Хальбфасс полагает, что мы все же не можем вынести совершенно однозначное суждение относительно гегелевского отношения к индийской философии — она только предфилософия или же уже вполне философия. По мнению В.Хальбфасса, следует лишь констатировать «амбивалентность гегелевского способа обсуждения Востока и Индии» [88, с. 166]. Однако история философии восприняла в общем вариант предфилософии. Если же учесть, что вообще «Гегель служит примером в высшей степени серьезного и всеобъемлющего, максимально широко охватывающего обсуждения Индии» [88, с. 166], то неудивительна и сила влияния «гегелевского способа обсуждения» на XIX в.

В чем же видит В.Хальбфасс специфику именно гегелевского «способа обсуждения»? Оказывается, совсем не в «максимально широком охвате» (которое, заметим, Гегель структурировал в понятия «народный дух» и «государство», выразив глубинные взаимосвязи форм религиозности, политического и социального устройства, права, нравственности и состояния *Bildung*-культуры), а почти исключительно в «историческом отделении философии от религии, ...обесценении всякой тоски, чувственного стремления к утраченному единству, в его (Гегеля) убеждении, что Европа обязана своим развитием и расцветом духу свободной научной философии» [88, с. 166].

Этот момент — «отделение философии от религии» — требует особого внимания, хотя бы потому, что именно он и даже в той же терминологии («беспредпосылочность» как выражение «секулярности») воспроизводится в новейших у нас попытках осмысления гегелевского взгляда на Индию; заметим, однако, при этом, что «секулярность» равна отделению от церкви, но не всегда от религии (это только, так сказать, бесцерковность, свобода от клира в понимании истины). В.Хальбфасс, вполне в соответствии с требованиями философской герменевтики опираясь исключительно на историю философии как средоточие некоей единой западной «традиции», проводит мысль, что издревле

интерес Запада к Индии был неизменно «амбивалентным» — это и отвержение Индии (начиная с Диогена Лаэртца), и внимание к ней с целью прояснить свои собственные проблемы. У Гегеля же все это сопрягается еще и с идущей со времен Декарта «идеей чистой теории и свободной беспредпосылочной науки» [88, с. 180].

«Картезианская программа полного отсутствия предрассудков» [88, с. 180]¹¹, «свобода от догматических оков, от мифа, от религиозных и прочих авторитетов», «свобода для критики, для рациональности, для самостоятельной мысли» — все это, по мнению В.Хальбфасса, и есть «беспредпосылочность науки» (и то же повторяют наши исследователи индийской философии, обсуждая позицию Гегеля по отношению к ней). Гегелевское сложное и любопытное сопряжение религиозной истины и истины философской, мысль о становлении и развитии религиозной идеи до полного преодоления мифическо-магического мировосприятия в христианстве (религия «абсолютного духа», Бог как мышление), того мировосприятия, в существенном и многоаспектном напряжении по отношению к которому (преодолении природного, возвышении над ним, но не отмене) состоит формирование содержания Bildung-культуры, сама идея «самостоятельности мысли», неотделимая у Гегеля от морально-нравственных ценностей («совести»), и многое другое, что связано с понятием «свобода», — все это проходит мимо внимания В.Хальбфасса. Причина же в том, что поставлена цель: представить творчество Гегеля как концентрированное выражение всего, что есть в западной традиции применительно к Индии, — и «амбивалентность», и «беспредпосылочность».

С преодолением последней, считает Хальбфасс, возрастет и внимание к «традиции», как она зачиналась в Греции (где в чистом виде дано самое необходимое нам — внимание философии к обыденному, к «практическим интересам — от сотериологических мотивов до обычных интересов пользы и выгоды» [88, с. 179]). И «всякий вид традиционализма» уже не покажется нам «не- и антифилософским», а «предрассудки» предстанут требованиями здравого смысла. «Амбивалентность» тогда, видимо, будет преодолеваться — западная традиция станет исключительно чистой в обнаженности своей корневой структуры (правда, этого нет у В.Хальбфасса в прямом выражении, но это следует по логике мысли философа-герменевтика). Тем более что тот же «всеобъемлющий» Гегель продемонстрировал и такую исключительно важную и самую специфичную для западной традиции черту, как открытость всему иному; она, эта черта, позволяет Западу иметь особого рода «традицию», которая «не является замкнутым кругом». «Традиция, на которой мы стоим, имеет свой собственный модус „сверхсебябытия“ (Außersichseins — восприятие инаковости), открытости и восприимчивости. Греческая традиция есть (помимо всего прочего) также и

интерес к тому, что не имеет греческого происхождения. Проницаемость для всего иного сама есть часть нашей традиции» [88, с. 187].

Конкретным выражением этого и является интерес к Индии, а поскольку ситуацию исследует философ-герменевтик, естественно, он подчеркивает момент необходимости «опыта понимания» для укрепления западной традиции — «понимание, *желание понять* возникает и происходит (выделено автором) в общении с восточной, индийской мыслью; на это, при всех ошибочных путях, недоразумениях и опрометчивых суждениях, указывает пражняя история интереса к индийской философии» [88, с. 187]. Ведь «постижение другого, чуждого как такового само обеспечивает верность, истинность шага на пути к пониманию себя, а наивность и поверхностность многих высказываний об индийской философии покоится на том, что не было пройдено такое познание чужого, иного в своем инобытии». И «в контексте философско-исторической герменевтики» (отметим новое, уточняющее определение — не просто «философская герменевтика», но «философско-историческая герменевтика») получает значимость гадамеровская критика [88, с. 186—187].

Ранее В.Хальбфасс привел суждение Гадамера: «Хотя исследование в области философии Востока продвигается, мы сегодня еще дальше от ее философского понимания». Именно потому, что европейское сознание в принципе исторично, оно ищет и в чужом те субъективные и объективные факторы, которые указывали бы на развитие, ошибочно принимает просто перемены, изменение за развитие, и это отражается на переводах — «проницательность нашего исторического сознания делает в корне проблематичным перевод или переложение текстов». «Об овладении восточными традициями через западную философию не может быть и речи. Лишь негативный (negative, видимо, в смысле „противоположный“) взгляд может считаться обеспечивающим осознание того, что наши собственные, греками отчеканенные понятия изменяют субстанцию чужого» [88, с. 186—187]. Это суждение Хальбфасс истолковывает так: гадамеровская критика «содержит в потенции такую позитивную мысль — в общении, в знакомстве с индийской философией мы имеем не только обременяющий, докучливый, усложняющий понимание фактор, но одновременно и фундаментальную посылку понимания» [88, с. 186—187].

Вопрос — «понимание» чего? Казалось бы, занимаясь Индией, Востоком, мы хотели бы понять это «чужое». Но, судя по всему, речь идет о другом: философская герменевтика, выходя на проблематику философии истории, предметом которой являются уже многие «традиции», склонна продолжать обсуждать «опыт понимания» в пределах проблемы понимания прежде всего самой западной традиции. «Исторический и герменевтический факт, который нельзя отменить, — это то, что мы находимся в

положении другого при переложении индийского и одновременно в том же положении перед лицом собственной традиции бытия обращенности к другому» [88, с. 186—187].

Подобное истолкование позиции Хальбфасса подкрепляется и общей его оценкой «индийской традиции» в аспекте интереса к «чужому» — наиболее в конечном счете определяющего, по его мнению, своеобразие западной традиции: индийской традиции не свойственно «стремление к прогрессу и историческое беспокойство Запада». И когда современная индийская мысль в виде, например, неоведантизма «пускается в конфронтацию или, напротив, на встречу с Западом, она представляет себя в свете актуальности и универсальности, которые были вызваны к жизни европейской философией и наукой» [88, с. 432—433]. Она «не „живет“ и не действует в ею самой вызванной современности»: «...европейская философия и наука не просто противостоят индийской мысли — они создали саму возможность, повод и основу для того, чтобы индийская мысль могла говорить о современности, могла стать пытливой и проблемной и могла со своей стороны подвергнуть сомнению европейскую мысль» [88, с. 432—433].

Кроме уяснения собственного прямого их содержания эти и другие суждения склоняют (в свете интереса Хальбфасса прежде всего к установлению предпосылок «межкультурного разговора») к такой их интерпретации: да, существует много традиций, но индийская традиция не дает импульса «к пониманию» иного, в ней нет интереса к чужому. Надежда исключительно на западную традицию: она хотя бы хочет понять иное, признать факт его своеобразия. И если вообще стремиться к разговору, то надо при этом понимать, что мы тем самым лишь совершенствуем собственную способность к подлинному постижению (Индия как бы только инструмент для поддержания себя в форме), и самое большое, на что можно рассчитывать, это лучше понять себя, свою традицию. Это предел исследовательских притязаний герменевтики; «самоограничение», «герменевтическая сдержанность» [88, с. 185] заключается в том, чтобы осознать невозможность подлинного философского разговора (он всегда будет односторонний) и ограничиться воспроизведением каждой из традиций в их своеобразии.

Хальбфасс задает и такие вопросы, возникающие при современном изучении индийской философии:

1) «Не слишком ли рано вести речь о серьезном и ответственном философском и философско-историческом постижении индийской традиции и должна ли эта область в обозримом времени оставаться отданной индологам?..

2) Научила ли нас традиция поиска и освоения быть скромнее и сдержаннее в наших ожиданиях и требованиях и видеть обусловленность и относительность нашего доступа, тесную связь нашего образования с западным горизонтом мысли?

3) Возможно ли поступательное движение (продолжение) самого индологического исследования, которое принуждает нас к герменевтической сдержанности и самоограничению» [88, с. 185].

Для понимания всего этого, видимо, следует принять во внимание позицию Хальбфасса как философа-герменевтика, общеполософскую герменевтическую ориентацию на возможность и необходимость выявления первичного слоя, корней, почвы как фундамента традиции, навечно неотменимо пребывающего в веках, прямо-таки онтологически обусловленную неизменную природу человека в каждой из «традиций» на земле. Не исключено, что Хальбфасс — первый и единственный представитель «философско-исторической герменевтики» как разновидности философской герменевтики. В таком случае утверждаемую им «философско-историческую герменевтику» допустимо, как мне кажется, отнести к новейшему варианту концепции локальных цивилизаций.

И все же, как отмечено выше, я бы не отнесла Хальбфасса к сторонникам «жесткого» варианта герменевтического мироощущения: позиция, представленная в рассматриваемой работе, неустойчива и даже противоречива (на некоторых страницах больше оптимизма в возможностях «понимания» восточной традиции, в том числе и индологами). И вообще в целом нет категоричности, стиль — «размышление по поводу». Однако, очевидно, характер «модели подхода» к «чужой» традиции у него прямо противоположен гегелевскому. Ранее говорилось о высокой оценке Хальбфассом того, что достиг Гегель в пределах этой «модели», тщательность, адекватность изложения гегелевского материала. Однако убежденность философа-герменевтика в истинности своих философских позиций не способствовала уяснению гегелевских воззрений ни на всемирную историю, ни на природу человека, пластичность его психики, способности к развитию. Главное, конечно же, не была уяснена сама гегелевская концепция «философской всемирной истории». Но это и не было достижимо: различные философские позиции, ориентации, предпочтения — современность и «всеобщность» для Гегеля, «история-традиция» и «часть» для Хальбфасса; главное же, возможность развития человека, общества — для одного, и призыв к «первичному» — для другого. Вообще же Гегель для Хальбфасса — самый яркий представитель картезианских прегрешений перед «традицией» и «антропоцентристской самоуверенности» [88, с. 117] европейского нового времени.

Есть у Хальбфасса и такой мотив: лучше бы европейцам не выходить за географические рамки своей «традиции», ведь «историческое развитие этой традиции подвигнуло европейцев к открытиям и завоеваниям внеевропейского мира... В развертывании своего универсализма Европа пробудила одновременно силы против себя. Ее „превосходство“ в этом отношении одно-

временно является почвой ее бедности и подверженности опасности» [88, с. 435] (по-видимому, предполагается, что до эпохи географических открытий все «традиции» как бы варились в собственном соку в расцвете своих «корней», и все было прекрасно, мир не знал беспокойства и завоеваний). Однако, замечает Хальбфасс, в Европе всегда имелась и «традиция самокритики и самоотчуждения», и она «привела к сомнению в собственной ориентации, к неудовлетворенности содержанием собственного предания» [88, с. 435]. Именно к этой традиции следует, видимо, отнести и «философско-историческую герменевтику» Хальбфасса. «Консервативно-романтическая окрашенность», о которой говорит В.Малахов, и в самом деле присуща этому «мирочувствованию».

Все изложенное выше Хальбфасс относит к «сомнительному» в гегелевской позиции. Что же «достойно раздумий»? Во-первых, сама «последовательность, бескомпромиссность» в представлении точки зрения: подобная «односторонность» (в смысле выделения точки зрения одной стороны) «способствует наиболее четкому осознанию проблематики сопоставимости философских традиций и вопроса о контексте философского и философско-исторического понимания чужих традиций» [88, с. 121]. И действительно, сама тематизация проблемы традиции как предмета «философско-исторической герменевтики» осуществляется во многом как бы в «отталкивании» от гегелевской точки зрения, в «размышлениях» по ее поводу.

Во-вторых, «раздумья» Хальбфасса в связи с гегелевскими воззрениями касаются и так называемой компаративной философии. Гегель четко и ясно говорил о своих философских интересах и принципах, противопоставляя их «тщеславию пустой субъективности», и «этот подход есть определенно радикальная противоположность нейтральности и простодушной искренности (легкой внушаемости, глуповатой открытости всему и со всех сторон), каковые требуются особенно в так называемой компаративной философии» [88, с. 121]. К числу недостатков компаративистики В.Хальбфасс относит и легкость проведения «параллелей между восточной и западной мыслью», о чем Гегель говорил неоднократно, называя их «абстрактными», бессодержательными, поверхностными, поскольку к ним неприменим его собственный «масштаб» сравнения (в частности, в статьях в связи с «Бхагавадгитой»). «Пренебрежительно отнесясь к содержанию таких предельно общих категорий, как Единое, Всеобщее или субстанция, и пренебрегая теми конкретными различиями, приведенными Гегелем между самосознанием свободы и особыми историческими ступенями его развития, совсем нетрудно повсюду найти параллели» [88, с. 114]. Тогда «можно проводить параллели между китайской, индийской философией и элеатской, пифагорейской, далее Спинозовской и даже современной метафизикой, поскольку, конечно, все они кладут в основу не-

которое Единое или единство, совершенно абстрактное всеобщее» [88, с. 114].

Вместе с Гегелем Хальбфасс полагает, что «уравнивание» всех и вся говорит лишь именно об «абстрактности», неконкретности представления о философском мышлении и даже попросту «невежестве» относительно «интересов философии». Приводится цитата из гегелевских лекций по истории философии: «Принимая во внимание совершенно абстрактное, можно, пожалуй, повсюду найти подобное; но именно потому такое сравнение поверхностно; при этом упускается особенное, своеобразное» [88, с. 114].

Изложению позиции В.Хальбфасса уделено много места не только потому, что она имеет прямое отношение к теме, но и потому, что вообще полезно знать как можно больше различных точек зрения — это объемнее представляет сам предмет рассмотрения.

Кроме того, изложение различных позиций с указанием их авторства (что не всегда имеет место), думается, побудит наших исследователей не только к молчаливому принятию этих позиций, но и к более отчетливому прояснению собственных — в полемике с ними или в солидарном отстаивании. И думается, послужит прояснению, отчетливому формулированию сложнейшей проблемы регионального своеобразия философской мысли и, возможно, вопроса о самом предмете философии (у Хальбфасса есть и мотив самоценности «понятийной тонкости индийской философии при неизменности основного сотериологического по духу содержания», что не приводит к «развитию» в европейском смысле, но зато способствует укреплению «традиции» и, если придерживаться этой логики, ее «богатству» и «неподверженности опасности» [88, с. 435]).

Завершить обзор уместно, как мне кажется, указанием на очень интересную (даже просто с познавательной точки зрения), объемную по исследуемому материалу и важную для уяснения гегелевских воззрений на Восток статью В.В.Бибихина «К истории влияния индийской культуры на европейскую мысль» [24]. Работа эта в связи с темой «Гегель и Восток» примечательна тем, что в ней впервые в нашей литературе обобщены материалы европейских исследователей, включая и рассмотренные выше (правда, без Э.Шулина). Однако таким образом, что, воспользовавшись их фактическими данными, В.Бибихин собственной интерпретацией и подбором источников выстроил совершенно иной образ Востока в трудах Гегеля, выразив саму суть гегелевского обращения к Востоку, его замысла в этом направлении — включить Восток в концепцию философской всемирной истории как ее существенную часть, распространив на осознаваемый им как специфичный, но тем не менее подлежащий рассмотрению восточный материал принципы своей общеправильной философской позиции.

На этом материале предельно отчетливо, рельефно проявляется определяющая особенность гегелевского философского творчества — стремление выявить предпосылки, условия и результаты человеческой культуросозидающей деятельности. И очевидным становится факт, что плодотворность гегелевского рассмотрения этого материала была обусловлена его установкой на уяснение составных и в их числе определяющих компонентов социальности (в широком смысле). «Гегель... выводит весь „феномен Востока“ из общественных отношений» [24, с. 40] (и «из анализа социальной реальности в категориях свободы и рабства, застоя и развития, собирания и расточения культуры»). В том, что рассмотрение оказалось плодотворным, В.Бибихин не сомневается: «Интенсивные, хотя и не многолетние востоковедческие занятия Гегеля... до сих пор (если не считать гипотетических путешествий Пифагора, Демокрита и других древнегреческих философов к индийским мудрецам) остаются самой большой и даже единственной в своем роде встречей западной философской мысли с Индией» [24, с. 51].

Глава I

ГЕГЕЛЬ И МИР КУЛЬТУРЫ

Программа «Мерит», принятая в США и ставящая целью поиск талантов, носителей особых интеллектуальных способностей, может быть рассмотрена с самых разных точек зрения (см., например, [79]) — от прикладной педагогики и социологии до предельно широкой мировоззренческой, и здесь ни в коей мере не место углубляться в этот круг вопросов. Но один момент представляется интересным чрезвычайно, и связан он, как это ни покажется странным, с личностными характеристиками Гегеля, а также общей интеллектуальной ситуацией в Германии его времени, которая составляла очень важную и очень специфически немецкую особенность самого содержания духовной атмосферы общества. Момент этот имеет отношение к одному из аспектов программы «Мерит», а именно исследования в ее рамках рекомендуют практической педагогике очень раннее, уже с двух-трех лет, специальное обучение в соответствии с тем фактом, что становление познавательных структур в этом возрасте не просто происходит, но и являет собой формирование наиболее существенных, наиболее значимых кирпичиков будущего фундамента и интеллектуального, и нравственного состояния человека, того, что определяет неотъемлемо лично-персональное в каждом конкретном человеке.

Из письма сестры Гегеля — Кристианы, адресованного вдове философа и написанного вскоре после его безвременной кончины, последовавшей 14 ноября 1831 г., мы узнаем, что «мальчиком трех лет он был послан в немецкую школу», а пятилетним посещал еще и латинскую; при поступлении в них он уже знал о системе склонений в этих языках и латинские слова, что было преподано ему матерью, «которая по меркам того времени была весьма образованна и потому имела большое влияние на его первоначальное обучение» [19, с. 392].

Гегель родился в семье секретаря казначейства (в Штутгарте). Чиновничество входило в тот общественный слой, который, по словам Аристотеля, составляют люди «среднего достатка», «люди, средние обеспеченные внешними благами» [21, т. 4, с. 286], и который во времена Гегеля в литературе уже получил название «средний класс»¹. «Первоначальное обучение», т.е., как мы узнаем из этого письма, не просто ознакомление ребенка с миром в повседневности, играх, общении, но специальное методичное формирование интеллектуального фонда, специальная деятельность по направленному становлению познавательных структур², — по-видимому, не было для этого среднего класса чем-то необычным: никто ни из биографов Гегеля, ни вообще в литературе не обращает особого внимания на факт столь раннего приобщения ребенка к образовательному процессу.

А между тем этот факт говорит не только о том, что, возможно, мать Гегеля была очень чутка к способностям маленького Вильгельма (а таковые несомненны, поскольку ребенок занимался с удовольствием и успешно, он всегда, по свидетельству сестры, был в числе «первых пяти» учеников в обеих подготовительных школах), но прежде всего о том, что подобная практика — раннее специальное обучение дома и в особых подготовительных школах — была нормой, чем-то общепринятым.

Эта, думается, одна из выразительнейших подробностей содержательной и методической стороны школьного дела, образовательного процесса (а их было много, этих любопытных подробностей, например религиозная терпимость) указывает, несомненно, на очень высокий уровень духовной культуры Германии времен Гегеля, естественно, не возникшей вдруг, а явившейся следствием почти полуторавекового (после Вестфальского мира 1648 г.) развития просветительского движения. В очень интересной и редкой у нас по предмету монографии В.А.Жучкова «Немецкая философия эпохи раннего Просвещения» есть такое выражение: «практически-просветительская ориентация мировоззрения» [39, с. 53]. Оно характеризует деятельность «прокладывателя пути», «отца» и «инициатора немецкого Просвещения» Христиана Томазия (1655—1728), бывшего «выразителем, а в значительной степени и основателем той линии немецкого Просвещения, которая более непосредственно была ориентирована на конкретные, практические потребности общественного развития, вопросы социальной и культурной жизни Германии» [39, с. 22]. Вот эта «практически-просветительская ориентация», следствием которой было открытие повсеместно школ, гимназий, «коллегий», институтов и университетов, при том что в них большое внимание уделялось не только предметам традиционно гуманитарного плана (языки, история, логика), но и естественным наукам (математике, физике, географии, анатомии), сыграла, несомненно, исключительную и позитивную роль в относительно быстром подъеме общекультурного уровня Гер-

мании после «культурного одичания» страшной Тридцатилетней войны 1618—1648 гг.

Вообще тема немецкого Просвещения, многогранная и интересная во многих аспектах, нуждается в более интенсивной разработке (конечно, у нас: в Германии она, естественно, исследована основательно) хотя бы потому, что необходимо избавиться от «предвзято-негативных оценок» основоположников, которые разделяются без предварительного «конкретного исторического и теоретического анализа» [39, с. 3]. Идущее от основоположников резкое противопоставление философской мысли несомненно общедемократическим гуманистическим импульсам и интенциям собственно религиозной протестантской мысли, особенно если учесть коренную специфическую установку протестантизма на индивидуализм, автономизацию человеческой субъективности, ориентированность на практическую жизнь как подтверждение «внешними делами» «внутренней веры», приводит к искаженному впечатлению о некоторых особенностях в воззрениях представителей немецкой классической философии — воззрениях, которые чаще всего просто констатируются или объясняются как противоречие.

Обращение к просветительскому движению в пределах темы «Гегель и мир культуры» имело целью выделить и подчеркнуть то обстоятельство, что он застал уже достаточно зрелый культурный мир, что становление мыслителя такого масштаба объективно было возможным лишь благодаря «практически-просветительской ориентации» немецкого просветительского движения, создавшего организационные, так сказать, материальные предпосылки для интеллектуального развития достаточно широких кругов населения, притом не только на ранних этапах, когда «двери пиетистских школ и „коллегий“ были открыты для представителей всех сословий немецкого общества, а преподавание велось на немецком языке» [39, с. 22]. Подобное отношение к задачам общего образования всех слоев населения, признание важности, значимости научного знания, а значит, и мирской жизни, позднее распространилось уже в качестве нормы, которую вынуждены были принять на своей территории и самые деспотичные среди бесчисленных немецких князей, дабы не прослыть «непросвещенными».

Этот момент — признание нормой всеобщее образование — самое ценное, самое плодотворное достижение просветительского движения Германии³, которое, на мой взгляд, невозможно отделить от особенностей Реформации как собственно религиозного явления. Несомненная светская устремленность немецкой духовной культуры XVIII—XIX вв. во всех своих гранях — от старательно взращиваемых естественных наук до литературы, истории и, конечно, философии — в многочисленных школах и «школках», течениях и ответвлениях этих течений, думается, неразрывно была связана в своих истоках и интенциях с

реформированным протестантизмом раннего немецкого Просвещения, наверное, более всего с ранним пиетизмом, его глубоко личностной и в то же время рационально обосновываемой религиозностью, с его ориентацией на непринудительную связанность⁴ всех слоев общества на почве такого рода религиозности и на основе всеобщего образования в школах различного профиля. И в этом плане представляется органичным для всей немецкой духовной культуры стремление к согласованию, гармоническому примирению всего и вся как конечной цели в результате преобразований в сфере духа, а также вера в творческие возможности разума как самого, по словам Гегеля, «бодрствующего сознания» (конечно, способы согласования различны — сравним хотя бы Лейбница, Канта и Гегеля, но важна тождественность конечной цели).

Можно отметить, что само теологическое образование в Германии конца XVIII в. (Гегель учился в Тюбингене в 1788—1793 гг.) было в высшей степени основательным, что касается истории, философии и филологии, при том что первые два года обучения посвящались преимущественно философии⁵. И лишь затем студенты приступали к изучению теологических дисциплин, одновременно продолжая углублять свои познания в остальных науках.

Иными словами, степень секуляризации теологического образования, которое в западном христианстве никогда не было сугубо богословским (повсеместно включало в той или иной мере светские науки, различаясь многофакторными колебаниями в характере и объеме), в Германии конца XVIII в. была относительно высока.

«Практически-просветительская ориентация» немецкого Просвещения, в своем конкретном проявлении обуславливая социальную легитимацию, признание социальной ценности всех слоев населения, особенно большое значение имела для укрепления позиций среднего класса. Несколько поколений ремесленников, мелких и средних чиновников, торговых слоев и т.д. получали обязательное образование, со временем — по мере совершенствования образовательной системы в целом, увеличения числа общеобразовательных и профессиональных школ, университетов и институтов — выделяя из своих рядов кадры для этих учреждений и формируя тем самым особый социальный облик самой интеллигенции.

Известно, что все крупные представители духовной культуры Германии XVIII и начала XIX в. — Лессинг, Шиллер, Гёте, Винкельман, Гердер, Клопшток, Форстер, Шлейермахер, Новалис, Гельдерлин и др., а также, конечно, Кант, Фихте, Гегель, Шеллинг были выходцами именно из этих кругов: «Основной социальной средой, взращивавшей гениев немецкой культуры, стали не наиболее привилегированные и наиболее обеспеченные, а „средние слои“» [60, с. 100].

Вот что пишет Гегель-гимназист в своем дневнике: «Благодарное улучшение в том, что касается культуры нации и просвещения в учености и религии, если им можно обещать продолжительное влияние, вероятнее всего, придет от среднего класса народа (aus der mittlern Klasse des Volks), коль скоро он не будет вынужден заботиться о необходимейших потребностях тела и будет тем самым подготовлен так, чтобы он *хотел и мог размышлять и быть деятельным*» [19, с. 146—147] (выделено Гегелем; запись от 23 августа 1787 г., ему 17 лет). И далее: «От среднего класса культура и просвещение очень быстро распространятся в низшие классы народа, если их дух не подавлен бедностью, суеверием, леностью и тупой чувственностью; распространятся они оттуда и в высшие сословия, если они из-за богатства, гордости, суеверий, лености и утонченной чувственности не стали нечувствительны к тому, что является важным для человечества (Menschheit, а не Menschlichkeit — человечность). То, что это так, повсюду подтверждает история» [19, с. 147]. Как видим, наши констатации вовсе не новы, как не новы и заключения исследователей конца XIX — начала XX в.: юный Гегель-гимназист, размышляя над прочитанным (в данном случае путевые — по Германии и Швейцарии — заметки Николаи от 1785 г.) и, думается, сопоставляя с рассуждениями Аристотеля (параллели существенны по содержанию, кроме того, Аристотель — первый, кто стал говорить о средних слоях в связи с достатком и характерологическими особенностями), приходит к интересным заключениям.

Последняя фраза о подтверждаемости гегелевских суждений и умозаключений историей говорит сама за себя: Гегеля уже в гимназии, на что давно обращено внимание (см. [58, с. 12—19]), из всех наук более всего привлекала история, притом в самом широком смысле — как история искусств, литературы, религии, материальной культуры, история политических воззрений, естественных наук, юриспруденции. Иными словами, под «историей» Гегель-гимназист уже понимает будущую историю «большого стиля» и «глубокого дыхания», которую невозможно обозначить каким-то одним термином, это история культуры в ее широком понимании. Существенно, что уже тогда, будучи гимназистом, Гегель размышляет над тем, что позднее получит название Volksgeist — массовое сознание, а также то обстоятельство, что расширительное по содержанию понимание истории как истории культуры уже у юного Гегеля максимально распространено и хронологически, и пространственно, т.е. история уже всемирная.

Вот, например, дневниковая запись от марта 1786 г.: после пропуска (вырваны или утеряны страницы) с середины предложения говорится о том, что вообще речь идет «о просвещении посредством наук и искусств» и особенно интересно было бы сделать «набросок, проект просвещения обычных, простых лю-

дей» (в отличие от ученых, специалистов). Но, полагает Гегель, и «для известнейших и ученийших людей» подобное предприятие «очень тяжело», а для него «много тяжелее, так как я вообще еще не изучил историю *философски и основательно*» (выделено мною. — Г.Ш.). И все же, если попытаться сделать «набросок»⁶, то следовало бы иметь в виду, что «это просвещение обычных людей всегда считается с религией своего времени, и вообще оно оказывает влияние посредством ремесленников и жизненных удобств». Однако надо помнить, еще раз уточняет Гегель, что здесь речь идет «только о науках и искусствах», их плодах, а не об образовании непосредственно умственным. «Та-ким образом, имея в виду это» уточнение, «я полагаю, что оно (просвещение посредством наук и искусств. — Г.Ш.) расцвело вначале на Востоке и Юге и оттуда далее все более продвигалось на Запад» [19, с. 37].

Не знаю, почему до сих пор удерживается тенденция всячески умалаять, принижать масштаб уже несомненно исследовательских интересов Гегеля-гимназиста, значительность, содержательность его размышлений. Тенденция эта берет начало, видимо, в работе Р.Гайма «Гегель и его время», первое издание которой относится к 1849 г. (русское издание см. [31]), когда еще не были введены в научный оборот многие материалы. Эта работа очень односторонне представляет Гегеля — в ней на радость всем недоброжелателям он стал апологетом прусской государственности, консерватором, «уничтожавшим свободу», образовавшим «из металла свободы такое государство, в котором имели право хозяйничать все духи реакции» [31, с. 367]. Р.Гайм, как справедливо отмечает в примечаниях редактор русского издания, пренебрежительно относится к «просвещению», сводя ненавистный ему «просветительский» дух, который якобы «не имел даже предчувствия ни о том, что управляет в истории, ни о сокровенных силах нашей души», к «резонерству», «рассудочному умничанью» [31, с. 24].

Гегель-гимназист, по мнению Р.Гайма, весь отдался этому резонерствующему духу, а ведь это «рассудочное просвещение», вместо того чтобы безоглядно ринуться на борьбу с деспотизмом, обличать тиранов и, может быть, даже строить баррикады (этого, видимо, требует либеральный дух в понимании Гайма), уютно устроилось в «спокойной мудрости», устранилось от «общественных бедствий» при «тираническом правлении», низводя своим «умничаньем» все и вся на уровень «простодушной рассудительности». И вот этот-то «дух» «нашел для себя точку опоры в трезво-рассудительной природе Гегеля; он превратился в неизгладимую черту в сфере образования Гегеля и его последующего ученья» [31, с. 24].

Напротив, в моем представлении немецкое просветительское движение оказало исключительно благотворное влияние на всю немецкую культуру, на все бытие Германии XVIII—XIX вв.

в качестве цивилизованного общества, и прежде всего, как уже отмечалось, благодаря своей, инициированной и в значительной степени поддержанной реформированным протестантизмом практически-просветительской ориентации, т.е. благодаря тому, что Р.Гайм пренебрежительно называет «прагматизирующим духом века, проповедовавшим терпимость» [31, с. 26]. И при этом Гайм иронизирует над Гегелем, который в «школьной статье» о «религии греков и римлян», заключая ее, «приглашает к терпимости в отношении к иначе мыслящим» [31, с. 26]. Что дурного в этом для либерала с утверждаемой им свободой слова и совести, непонятно.

Между тем семнадцатилетний Гегель в этой своей статье высказывает многие интересные суждения, предмет которых будет его занимать впоследствии специально. Прежде всего, конечно, следует отметить понятие *Volksreligion* — «народная религия», истинное состояние которой, по мнению Гегеля, надо отличать от его изображения в творениях «поэтов»: в них оно «не точно», поскольку «они трактуют религию и историю богов как поэты, каждый согласно своей конечной цели», основу же народной религии составляют «всеобщие мнения»; к их пониманию и надо стремиться, хотя это очень сложно. Завершает же Гегель свою небольшую статью следующим: необходимо быть осторожным в наших умозаключениях и о прошлом, и о настоящем — этому нас учат «опыты» древних. Как это было и у них, «многие наши убеждения, может быть, являются ошибками, а многое из того, что другими мыслится по-иному, быть может, является верным», а потому заранее «мы не станем его (иное) ненавидеть, не будем бессердечно, жестко судить» [19, с. 46, 48].

Считать этот призыв к основательности, всесторонности, выдержанности в подходах и оценках тех или иных событий и явлений, сам по себе свидетельствующий прежде всего о незаурядности личности и ума еще совсем молодого человека, устойчивости, внятности для самого себя своего внутреннего мира, способности видеть вещи в их соразмерности, уверенности в себе как существе самостоятельно мыслящем, — считать это желание быть знающим и ответственным выражением конформизма по отношению к властям предержащим или видеть в этих суждениях одно «умничанье» и «резонерство» можно только при определенном настрое.

Думается, именно устойчивость, постоянство, «продолжительность влияния» (как это обозначил юный Гегель) немецкого Просвещения с его непосредственно практической обращенностью ко всему обществу, всем его слоям в купе с несомненной и поощряемой в программах обучения открытостью миру вне Германии, жадное, но и методичное вбирание его интеллектуальных достижений, осмысление его проблем обусловили удивительный взлет культурного творчества Германии XVIII в., осуществленный духовно уже раскрепощенным средним классом.

«Продолжительность же влияния», т.е. сама возможность официально признанного благотворным просвещения народа, была бы нереальной без и вне особого внимания к вопросам народного образования церковных кругов, вообще религии.

Нельзя не сравнивать взятые и в совокупности и порознь мировоззренческие принципы, методические приемы, ту же всеобщую и в этом смысле общедемократическую практическую ориентацию немецкого Просвещения и, например, просветительства в России, ведь результаты поражают полной противоположностью. И в этом плане трудно не согласиться с Гегелем, уже гимназистом видевшим связь религии и степени образованности народа, что для просвещения «обычных, простых людей», не занимающихся специально наукой, искусствами, большое значение имеет религия — то, каким образом она представляет дело народного образования, разумное постижение дел мирских, что практически делает для распространения осененного своим авторитетом общего образования, общей культуры.

Исследователи уже давно отметили не просто интерес Гегеля-гимназиста к истории культуры («ненасытный голод на знания и факты, в первую очередь касающиеся как раз истории культуры, включая знания о странах и народах»), но особое тяготение «к сверхиндивидуальным формообразованиям, проявлениям культуры, каковы гражданское общество, право, государство, религия, церковь и т.д.» [87, с. 16]. Здесь важно отметить, что подобного рода тяготение, само по себе не новое для исторической мысли конца XVIII в., у Гегеля уже в юные годы примечательно тем, что демонстрирует стремление установить структурные соотношения между этими «сверхиндивидуальными формообразованиями», а интерес к фактам истории, получивший воплощение в целой традиции под названием «прагматическая историография»⁷, становится для него предметом особого размышления.

Вот запись 15-летнего гимназиста: «Уже давно я раздумывал над тем, что такое прагматическая история, на сегодня... у меня хоть и довольно темное и одностороннее, но все же есть некоторое представление. Я полагаю, что можно говорить о прагматической истории, если речь идет не только и лишь о *факте* (выделено Гегелем. — Г.Ш.), но и о характере известных людей, целой нации, их нравах, обычаях, религии и т.д., а также различных изменениях этих явлений и отклонениях от них по сравнению с развитием других народов... (история) показывает, что то или иное событие и изменение *государственности* имело последствия для состояния нации, ее характера и т.д.» [19, с. 10] (выделено мной. — Г.Ш.). И над всем этим Гегель-гимназист размышляет «уже давно».

Известные в литературе дневниковые записи начинаются с 1785 г., и приведенная выше — одна из первых. Видимо, Гегель, получив с раннего детства прекрасное образование (прежде

всего, конечно, владение языками, древними и современными, часть дневниковых записей на латыни) и очень рано ощутив интерес к истории как факту, под влиянием, несомненно, преподаваемого курса, как тогда называли, «моральной философии», основанной на трудах древних — Платона, Аристотеля, Плутарха, Софокла и др., — ощущал необходимость и уточнения объема содержания понятия «прагматическая история», и какого-то нового синтеза факта и «моральной философии». Сами по себе факты не имеют особой ценности, они должны быть связаны с определенной идеей. И идея эта, как можно ощутить по дневниковым записям, имеет отношение к синтезу обеих: прагматической истории и моральной философии.

Конечно, все это, как и сама идея синтеза, может показаться банальным, но «ценно, что выводит ее для себя пятнадцатилетний юноша» [56, с. 14]. Несомненно, он уже читал Монтескье, Руссо, Вольтера, Канта⁸: их имена присутствуют в дневнике и работах гимназического периода, но что-то не до конца удовлетворяет его в их трудах, он не находит того синтеза, о котором стал задумываться очень рано.

И действительно, Гегель мог прочитать у Вольтера: «Теперь хотят знать, как росла нация, каково было ее народонаселение в начале нынешней эпохи и теперь, какова была ее торговля и как она расширялась, какие искусства возникли в нашей стране и какие были заимствованы извне и затем усовершенствованы, каковы были приблизительно государственные доходы в прошлом и настоящем, как возникли и развивались морские силы, каково было численное соотношение между дворянами, духовенством и монахами и их землевладельцами» (цит. по [22, с. 334]). Предметная область «прагматической истории» была максимально разработанной и, казалось бы, исключительно благоприятной для самых широких обобщений. Они и делались Юмом и Вольтером, Тюрго и Кондорсэ, Монтескье и Гиббоном, составив неизбывное по силе и длительности влияния на общество ядро основополагающих социально-политических (неотъемлемость личных прав, моральная автономия, вообще свобода лица, право как верховенство закона, в целом комплекс политико-юридических норм и институтов, блокирующих деспотизм, и т.д.), а также экономических установлений («Богатство народов» Адама Смита прямо-таки пропитано духом «прагматической истории»).

Но Гегеля-гимназиста смущает апелляция адептов прагматической истории к некоему повсюду одинаковому природному существу. Его же интересуют как раз различия между обществами во времени и пространстве, в «нравах, обычаях, религии и т.д.», в самих же обществах — способы, формы социализации (конечно, он не пользуется такой терминологией, но ведь «религия, обычай, нравы» есть способы социальной регуляции). При этом само понятие свободы в общепросветительском смысле

как свободы лица, моральной автономии для Гегеля-гимназиста уже нечто обычное, самоочевидное. И рассматривая в одной из своих статей-рецензий того периода вопрос о свободе, он считает нужным заметить, что «должно знать о свободе не только, *что* она есть в действительности, но и *как* она создается» [19, с. 155] (выделено Гегелем), каким образом понятие свободы связывается с понятием времени, если «время оказывается лишь субъективной формой явлений» [19, с. 154]. Такие вопросы возникают у юного Гегеля, хотя саму по себе «кантовскую теорию свободы» он оценивает очень высоко: «Теория, достойная подлинной мудрости мира, настаивающая на научной достоверности, где она только возможна, но и честно признающая незнание там, где ей ничто не могло бы помочь» [19, с. 154], теория, лишь «исходя из которой» следует рассматривать «понятие свободы».

Здесь уместно напомнить, что именно Кант понимал под свободой и что Гегель полагает «истинной мудростью». Судя по небольшой рецензии, таковой он считает идею четкой и бескомпромиссной моральной автономии — «целый мир моральной разумности, который покоится на личностном самodelании (*persönlicher Selbstmacht*)» [19, с. 154], «независимое проявление личной инициативы», «придание собственного закона самому себе» (под независимостью здесь подразумевается независимость от «природного в человеке», свобода — «повелитель природы» [19, с. 149] в нем). Гегель ни в коей мере не ошибается: можно было бы привести множество цитат из Канта, но ограничимся одной. Кант полагает, что «истинное просвещение» есть «законность, возникающая из моральной свободы» [44, с. 195], сама же «моральная свобода» — проявление «чего-то такого в нас», благодаря чему «мы, существа, во многих потребностях постоянно зависимые от природы, вместе с тем можем... возвыситься над ней» [44, с. 120].

В приведенном выше суждении Гегеля-гимназиста о «кантовской теории свободы» интересно различие как бы двух ее сфер, одна из которых доступна «научной достоверности», другая же не претендует на нее. Впоследствии Гегель будет строить свою «тсорию» свободы как целиком доступную познанию в результате освоения проблематики кантовского теоретического разума. Вообще же при разработке темы «Кант и Гегель», думается, имеет смысл привлекать материал его, несомненно, уже творческой деятельности в гимназический период. Дневниковые записи, небольшие статьи-рецензии, курсовые работы свидетельствуют о самостоятельном и творческом подходе Гегеля-гимназиста ко всему, чем он интересуется: ставятся вопросы, аргументация собственной их постановки охватывает иные и более широкие пласты теории и эмпирии, нежели в рецензируемой и реферируемой книге, статье. Можно видеть уже выходы к проблеме, которая, на мой взгляд, определила и содержание, и

магистральный путь всего творчества Гегеля — проблеме синтеза рефлексивных и практически-предметных аспектов культурно-исторического бытия человечества.

Прагматическая история привлекала Гегеля на протяжении всей его жизни — он всегда интересовался фактами, эрудиция его, знание событий, явлений экономической, политической и духовной жизни стран и народов, их «обычаев и нравов» вплоть до бытовых, поразительна (собственно, материал именно этой прагматической истории и составляет содержание той ступени в развертывании «понятия», которая названа «абстрактной» и которая становится «конкретной», будучи организована мышлением на каждом из этапов становления, отражая процесс развития). Но, полагает Гегель-юноша, эта прагматическая история должна быть освоена «философски и основательно», поскольку только такой подход позволяет выделить в ней «всеобщее».

Как показывает проведенный Н.В.Мотрошиловой специальный анализ [58], становление Гегеля-философа было не одномоментным или строго однонаправленным. «Всеобщее», которое уже в гимназические годы он связывал со «спекулятивной философией», способной на «проникновение в качественное своеобразие» [19, с. 155] явлений и долженствующей быть «системой» [19, с. 151], хотя и оставалось всегда в центре его размышлений, не сразу стало тем особым рода системным построением, которое позволяло и удерживать содержание прагматической истории (в стадиях духа), и возвыситься над нею (абсолютный дух).

У Гегеля было несколько «моделей» системы: «логику-метафизическая, политико-этическая и феноменологическая» [58, с. 93]; созданная в конце концов система «Науки логики», по сути, синтезировала особенности всех трех. Представляющееся на первый взгляд абсолютным преобладание логического (структура системы) в действительности оказывается наполненным историей, воспроизводящим наличный исторический материал. Происходит это вследствие того, что всеобщее, дух становится поистине всеобщим, абсолютным духом только в развитии, по мере развертывания своего содержания. Но также и потому, что Гегель, в сущности, самим созданием своей системы подытоживает долгий путь развития многообразной человеческой деятельности, сознательно ставя себе такую цель. Для того же, чтобы отважиться на подобное деяние, надо действительно знать историю во всех мыслимых аспектах, надо, чтобы эта история уже имела длительность.

Достаточно трудно, на мой взгляд, определить, что в большей степени двигало Гегелем при создании своего учения: история или философия, ведь его мир истории — это мир культуры, а такая постановка немыслима без философского подхода, без поиска некоторых сквозных для истории идей. Думается, Гегель, очень рано осознавший эту взаимосвязь, благодаря прекрасному образованию, своим несомненно выдающимся способностям (мо-

жет быть, более всего как раз в даре систематизации и синтеза) и, конечно, всей атмосфере зрелой степени духовного развития Германии конца XVIII в., но также и вследствие динамики социально-политических процессов в Европе на рубеже веков, инициированных французской революцией 1789 г., сумел как бы слить воедино историю и философию, осуществив синтез на основе идеи движения, развития, деятельности аспекта мышления.

Почему именно мышление? И при чем здесь культура, поскольку утверждается, что гегелевский мир истории — это мир культуры? Несомненно, ответы на эти вопросы должны быть взаимообусловленными — и не только в связи с гегелевским видением проблематики, но в принципе. Разумеется, если при этом принять в качестве предпосылки, исходного представления определенное понимание культуры. Здесь можно было бы привести множество мнений (ведь существует целая отрасль науки), но, на мой взгляд, именно понимание культуры представляет собой наиболее благодатный предмет для проявления самой сути мировоззренческих установок, которые в наибольшей степени связаны с некоторыми основополагающими ценностными суждениями, а потому это всегда сфера субъективных предпочтений. В моем представлении культура, если попытаться выразиться предельно кратко, это способ видения мира, ориентации в нем, что, конечно, предполагает особое понимание человека и формы организации его бытия в мире, причем в первую очередь в мире социальном.

Вопросы культуры, естественно, очень рано стали предметом размышлений Гегеля, ведь становление его пришлось на период самой зрелой стадии просветительского движения Германии, а Просвещение, можно сказать по определению, неотделимо от всей проблематики культуры. Одной из особенностей немецкого Просвещения, в отличие, например, от французского (см. [47]), можно считать особое и специальное внимание именно к культурологической проблематике, глубоко осознанную и внятную ее разработку. Кант, который, по словам Гёте, «создал наиболее действенное по своим результатам учение и ... глубже всех проник в немецкую культуру» [33, с. 461], хотя, как известно, и дистанцировался от просветительской мысли⁹, но дистанцировался именно от французского Просвещения. И напротив, всем своим творчеством Кант как бы сконцентрировал в себе существо немецкого Просвещения, т.е. обращенность к культурному бытию человека, и выразил его в прекрасных, чеканных формулировках. Таких, например: «Выход человека из рая, предоставленного ему разумом как первого убежища его рода, есть не что иное, как переход из дикости чисто животного существования в состояние человечности, от подчинения инстинкту к руководству разумом, — одним словом, переход из-под опеки природы в состояние «свободы» [44, с. 50]; «Чрезвычайно важно для человека

знать, как надлежащим образом занять свое место в мире, и правильно понять, каким надо быть, чтобы быть человеком» [43, т. 2, с. 204]; «Культура, согласно истинным принципам воспитания одновременно человека и гражданина, может быть, еще не совсем началась, а еще менее завершилась» [44, с. 51].

Сравним с тем, как воспринимает Гегель-гимназист рассуждения М. Мендельсона, видного представителя немецкого Просвещения. Реферируя в 1787 г. одну из его статей, Гегель пишет: «Определение человека должно рассматриваться в разделении на 1) определение человека как человека и 2) определение человека как гражданина. Применительно к культуре (Kultur) эти соображения совпадают» [19, с. 141]. Иными словами, движение немецкой культуры глубоко органично, или, как теперь говорят, континуально. Кант и Гегель в чем-то могли полемизировать с отечественными деятелями Просвещения (у Канта есть работа, в названии которой стоит «...против Моисея Мендельсона»), но именно в проблематике культуры, в определяющих ее аспектах они были солидарны.

Однако здесь в связи с культурой необходимы некоторые уточнения в терминологии. В 1774 г. М. Мендельсон издал специальную статью о значениях терминов, относящихся к проблематике культуры. Он писал: «Слова „просвещение“ (Aufklärung), „культура“ (Kultur), „культура как формирование человека“ (Bildung) в нашем языке пока еще новички. Они закрепились разве что в книжном языке. Обыденное сознание вряд ли понимает их» (цит. по [60, с. 37]).

Иначе говоря, обычно эти слова кажутся синонимами, а между тем все они «модификации духовной жизни, проявления прилежности и усилий человека усовершенствовать свой дух и душу» (цит. по [60, с. 37]). И М. Мендельсон таким образом уточняет объем содержания трех этих понятий: «культура» (Kultur) имеет отношение к социально-гражданскому бытию человека, «просвещение» (Aufklärung), как и в русском языке (букв. «просветление», «прояснение», а также «разъяснение», «очищение», «расчищение»), означает «активную интеллектуальную деятельность во имя усовершенствования познания и действия, с акцентом на освобождение от темноты, суеверий, от несвободы в суждениях и познаниях, с упором на формирование разума и разумности в широком смысле слова» [58, с. 137—138]. А вот понятие Bildung (букв. «образование», но у нас переводится как «культура»), в какой-то мере передавая присущую этому немецкому слову акцентировку на целостное становление человека, общества (например, «politische Bildung» означает «политическое развитие» и одновременно «политическую культуру», которая всегда должна быть пополняема знанием), как бы аккумулирует оба других (Kultur и Aufklärung, культуру и просвещение) и «применяется для обозначения процесса всеохватывающей социально-открытой деятельности, развертывания челове-

ских способностей и возможностей, которые не сводятся к чисто интеллектуальным моментам образования в узком смысле» [58, с. 137—138].

Гегель-гимназист воспринимает эти уточнения: «Bildung, Kultur и Aufklärung суть модификации общественной жизни, последствия прилежания и усилий человека улучшить свое общественное положение» [19, с. 140], т.е. у Гегеля отчетливее, нежели у Мендельсона, звучит акцент на социальности. «Чем в большей степени общественное (gesellig) положение народа посредством прилежания и мастерства приведено в гармонию с определением человека, тем больше культуры (Bildung) у этого народа». Как и у Мендельсона, «культура („формирование человека“, Bildung) делится на культуру (Kultur) и просвещение. Первая, кажется, больше направлена на практическое — на качество, точность и красоту в ремеслах, искусствах и обычаях общежития (объективное); на навык, прилежание и мастерство, умение, на склонности, стремления и привычку (субъективное)... Напротив, просвещение, кажется, больше относится к теоретическому. К разумному познанию (объективное) и готовности (субъективное) к разумному размышлению о предметах человеческой жизни, соразмерно их важности и их влиянию на определение человека» [19, с. 140—141].

Уже в гимназии Гегель особо выделяет роль языка в человеческом общежитии, впоследствии он всегда будет подчеркивать как бы сплавленность языковых форм с историей культуры (Bildung), например, в «Науке логики»: «Логическое есть... сверхприродное, проникающее во все естественные отношения человека, в его чувства, созерцания, вожделения, потребности, влечения и тем только превращающее их, хотя лишь формально, в нечто человеческое, в представления и цели» [2, т. 1, с. 82]. И вообще «мы должны неустанно напоминать, что человек отличается от животного именно тем, что он мыслит. Во все, что для человека становится чем-то внутренним, проник язык» [2, т. 1, с. 82]. Вдумываясь же в различие Мендельсоном понятий — «культура», «просвещение» и Bildung — культура «формирования человека», Гегель-гимназист считает, что «язык выполняет цели просвещения (Aufklärung) благодаря наукам, а цели культуры (Kultur) — социально-гражданское бытие человека, „практическое“ через общественную связь, поэзию, красноречие. В первом (случае) он более пригоден для теоретического, во втором — для практического использования. Совместно он есть язык культуры (Bildung)» [19, с. 141]¹⁰.

О соотношении культуры (Kultur) и просвещения Гегель-гимназист рассуждает так: вообще «определение человека» складывается из определения его как человека самого по себе («человек как человек») и как человека-гражданина, и «все практические совершенства (или усовершенствования, т.е. все, относящиеся к культуре как формированию гражданина. —

Г.Ш.) имеют ценность лишь применительно к общественной жизни, и таким только образом должны соответствовать определению человека как члена общества. Человек как человек (сам по себе, вне общества. — Г.Ш.) не нуждается в культуре (Kultur), но он нуждается в просвещении» [19, с. 141]. Эти рассуждения, дневниковые записи мы должны, конечно, рассматривать как «лабораторию мысли» юного Гегеля, когда для, так сказать, чистоты раствора возможны как бы крайние суждения («человек как человек не нуждается в культуре»), и помнить о терминологии, когда наиболее важный термин «культура» как Bildung включает и культуру человека-гражданина, и просвещенность человека, взятого самого по себе. Ясно, что уже для Гегеля-гимназиста человек вне общества — это лишь необходимая для анализа абстракция.

В целом же контекст гегелевского реферата статьи Мендельсона демонстрирует заинтересованность в уяснении связи культуры как выражении в человеке всего, обращенного к другим людям (необходимого и ему для гармоничного бытия в обществе, и обществу для той же гармонии, т.е. речь идет о Kultur), с просвещением (Aufklärung) — личной, персональной образованностью конкретного человека в его отдельности. Именно благополучие в обеих этих сферах дает в итоге благополучие «культуры народа». Заметно особое внимание Гегеля к культуре как Bildung: она, аккумулируя Kultur (культуру общественной жизни) и просвещение (культуру отдельного лица), есть собственно культура и личности, и общества, и государства, и «нации» [19, с. 142, 143], есть то, что делает и человека, и общество собственно человеческими. Возрастание через постоянное «ограничение» (Politur [19, с. 143]), культивирование самой культуры (Kultur) и просвещения означает возрастание человечности, гуманности, разумея под последней собственно и только человеческое — его разумность.

Этот мотив Гегель особенно подчеркнул в своей «Философской пропедевтике», написанной им как пособие для преподавания в школе в период, когда он был директором Нюрнбергской гимназии. В соответствии с целями этой работы в ней особое внимание уделено всему, что должно способствовать Bildung, — культуре формирования человека. В развернутом виде представлены прежние воззрения о практическом (Kultur) и теоретическом образовании (Aufklärung) вообще, а также уже значительно углубленные воззрения на человеческую разумность в целом.

Гегель представляет суть дела так: «Человек как индивид относится к самому себе. У него две стороны: единичность и всеобщая сущность. В связи с этим его долг перед собой заключается частью в физическом сохранении себя, частью же в том, чтобы поднять свое отдельное существо до своей всеобщей природы — образовать себя» [4, т. 2, с. 61]. Далее следует пояснение: «С одной стороны, человек — природное существо. Как та-

ковое, он ведет себя сообразно своему произволу и случаю, т.е. как непостоянное, субъективное существо. Во-вторых, он существо духовное и разумное. Взятый с этой стороны, он не бывает от природы тем, чем он должен быть. Животное не нуждается в образовании, ибо животное от природы есть то, чем оно должно быть. Оно лишь природное существо. Человек же должен согласовать две свои стороны, привести свою единичность в соответствие со своей разумной стороной, иначе говоря, сделать последнюю господствующей. Некультурно, например, когда человек отдается своему гневу и действует, слепо повинаясь этому аффекту» [4, т. 2, с. 62].

«Некультурно» и такое состояние, «когда кто-нибудь следует такому интересу, который или несвойствен этому человеку, или недостижим в его деятельности, ибо разумным образом можно делать своим интересом лишь то, чего можешь добиться собственной деятельностью» [4, т. 2, с. 62]. Последнее, т.е. «некультурное» состояние, возникающее из-за несоразмерности, непонимания соотношения всеобщего и частного, в интерпретации Гегеля интересно и замечанием о соотношении разумности и «собственной деятельности» (деятельность по принуждению не отвечает человеческой «всеобщей сущности», разумности).

В целом же Гегель внушает своим ученикам и читателям: человек должен обладать способностью к абстрагированию — только она дает возможность отвлечься от самого себя и сравнить со всеобщим; «образовать себя» — значит уметь соотносить себя со всеобщим, «возвысить» себя до всеобщего. Это всеобщее, постигаемое разумом, определяет меру, соразмерность всех деяний и состояний «отдельного существа». Лишь тогда, когда человек соотносится со всеобщим, проявляющимся во всем (от норм человеческого общежития до внутренних закономерностей природного, внечеловеческого мира) и выявляющимся лишь благодаря разумной деятельности, культивируемой просвещением, он вступает в мир культуры (*Bildung*), абстрагируясь от природного в себе и непосредственного, нерасчлененного в общественном бытии и мире окружающей его природы.

«Необразованный человек не идет дальше непосредственного созерцания», для него остаются скрытыми «природа и цель отношений предметов действительности». «Эти аспекты открываются человеку не непосредственно через созерцание, а благодаря занятиям данной вещью, благодаря размышлениям как о ее цели и сущности, так и о средствах — насколько они действительны или недействительны» [4, т. 2, с. 63]. «Необразованный человек... лишь приблизительно знает, какова вещь, да и то не как следует, потому что только знание всеобщих аспектов направляет человека на то, что нужно рассматривать главным образом» [4, т. 2, с. 63].

Эти и другие рассуждения Гегеля (например, «образованный человек знает в то же время границы своей способности»),

обращенные, собственно, к школьникам и потому, думается, выраженные относительно доступно по терминологии и стилю, призваны донести до юных читателей очень важные для самого Гегеля вещи, связанные с пониманием теоретического. Он пишет: «В *теоретическое образование* входит кроме многообразия и определенности знаний, а также всеобщности точек зрения, позволяющих судить о вещах, умение воспринимать объекты в их свободной самостоятельности, без субъективного интереса» [4, т. 2, с. 62]. Пояснив, что есть многообразие знаний, их определенность¹¹, Гегель далее раскрывает содержание тезиса о сути теоретического как «умении воспринимать объекты в их свободной самостоятельности без субъективного интереса». Этот тезис он связывает и с «практическим образованием», с сущностью труда как человеческого деяния.

Что же касается «теоретического образования», то понятие свободы в «Философской пропедевтике» в контекст изложенных выше рассуждений вписывается следующим образом: «В образование входит умение воспринимать объективное в его свободе. Оно заключается в том, чтобы в предмете я искал не свой собственный субъект¹², а рассматривал бы и трактовал предметы так, как они существуют сами по себе, в их свободном своеобразии, чтобы я интересовался ими без какой-либо личной выгоды. Такой бескорыстный интерес важен в изучении наук, если, разумеется, культивировать их ради них самих. Желание извлекать пользу из предметов природы связано с разрушением последних» [4, т. 2, с. 63].

Ранее Гегель уже говорил о «готовности к разумному размышлению», субъективным аспекте в процессе постижения всеобщего. Готовность — это и есть внутренняя установка не только на само познание в его многообразии и определенности, но и на отвержение корысти и личной выгоды, если речь идет о «теоретическом образовании», предполагающем «изучение наук ради них самих», что означает установление всеобщего для данного «предмета», явления. Предложение о соотношении «извлечения пользы» и «разрушении предметов природы», будучи дополнено некоторыми другими высказываниями Гегеля (например: «природа рассматривается как свободная в ее собственной жизнедеятельности» [11, т. 2, с. 14]), может, конечно, трактоваться с точки зрения актуальной ныне экологии. Но Гегель здесь стремился подчеркнуть иной момент — «объективное в его свободе», рассмотрение «предметов в их свободном своеобразии» как освобождение от корысти со стороны теоретика есть одновременно обретение свободы для самого теоретика (то самое «отвлечение от самого себя», от своих «субъективных интересов») как условие формирования в нем собственной предметности — осознанных образований всеобщего.

«Философская пропедевтика» была написана в 1808—1811 гг., т.е. после «Феноменологии духа» (1807), первого опыта

систематического изложения истории обретения свободы сознанием, которое вследствие этого — по мере увеличения степеней свободы, связанных с познанием в его многообразии, определенности и бескорыстии, — становится самосознанием. И теперь в «Пропедевтике» Гегель воспроизводит «феноменологию духа, или науку о сознании» [4, т. 2, с. 79], но воспроизводит очень сжато, почти конспективно. Но даже и в этом сокращенном, сжатом виде здесь невозможно проследить процесс становления форм и структур сознания — об этом можно писать тома, поскольку Гегель очень скрупулезно описывает каждое из формообразований человеческого духа (чувственность, рассудок, разум) с точки зрения генезиса, места в структуре, соотносительности друг с другом и т.д. Потому, имея в виду, что в принципе «теоретическое образование» есть способ овладения всеобщим через внутренне осознаваемый подъем к нему, осуществление разумной деятельности, обратимся к тому аспекту, с которым у Гегеля связывается теоретическое и «практическое образование».

Аспект этот имеет отношение к пониманию деятельности, труда. Для Гегеля труд есть способ вращивания в себе работающего сознания. Еще в гимназические годы он записывает: «Положение и профессия в гражданской жизни определяют обязанности и права каждого ее члена, требуют, согласно им (положению и профессии), иные сноровку и подготовленность, иные склонности, способы общения и обычаи, иную культуру и ограничение (Politur)». Здесь же «культура (Kultur) во внешнем, формальном называется огранкой (Politur, букв. „полировкой“), которая должна быть следствием совместного «воздействия и культуры, и просвещения» и при этом иметь в основе своей «внутреннюю добротную подлинность» [19, с. 142]. Под «иной культурой» для каждой из профессий понимается всякий раз иной способ внешнего выражения связанности культуры и просвещения. Но все профессии, которыми овладевает человек, внутренне связаны тем, что любой деятельностью, освоением той или иной профессии занят человек с его сознанием: и очень важно, считает Гегель, знать, что происходит с сознанием и волей работающего человека — от этого зависит сама культура (как Kultur и в конечном счете как Bildung).

В «Пропедевтике» профессия — Beruf — обозначена как «призвание» (в немецком языке тоже Beruf). Этим Гегель хочет подчеркнуть отношение человека к избранной им деятельности как к делу своей жизни в качестве разумного существа. «Человек 1) должен быть способен выйти из естественного, быть свободным от него; 2) напротив, в свое призвание (Beruf), в существенное он должен быть углублен» [4, т. 2, с. 64]. И тут же поясняет, что «свобода человека от естественных побуждений заключается не в том, что он не имеет их», а «в том, что он признает их в общем необходимыми и тем самым разумными и в соответствии с этим исполняет их по собственной воле», уста-

навливая требуемый для себя предел в их удовлетворении, что делается, «собственно говоря, ради здоровья, ибо последнее является существенным условием пользования духовными силами для исполнения высшего назначения человека». «Углубление» в свое призвание означает стремление овладеть «всеобщим» в данном виде деятельности — «при истинном деле необходимо, чтобы дух со всей серьезностью был налицо»; но надо проявлять и «благоразумие», которое «здесь состоит в том, чтобы не упускать из виду все обстоятельства и стороны работы» [4, т. 2, с. 64—65].

Любая профессия, любое призвание не должны расцениваться как только преследование личных целей — призвание «кажется какой-то судьбой», в любом призвании есть что-то от судьбы, и «нужно всего лишь снять с него форму внешней необходимости», «свою судьбу нужно выбирать свободно и так же переносить и осуществлять». И далее в пояснение: «По отношению к внешним обстоятельствам своей судьбы и вообще ко всему, что он есть непосредственным образом, человек должен вести себя так, чтобы сделать все это *своим*, лишит все это формы внешнего бытия. Неважно, какое положение в обществе занимает человек благодаря своей судьбе, если он действительно есть то, что он есть, т.е. если он вполне соответствует своему призванию»; «призвание есть как бы предмет или материал, который нужно всесторонне проработать, чтобы в нем не оставалось ничего чуждого, недоступного, сопротивляющегося. Если я сделал этот материал совершенно своим для меня, то я в нем свободен. Преимуществом из-за того человек и бывает недоволен, если он не соответствует своему призванию» [4, т. 2, с. 65—66]. В подобном отношении к своей профессии, к сфере избранной деятельности, в конечном счете вообще к труду, когда непременным условием профессионализма оказывается не механическое овладение мастерством, а внутренняя установка на овладение профессией как глубоко личным, тем, в чем реализуется твое призвание, твоя сущность, твое всеобщее, конечно, нетрудно видеть протестантские корни («призванность»).

Имея за собой уже целую традицию (просветители), Гегель выражает всю эту проблематику (деятельность, труд) вполне секулярно. Но важно, что она вводится в качестве существеннейшего кардинального элемента в философскую систему, призванную систематизировать все и вся, основываясь на принципе восхождения к всеобщему, многообразные проявления которого со всеми его ступенями и составляют систему.

В связи с трудом, профессией-призванием, необходимостью пристального внимания к этой «известной стороне человеческого общежития» Гегель выделяет то существенное обстоятельство, что любое общество как система жизнедеятельности живо лишь социально-экономической регулярностью (иначе — хаос), которая не в последнюю очередь обеспечивается качеством трудового

этоса. «Призвание есть нечто всеобщее и необходимое и составляет известную сторону человеческого общежития. Призвание есть, следовательно, часть всего, созданного людьми. Имея призвание, человек приобщается ко всеобщему и принимает в нем участие» [4, т. 2, с. 66].

Самое важное для Гегеля — «приобщение ко всеобщему», т.е. до школьников (причем это «младший класс» [4, т. 2, с. 7]) доводится мысль, что любая профессия, труд в любой сфере человеческой деятельности является социально ценным, поскольку он есть выражение той или иной стороны «всего, созданного людьми», т.е. того всеобщего, что воплощено в культуре государства и общества. Обращаясь к самому младшему поколению, долженствующему продолжить бытие «народного духа», Гегель-педагог еще и еще раз утверждает его в мысли, что труд — «дело серьезное», в него надо вложить всего себя, так как он и есть выражение меры разумности в любом и каждом, всеобщего в человеке. И если до сих пор поражает немецкое чувство трудового педантизма, высочайшая ответственность перед собой, требовательность к самому себе, интерес к профессии («интерес к делу») и стремление к постоянному совершенствованию способностей, т.е. в общем-то факторы субъективного плана, то, думается, Гегель был глубоко прав, когда именно таким образом, последовательно рационализируя, представлял труд как деятельность мышления («субъективный дух»); и прав он был, когда давал понять, что все указанные характеристики труда оказываются работающими, только если столь же рационально будут устроены общество и государство, помогающие своим членам реализовать свои способности, не отвлекаясь на постороннее, позволяя каждому заниматься своим делом, реализуя свое призвание-профессию.

При этом Гегель занят не произвольным конструированием неких норм трудовой деятельности — он лишь философски обобщает современное ему положение дел. Как отмечают исследователи, «исторические факты говорят о достаточно высоком трудовом этосе, неплохом состоянии ремесла, о росте, развитии городов... о народе, и в ту пору чтившем этические ценности честного труда, профессионализма» [60, с. 130]. Но обобщение это имеет свои особенности: в отличие, например, от Канта с его приматом практического разума и притом на уровне индивида, Гегель максимально подчеркивает значимость теоретического разума, распространяя его и на традиционную область разума практического. Происходит это вследствие понимания самой деятельности как прежде всего деятельности мышления: сознание работающего человека у Гегеля осуществляет некоторые операции, которые должны быть названы теоретическими.

Прежде всего это преодоление того чуждого, что есть в труде по отношению к человеку с его желаниями, страстями, порывами («низшая способность желания», в особенности «леность»,

вообще «природное» [4, т. 2, с. 8]), т.е. ограничение себя (то, что в «теоретическом образовании» обозначено как «отвлечься от самого себя»¹³). Достигается же это благодаря тому, что воля («высшая способность желания» [4, т. 2, с. 9]), обуславливающая духовно-практическую деятельность, вне которой нет человека, есть акт мышления. Позднее, в «Энциклопедии философских наук», Гегель прямо скажет: «сама себя мыслящая воля» [11, т. 3, с. 312], в «Пропедевтике» же, когда, видимо, еще только продумывается философское выражение всей этой проблематики, подобных формулировок нет, хотя уже присутствует такое определение, как «разумная воля» [4, т. 2, с. 33], и в целом воля в своих определяющих «истинно человеческое действие» моментах, несомненно, связывается со сферой мыслительного.

Обсуждая высказывание «моя воля была определена такими-то мотивами, обстоятельствами, соблазнами и побуждениями» [4, т. 2, с. 50], Гегель утверждает, что неверно усматривать и оправдывать пассивность «я» в данной ситуации, напротив, «я» активно, это «моя воля приняла эти обстоятельства как мотивы, допускает их как мотивы», и «причинно-следственное отношение при этом не имеет места», поскольку «я в качестве *рефлексии* могу выйти за пределы всякого определения, установленного обстоятельствами» [4, т. 2, с. 26]. Речь идет о том, что просто рефлексия — это еще не разум и надо стремиться к «разумной воле». Воля, мышление, свобода уже в «Пропедевтике» связаны между собой; здесь же — и «всеобщая воля», имеющая отношение к проблематике права, которое отличается от морали (к формальности права, предполагающей отвлечение от «гетерогенной, т.е. чужеродной побудительной причины» [4, т. 2, с. 34]).

«Право и мораль отличаются друг от друга. Нечто вполне позволительное с точки зрения права может быть чем-то таким, что морально запрещается... Мораль требует даже, чтобы прежде всего было соблюдено право и лишь после того, как оно исчерпано, вступали бы в действие моральные определения» [4, т. 2, с. 32]. «Право оставляет умонастроению полную свободу. Моральность же преимущественно касается умонастроения и требует, чтобы поступок совершался из уважения к долгу» [4, т. 2, с. 55]; «чтобы поступок имел моральную ценность, необходимо понимание того, справедлив он или несправедлив, является ли он хорошим или дурным. То, что называют невинностью детей или нецивилизованных народов, не есть еще моральность... Собственному убеждению противостоит простая вера, основанная на авторитете других. Чтобы мой поступок имел моральную ценность, с ним должно быть связано мое убеждение. Поступок должен быть в полном смысле моим» [4, т. 2, с. 33]. Это все суждения-констатации, для времени Гегеля ставшие уже нормой философской мысли (что ярче и точнее всего выразил Кант¹⁴) и четко различающие неправоное («нецивилизованное», тради-

ционное), патерналистское умонастроение и собственно право (формальное установление, закон, нечто, независимое от умонастроения, «абсолютное право» [11, т. 3, с. 27]), предполагающее свободного человека-гражданина.

«Вообще человек является предметом права только как свободное существо» [11, т. 3, с. 36—37]. «Ни одного человека нельзя принуждать к чему-либо, кроме прекращения насилия, примененного им к другому» [11, т. 3, с. 61]. И суждения типа: «Особенность человека состоит в его отношении к другим», «каждый духовно созерцает и познает в другом свою всеобщность», «обязанности по отношению к другим — это в первую очередь правовые обязанности» [11, т. 3, с. 69, 70], «долг *всеобщего человеколюбия* состоит в благожелательности и в оказании при соответствующих обстоятельствах всеобщих существенных услуг» [11, т. 3, с. 74] — в лаконичной, констатирующей форме выражают прежние очень сложные (проблематика «признания», взаимоотношения «я» и «мы», «я» и «ты» и т.д. в «Феноменологии духа»¹⁵) размышления Гегеля о механизмах социальности, а также о самих формах «являющегося духа», ставших затем формами «действительного духа», т.е. получивших действительность на почве истории и культуры. Все эти суждения «Философской пропедевтики» вошли в последующие произведения Гегеля, прежде всего в «Энциклопедию философских наук», «Философию права» и в лекции по философии истории, не изменив своего смысла, но, конечно, иногда претерпев изменения в буквальности.

Я считаю возможным согласиться со следующим уже давним наблюдением П.Новгородцева: «Изучая ранние опыты Гегеля, мы не найдем в них резкого различия от его известных крупных произведений. Позднейшее развитие мысли принесло ему очень много в смысле расширения, углубления и систематизации первоначальных взглядов; оригинальные черты его философии проявились полнее только с течением времени, но основные цели остались те же. Это в особенности можно утверждать относительно его этики: Гегель зрелого возраста только выполнял в этом отношении намерения Гегеля-юноши. Однако в этих ранних выражениях основных стремлений философа нельзя не заметить некоторых любопытных подробностей, скрытых в позднейшей обработке его взглядов. Исходные мотивы и направляющие цели его этики обнаруживаются в этот ранний период со всей ясностью первоначального замысла, не осложненного еще тем разнообразием точек зрения, которое открывается обыкновенно для углубленной работы мысли. Это делает вдвойне интересными его юношеские работы» [61, с. 162—163].

В своем замечательном (стиль, ясность, благородство мысли) исследовании П.Новгородцев к «ранним опытам» относит переписку и работы, начиная примерно с 1795 г. Мне же кажется, что таковыми могут считаться и рассмотренные выше рецензии,

дневниковые записи, заметки Гегеля-гимназиста, а также Гегеля-студента (последние не вошли в данную работу по соображениям объема), т.е. фонд «ранних опытов» следует расширить. Это мне представляется и необходимым и важным; поставив себе целью понять Гегеля-философа и Гегеля-человека и потому прочесть все, что когда-либо вышло из-под его пера, начиная с детства, я, естественно, обратилась именно к самым первым «опытам» и обнаружила, что по крайней мере в известной мне литературе сильно влияние Р.Гайма, уничижавшего духовный мир Гегеля-гимназиста. (Так, вслед за Гаймом почему-то считают, что Гегель ничего не знал о Канте, пока не стал студентом, что он якобы некритично списывал у просветителей, причем само немецкое Просвещение этот же Гайм почти презирал; некоторые даже изображают Гегеля-гимназиста почитателем преимущественно слюнявых мелодрам.) Между тем во всяком случае за десятилетие до 1795 г., на который в основном ориентируются, говоря о Гегеле-юноше (а ведь это возраст — 25 лет!), уже в «опытах» 1785—1788 гг. он проявляет не только общепринятую, но и философскую эрудицию и самостоятельность мысли (даже по отношению к Канту).

Однако главное все же, что уже тогда у Гегеля складывается особое представление о связанности истории и философии (притом истории как именно истории культуры — Kultur и философии как «моральной философии» — идея синтеза прагматической истории и моральной философии), связанности, которая проявилась в интересе к истории как истории культуры (Bildung), т.е. в соединенности социально-гражданских аспектов бытия человека (Kultur) и аспектов личностно-образовательных (Aufklärung, просвещение), в пристальном внимании к Bildung — культуре как формированию человека во всей целостности его жизнедеятельности. А отсюда выход ко всеобщности, которую он видел в пронизанности человеческого бытия мыслительной деятельностью, что впоследствии было распространено и на всю историю человечества.

П.Новгородцев ни в коей мере не ошибается, видя суть «ранних опытов» Гегеля в особом «понимании этики» — это свобода, моральная автономия, «уважение к человеческой личности», «освобождение духа» [61, с. 166], воспринятые ближайшим образом у Канта, но отражающие точку зрения нового времени Европы вообще. Дальнейшее развитие данных постулатов выражается в «стремлении связать эмпирические условия с этическим рационализмом», «указать связь между автономией воли и воспитательным влиянием среды» [61, с. 167], «связь внутреннего самоопределения с внешним влиянием»; «идеал всестороннего и гармонического развития общественной жизни» [59, с. 168, 169], «социальное единство» [59, с. 171].

Мне кажется справедливым в отношении Гегеля — человека и мыслителя — не представлять его до 25-летнего возраста не-

ким простаком-провинциалом (которого якобы чуть ли не спас от некоей духовной пошлости Шеллинг, что происходит, когда преувеличивают влияние последнего), передвинуть начало его духовного становления даже в детство, а не только в юность (хотя прямые документы с 1785 г., возможно привлечение и косвенных свидетельств). При этом условия естественными предстанут как само понимание «этики», так и отношение к философии Канта; не восторг неопита в связи с «увлечением» «освободительным духом» последней и не «самодовольство» в связи с попытками восполнить «кантовский ригоризм» двигали Гегелем в период с 1795 г., а потребность полнее, точнее, предметнее уяснить, расширить и одновременно углубить суть и формы выражения той связанности социально-гражданских и личностно-образовательных аспектов бытия человека и общества, которая заинтересовала его несравненно раньше.

О свободе и моральной автономии, как она представлена у Канта, Гегель размышлял и ранее (пусть не в форме развернутого специального сочинения) — принципиально нового для себя он, думается, мало что узнал в 1795 г. (новое в осмыслении проблематики свободы скорее возникало в связи с политическими событиями французской революции). Но зато, пристальнее вчитываясь в кантовские произведения с *иной целью* — найти нечто новое в философской постановке интересующей его *Bildungskultur* в противовес способам выражения старой метафизики, «моральной философии», это новое он находит. И находит его, конечно же, в самом принципе гносеологизма, в кантовском убеждении, что *человек познает мир не иначе как в формах своей деятельности*. Позднее он скажет: «Я отнюдь не забываю о заслугах кантовской философии — на ней я сам воспитан — для прогресса, и даже в особенности для революции в философском образе мысли» [4, т. 2, с. 415].

Можно даже полагать, что и сам монистический взгляд Гегель утверждал, сообразуясь с некоторыми кантовскими суждениями, такими, как, например, следующие: «...быть может, когда-нибудь удастся постичь единство всей способности чистого разума (как теоретического, так и практического) и можно будет все выводить из одного принципа, а это неизбежная потребность человеческого разума, который находит полное удовлетворение только в полностью систематическом единстве своего познания» [43, т. 4, с. 418]. И сам Гегель указывает на предметность своего воззрения: «Насколько интересно и поучительно не только видеть у Канта, в его так называемых постулатах, потребность в идее, но и ближайшее определение таковой. Все сказанное в его „Критике способности суждения“ о мысли созерцающего рассудка, цели в самом себе, которая в то же время существует и естественным образом — в органических вещах, все это может послужить введением для дальнейшего развития взглядов. Правда, нужно отвлечься от высказанной

там точки зрения, что подобные идеи берутся только как субъективный принцип рассмотрения... идею я понимаю как становление» [4, т. 2, с. 416].

Иными словами, вчитываясь в Канта, Гегель искал и находил поддержку в реализации своего «первоначального замысла» — непротиворечивым образом выразить связанность «прагматической истории» во всей ее конкретике («факт») и «моральной философии». Вместо всего этого, т.е. старой метафизики, он воспринял дух философии Канта (видя в ней «революцию в философском образе мысли») — не только и не просто самостояние мыслящего человека, но и убежденность в особом характере человеческого знания, неизбежно зависимого от способа овладения этим знанием (гносеологизм), а также творчески развил мысль Канта о связанности практического и теоретического разумов.

Конечно, вопрос «Кант и Гегель» много сложнее, нежели изображается здесь, но хотелось подчеркнуть, что только предшествующие и уже достаточно длительные размышления Гегеля над своим «первоначальным замыслом» позволили и помогли ему целенаправленно вчитываться в кантовские тексты. Возможно, это неверно и в принципе некорректно, но кажется, что именно благодаря своему уже достаточно богатому и многостороннему накопленному интеллектуальному опыту, какой-то его уже кристаллизации и соответственно определенной направленности исследовательского поиска молодой Гегель смог точнее и плодотворнее своих коллег (Фихте и Шеллинг) овладеть наследием Канта, этой первоосновой немецкой классической философии.

Вообще же П.Новгородцев проводит своего рода параллель между кантовским категорическим императивом как областью должного на уровне субъекта и объективным характером гегелевской концепции абсолютного духа, имеющим столь же жесткий характер долженствования в качестве «идеала», «нормы и плана для временных явлений, их субстанциональной и вечной основы» [61, с. 209—210]. Потому «при попытках истолкования категории „действительность“ в гегелевской философии всегда следует иметь в виду, что под „действительностью“ философского порядка Гегель разумеет должное как результат деятельности духа».

И в целом П.Новгородцев полагает учения Канта и Гегеля в области «нравственной философии» взаимодополняющими: в них следует видеть «отношение восполнения, а не отрицания или исключения». Гегель критикует Канта, упрекает его в односторонности; но в конце концов он не отвергает его субъективной точки зрения (т.е. моральной автономии, свободы лица), а только дополняет ее новым рядом вопросов, которые в своей совокупности представляют переход от субъективной этики к объективной.

Этот переход — неизбежный шаг цельной этической системы, и он совершается Гегелем с сознанием его глубокой важности. В этом смысле учение Гегеля, подобно учению Канта, должно быть признано классическим образцом нравственной философии. Это — два основных типа этической мысли, которые являются классическими даже в своих недостатках» [61, с. 244].

Переход, о котором говорит П.Новгородцев, ближайшим образом имеет отношение к проблематике права, морали, нравственности и государства, т.е. той области человеческого бытия, которая у Гегеля в его системе входит в сферу «объективного духа», фиксирующую социокультурную реальность как средоточие сверхиндивидуальных данностей человеческого бытия. В составе системы они рассматриваются в «Философии духа», втором разделе третьей части «Энциклопедии философских наук», специально же и подробно — в «Философии права».

Если попытаться сформулировать эту проблематику в прежних терминах его размышлений о культуре, то, видимо, можно было бы обозначить ее как *Kultur* в отличие от *Aufklärung*, аспекта личностно-образовательного, который в системе занял место «субъективного духа». Но такое деление, как уже отмечалось, в известной мере искусственно, необходимо для целей научного анализа. Поскольку же оба аспекта всегда слиты, культура непременно оказывается *Bildung*, т.е. одновременно и нечто личностное, и существующее объективно, позволяющее проявляться этому личностному, человеческим способностям и возможностям; «привычка к... абстракции в потреблении, в познании, в знании и в поведении и составляет культуру (*Bildung*)» [11, т. 3, с. 343]. Сама по себе эта «абстракция», т.е. способность человека мыслить, должна культивироваться до достижения стадии «привычки», но полностью индивидуальная деятельность раскрывается в процессах обращенности к другим людям, т.е. в социальной деятельности.

В «Философии духа» детальнейшим образом, шаг за шагом рассмотрены процессы «окультуривания» человека — и на индивидуальном уровне, и с выходом на социум в самом широком смысле. Специально останавливаться на всем этом, на процессах освобождения от «природности», становлении сознания, процессах жизнедеятельности, вплоть до мельчайших подробностей, раскрываемых Гегелем, здесь невозможно. Отметим главное. Само разделение бытия человека на «субъективный» и «объективный дух» необходимо для целей анализа, и «субъективный дух» становится на деле «духом» только уже на стадии перехода в «объективный дух», когда он становится «свободным духом» [11, т. 3, с. 323].

Что означает этот «объективный дух»? В нашей терминологии (поскольку его содержание у Гегеля составляют «право», «моральность», «нравственность», «государство») «объективный

дух» есть формы общественного сознания. «Объективное» для Гегеля, собственно, и есть «общественное» в нашем нынешнем истолковании. Тут все-таки не следует забывать, что Гегель был первым, кто систематизировал эту особую и действительно сверхиндивидуальную реальность — именно реальность, т.е. нечто существующее, но особым образом. Реальность эта — правовые нормы, законы, установления, убеждения и т.д. — несомненно, продукт мысли, обобщение некоторых процедур социального взаимодействия, вообще предметно-практической деятельности, т.е. одновременно продукт истории. Конечно, порознь и даже в некотором комплексе эта особого рода реальность уже фиксировалась и до Гегеля, однако он впервые представил их в системе, тесно связав с сознательным отношением человека к сфере внесубъективного.

Гегель противопоставляет свое построение предыдущим именно в аспекте осознанного отношения к социально-правовым, моральным и нравственным предписаниям. «Те, для которых законы есть зло и даже нечто нечестивое и которые считают единственно нормальным управление и управляемость, проистекающие из естественной любви, наследственной божественности или благородного происхождения, основанных на вере и доверии... упускают из виду то обстоятельство, что светила и т.д., так же как и скот, управляются, и притом хорошо управляются, по законам — законам, в этих предметах имеющим, однако, лишь характер чего-то внутреннего, а не законов, для себя положенных как таковые, — эти люди не видят, что природа человека в том и состоит, чтобы *знать* свой закон, и что он потому в действительности может повиноваться только такому осознанному закону, подобно тому, как и его закон только как сознаваемый им закон может быть законом справедливым» [11, т. 3, с. 346].

Во-первых, Гегель противопоставляет право как пространство формальных безличных законов *обычаю*, т.е. «управлению и управляемости» на основе традиционных ценностей, выражая тем самым существо нового понимания констант социальной реальности. Во-вторых, характер законов, действующих в этой реальности, отличен от природных закономерностей, и отличен именно тем, что социальные законы действуют в особой среде, «природа» которой, т.е. согласно Гегелю «разумная воля» человека, требует соответствия законов и «разумной воли» людей, что и реализуется благодаря «всеобщему» в обеих данностях, т.е. свободному от субъективности мышлению на его высших уровнях, разумности. Потому закон и формален, право отличается от морали как «определенности воли во внутреннем существе человека» [11, т. 3, с. 334], «внешнее же существо человека», обращенность к социуму, возможность бытия в нем обеспечивается его волей: «в качестве воли дух вступает в действительность» [11, т. 3, с. 311].

Но не всякая воля. Гегель считает, что и волю надо воспитывать, обучать, доводя до стадии «разумной воли» путем отождествления с «развитым разумом». «Определение в себе сущей воли состоит в том, чтобы довести свободу в формальной воле до существования и тем самым осуществить ее цель, состоящую в том, чтобы наполнить себя своим собственным *понятием*, т.е. сделать *свободу* своей определенностью, своим содержанием и целью, как и своим наличным бытием. Это понятие — свобода — в сущности имеет значение только как мышление; путь, по которому воля превращает себя в объективный дух, состоит в том, чтобы поднять себя до мыслящей воли, дать себе такое содержание, которое она может иметь лишь как сама себя мыслящая». И далее в «примечании»: «Истинная свобода как нравственность есть то, что воля в качестве своих целей имеет не субъективные, т.е. своекорыстные, интересы, но всеобщее содержание. Такое содержание существует, однако, только в мышлении и посредством мышления. Было бы абсурдом желать исключить мышление из нравственности, религиозности, области права и т.д.» [11, т.3, с. 311].

Таким образом, «субъективный дух» — человек и «объективный дух» — социальная реальность в форме права, морали, нравственности, государства встречаются на почве всеобщего: со стороны человека — «мыслящая воля», которая, вступая в сферу «объективного духа», становится «*деянием и поступком*» [11, т. 3, с. 312], со стороны же «объективного духа» — правовые, моральные, нравственные установления как всеобщие регулятивы социального взаимодействия. Всеобщее же равно мышлению. Иными словами, каждый человек, согласно Гегелю, должен быть готов к сознательному участию в жизни, и формой социализации индивида как раз и является Bildung-культура как способ бытия в социальной действительности. Тем самым проблематика Bildung-культуры поднимается уже до принципиальных высот: человек вне культуры оказывается как бы вне общества, как бы даже и не человеком, поскольку таковым его делает включенность в социум благодаря его «мыслящей воле», вырабатываемой в длительном процессе «окультурирования», образования способности осмысленного отношения к миру, «культурной субъективности» [7, с. 215], — «в этом развитии всеобщности мышления состоит абсолютная ценность культуры» [7, с. 47].

«С представления о *невинности* естественного состояния, о простоте нравов некультурных народов, с одной стороны, и с умонстроением, рассматривающим потребности, их удовлетворение, удовольствия и удобства частной жизни и т.д. как абсолютные цели, с другой стороны, находится в связи то обстоятельство, что культура (Bildung) рассматривается то как нечто внешнее, губительное, то лишь как средство для достижения вышеуказанных целей. Как первый, так и второй взгляд показывают незнакомство с природой духа и целью разума», — пишет

Гегель. Культура-Bildung — это не какое-то побочное средство, а форма одухотворения человеком себя самого, своих «естественных потребностей» благодаря деятельности его духа, он должен преобразовать свои влечения, побуждения, потребности таким образом, чтобы вся эта сфера «природного» в нем обрела *«объективное наличное бытие»* [7, с. 215—216]. И «целью разума не является поэтому ни указанная простота нравов, ни удовольствия как таковые... цель разума заключается в том, чтобы посредством труда была удалена *естественная простота*, т.е. частью пассивное отсутствие эгоизма, частью примитивность знания и воления, т.е. *непосредственность и единичность*, в которые погружен дух, и чтобы эта его внешность получила ближайшим образом ту разумность, к которой она способна, а именно форму *всеобщности, осмысленности*». Лишь тогда можно сказать, что дух свободен, что «его свобода обладает... неким наличным бытием, и он становится *для себя* в этом элементе, который сам по себе чужд его предназначению к свободе и имеет дело лишь с тем, на что он наложил свою печать, что *произведено им*».

«Культура (Bildung) в своем абсолютном определении есть поэтому освобождение и работа высшего освобождения... Это освобождение представляет собой в субъекте тяжкий труд, направленный против голой субъективности поведения, против непосредственности стремлений, равно как и против субъективного тщеславия, свойственного чувству, и произвола каприза» [7, с. 215—216]. «Переработкой себя в процессе культуры (Bildung)» называет Гегель это движение духа от «субъективности» до «формы всеобщности» (или до стадии «теоретического сознания»): только благодаря этому «тяжкому труду» человек обретает «в нравственности бесконечно для себя сущую, свободную субъективность». И «это — та точка зрения, которая показывает, что *культура* (Bildung) представляет собой имманентный момент абсолютного и обладает своей бесконечной ценностью» [7, с. 216].

Лишь такой, сам себя сделавший благодаря культуре способным к жизни, ориентации в социуме индивид, социально развитый, обладающий «мыслящей волей», является, согласно Гегелю, личностью. «Что признается за личность — это до такой степени мало существует от природы, что является скорее лишь продуктом и результатом сознания наиболее глубокого принципа духа, а также всеобщности и культуры этого сознания» [11, т. 3, с. 353]. «Наличное бытие моей личности» — это то «я», которое представляет собой «бесконечное отношение меня ко мне... *в бытии других лиц*» [11, т. 3, с. 329]. Иными словами, для Гегеля человек полностью реализует свою сущность в общении с другими людьми, формой же этой необходимой включенности в социальную деятельность является Bildung. Она вводит его в общество и в человеческий род, и благодаря ей че-

ловек усваивает нормы социальной деятельности, выходит за рамки индивидуального «я», получает возможность стать «культурным», в «форме всеобщего», осмыслить, «расширить себя», приобщиться «к всеобщему самосознанию» — «утверждающему знанию», т.е., по нашей терминологии, к культуре в самом широком смысле: «Все индивидуализированные во мне и мною перешагиваемые всеобщие определения души составляют мою действительность» [11, т. 3, с. 155].

Стать «личностью», «культурным человеком» помогает и та «формальная культура», которая устанавливается в гражданском обществе благодаря «разделению труда», сословным различиям, поскольку уничтожается «естественная простота потребностей» и «средств для удовлетворения этих различных потребностей» [11, т. 3, с. 343]. «Раздробление» единого всеобщего «труд» на множество профессий, разведение по разным полюсам потребностей, различение их «посредством абстракций» и т.д. способствует формированию и закреплению («привычка») мыслительных процедур.

Таким образом, культура как *Bildung* одновременно и деятельность субъекта по овладению всем, что вне его (но прежде всего нравственно-правовыми нормами как условием вхождения в ближайшее сообщество), и как бы некая реальность, концентрирующая в себе знание. У Гегеля ситуация с определением «вместилища», носителя этого знания выглядит так:

1. Ближайшим и внешним для субъекта образом эта *Bildung*-культура есть свод нравственно-правовых установлений, предписаний и законов, принятых в данном обществе; она, в терминологии Гегеля, «субстанциальна», т.е. всегда имеет «наличное» содержание, всегда сохраняется (отдельные люди, каждый человек смертен), и она есть «дух народа» [11, т. 3, с. 339], данного конкретного народа. Полноценная, активная, деятельная жизнь в данном обществе предполагает пронизанность этим «духом народа», т.е. знание, так сказать, местной *Bildung*-культуры; гармония бытия данного общества и государства зависит от степени овладения его гражданами этой культурой.

2. Далее, должно приниматься во внимание качество внутренней *Bildung*-культуры, т.е. прошедшей через сознание определенности всего внешнего в «мыслящей воле», подвигающей на «деяние» и «поступок», готовности к социально-активной разумной деятельности.

3. Но (и что важно) проблематика эта рассматривается Гегелем в системе, в ее разделе «Объективный дух»; «дух народа» причастен к более объемлющему «всеобщему духу» в той степени, в какой он преодолевает свою обособленность и ограниченность, — тогда он становится «мыслящим в сфере нравственности духом» и «снимает в себе ту конечность, которой он как народный дух отмечен в своем государстве и в его переходящих интересах, в системе законов и нравов» [11, т. 3, с. 371].

Дух народа, Volksgeist, изначально ограничен, следовательно, ограничена и Bildung-культура, и только в процессе мышления, т.е. овладевая идеями свободы и разумной деятельности, дух народа становится мыслящим, соответственно полноценной становится культура-Bildung. Причем лишь в целях анализа в «Энциклопедии философских наук» различаются ограниченный дух народа и его высшее состояние: большую часть текста «Философии духа» составляет изложение этого высшего состояния и подготовки к восприятию его субъектом, т.е. Bildung-культуры правового разумного государства, уже мыслящего народного духа. Предшествующие этому высшему состоянию «духи» различных народов, государств, соответственно и их культуры рассматриваются в лекциях по философии истории и в более специальном виде в лекциях по эстетике, философии религии, истории философии и, конечно, в «Философии права».

4. Различение состояний духа народа (ограниченного и высшего) Гегель проводит в том месте «Энциклопедии философских наук» (в «Философии духа»), где речь идет о «мыслящем духе всемирной истории» [11, т. 3, с. 371], т.е. сопрягаются мышление и история. Тем самым ставится проблема связи в истории и культуре, ведь приобщение к этому «мыслящему духу всемирной истории» (или просто «мировому духу» [11, т. 3, с. 366]) означает овладение именно в мыслительной деятельности носителями данного народного духа идеями свободы (мышление и есть осуществление свободы), а значит, и обогащение или трансформацию, так сказать, местного народного духа до стадии «мыслящего народного духа»; таким образом, связующим звеном в истории является мышление или Bildung-культура.

5. Интересно отметить, что чем ближе текст подходит к подразделу «Всемирная история», тем определеннее эта Bildung-культура, мышление становится сферой почти исключительно социально-правовой. Речь идет все время о свободе, в такой форме мышление воплощается в действительности (об этом было сказано еще во «всеобщей» части «Энциклопедии»): «В мышлении непосредственно содержится свобода, потому что оно есть деятельность всеобщего» [11, т. 1, с. 120]. Причем воплощение это происходит с необходимостью: «свобода, приобретая форму действительности некоторого мира, получает форму необходимости, субстанциальная связь которой есть система определенной свободы, а ее проявляющаяся связь в качестве мощи есть факт признания, т.е. ее значимость для сознания» [11, т. 3, с. 326]. «Субстанциальная связь», «форма необходимости» и «система определенной свободы» — воедино связываются Bildung-культура, история и социальная действительность на основе «субстанции» мышления-свободы. Материалом самой «цепи» истории в ее звеньях — «системе определений» — у Гегеля является мышление, раскрывающееся по мере все большей

определенности содержания понятия «свобода» и, наконец, во всей полноте в разумном правовом государстве, его культуре-Bildung. Объяснения требует фраза о «признании» «проявляющейся связи» и «значимости для сознания» — видимо, речь идет о том, что понятие свободы необходимо сделать «своим», проникнуться им в мыслительной деятельности, т.е. свобода должна быть постигнута, получить значимость для сознания, осознана.

Итак, концепция Bildung-культуры вся пронизана мышлением как деятельностью, начиная с самосознания субъекта и кончая самой историей. Наиболее, на мой взгляд, плодотворна и обладает непреходящей и действенной духовной ценностью идея существеннейшей значимости осмысленного отношения человека к миру в его личностном и социальном измерении, т. е. гегелевские размышления в пределах личности, общества, как и сама концепция правового государства, которая вся «держится» на «культурных», т.е. свободных, воспринимающих «всеобщее», прошедших школу Bildung-культуры, гражданах, и на разумных законах, которые, в свою очередь, «окультурены» благодаря осуществленной «формальной культуре» (не только разделение труда, присущее любому человеческому общежитию, но и разделение властей, независимый суд, т.е. сама «всеобщность», формализм законов, подлинное право).

Разумеется, так или иначе, но любое, даже самое примитивное общество, если оно является таковым, социализирует человека, какая-то культура — Kultur, по сути культура воспитания, в нем существует. Понимал это, несомненно, и Гегель, как и все его предшественники. Но дело в том, что прежнюю просветительскую концепцию благодетельности естественного состояния человечества (Руссо) Гегель вслед за Кантом считает неверной, поскольку она упускает из виду или не признает в достаточной степени самостоятельную и притом положительную ценность особого, только человеку присущего способа бытия в мире, благодаря которому человеческий род создает свой, уже не природный мир социально-исторического бытия и действия, обусловленного конкретными нравственными целями. Конечно, они присущи и любому обществу, потому и возможна его определенная культура (Kultur). Вопрос в том, каковы они.

Более или менее общим местом для общекультурной и философской мысли времен Гегеля можно считать положение о важности различения природного и собственно человеческого, своего рода акосмизм в восприятии мира человеческого бытия, как и саму выделенность нравственных ценностей рода человеческого, т.е. их действительную всеобщность, распространенность на весь мир, универсальность.

Как и во многих других случаях, ярко, точно и концентрированно суть вопроса представил Кант, собственно, первый предложивший новое понимание человека, создающего в силу своей не «чисто» природной сущности особый нравственный мир.

Здесь важно отметить именно последний момент: существенно не просто различие природного и человеческого, т.е. того, что создано и делается человеком вопреки природе, как бы внешний план человеческой деятельности (это Кант называл «цивилизацией»), но именно создание особого мира нравственности, как бы внутреннего плана деятельности человека, задачи, цели которой и способы их решения определяются его мыслью и совестью. Деятельность по созданию и совершенствованию этого внутреннего мира Кант называет «культурой».

Ясно, что Гегель в этом отношении следовал Канту: его понимание культуры как *Bildung*, деятельности по формированию «мыслящей воли» есть результат соответствующей установки на значимость, причем первенствующего рода значимость внутреннего мира человека, ценностей именно этого мира для задач ориентации человека в социальном пространстве его бытия. «Духовный мир есть субстанциальный мир, физический же мир подчинен ему, или, выражая эту мысль в терминах умозрительной философии, оказывается не истинным в противоположность духовному миру» [6, с. 19].

Не в отличие от воззрений Канта, но в развитие их Гегель, думается, углубил и расширил понимание культуры, систематически рассмотрев сам процесс созидания в человеке и обществе *Bildung*, придав ей последовательно мировоззренческий смысл. Не просто воспитание по принципу «делай, как я», присущему древним обществам, и не обычное заучивание сводов правил и канонов (средневековая схоластика), а именно деятельностно-осознанное отношение человека к миру, и прежде всего к ближайшему социальному окружению, более всего соответствует понятию «человек». Степенью этой осознанности определяется его «культурность», а разумностью, осмысленностью деятельности по созиданию принципов и структур социального взаимодействия — «культурность» общества и государства. Для Гегеля культура воспитания человека и гражданина в их неразрывности, эта деятельностная *Bildung* есть абсолютная ценность, предопределяющая состояние общества. Разделение на культуру (внутренний мир) и цивилизацию (внешнее, формы социального устройства) можно, конечно, зафиксировать и у Гегеля, но, мне кажется, только в целях анализа, поскольку и в его личных установках, и в самих построениях мысли, наверное, как ни у одного из классиков, подчеркнута не просто связь, но взаимозависимость внутреннего и внешнего, сфера социальности. Потому *Bildung*—культурой, ее состоянием, степенью осмысленности определяются и человек, и общество в их неразрывности.

Каковы же ценности этого «внутренне-внешнего», т.е. нравственного мира? В самом общем виде это, конечно, свобода, самодовлеющая значимость человека как мыслящего и потому свободного существа, осознающего благотворность экономической, социальной и политической свободы, уважение к лично-

сти — достоянию другого человека как основание для равенства в гражданском обществе со всеми его «сословиями», утверждение осмысленности и созидательной инициативности «мыслящей воли» человека, вообще деятельностное отношение к миру в его личностном и социальном измерении. Это действительно самые общие характеристики, отражавшие идеалы человека и человеческого общежития, которые утверждались в европейской философии уже примерно с XVII в. (см. [57, с. 508—543]), но получали более отчетливую, заостренную постановку в конце XVIII — первой трети XIX в. в связи с динамикой социально-политического бытия.

Гегель их разделял в принципе, но, как уже было отмечено, размышляя об уроках французской революции, полагал необходимым прояснить в деталях проблематику свободы, поскольку, по его мнению, «никогда так хорошо не поняли и не узнали на опыте, как теперь, что эта свобода в том виде, как она определялась, сама еще не определена и оказывается словом, имеющим бесконечное множество значений; что она, будучи высшим благом, влечет за собой бесконечное множество недоразумений, заблуждений и ошибок и заключает в себе все возможные искажения» [6, с. 19].

Итогом его размышлений на основе этой внутренней установки относительно неясности, неполноты прежних определений свободы явилось убеждение в необходимости установления того центра, который бы и осознал степень ответственности человека за свои действия, их осмысленности, «свободу для», и уравновесил бы колебания «свободы от» и «свободы для», свободы и ответственности.

Центр этот Гегель усматривал в первооснове человеческой деятельности — «мыслящей воле», которая есть результат длительной работы по «сознанию духом его свободы» [6, с. 18], т.е. свобода должна быть осознана каждым отдельным человеком как освобождение его духа, как становление самосознания; свобода — в первую очередь деятельность мышления, и она делает человека личностью и гражданином, обеспечивает возможность гражданского общества и т.д. Иными словами, в принципе разделяя идеалы своих предшественников, Гегель углубил и расширил проблематику свободы. Особенности именно его подхода, видимо, следует признать:

1. Тотальную систематизацию всего наработанного не только непосредственно предшественниками, но и европейской культурой в целом во всех областях знания. При этом Гегель расширил состав знания, впервые введя в него проблематику массового сознания («дух народа»), особо и специально уделив внимание его первооснованию — тем формам религиозности, которые присущи каждой социальной общности (народ) и которые существенны в вопросе легитимации свободы на уровне субъекта и общества.

2. Систематизация была проведена с особым акцентом на а) условиях, б) принципах и в) механизмах социального взаимодействия, т.е. на том, что обеспечивало бы и укрепляло действенность, жизнеспособность провозглашенных идеалов (на языке гегелевцев это называется «учение об институтах»). Речь идет, разумеется, о нравственно-правовой норме социального бытия, концепции правового государства.

3. Наконец, понятие «свобода», неотъемлемо связанное у Гегеля с содержанием понятий «мышление», «разум», на мой взгляд, сыграло определяющую роль в деле установления принципов самой системности.

Многогранность проблематики, сложность ее самой по себе и сложность ее выражения именно Гегелем, вообще специфика его философской аргументации, а также жизненная важность, насущность вопросов взаимодействия человека и общества, как мне кажется, почти предопределили неизбывную пристрастность и легко возникающую тенденциозность в подходе к гегелевским воззрениям на общество и государство. С той же легкостью, с какой Гегель объявлялся обскурантом и ортодоксом за стремление представить особую органичную целостность таких образований, как общество и государство, устранилась из поля зрения и концепция *Bildung*-культуры с ее «абсолютной» значимостью в конституировании органичной взаимозависимости человека и общества благодаря «всеобщему», мышлению (устранялась как «просветительские иллюзии», «метафизика», «идеализм»). При этом больше всего раздражала именно «абсолютность», т.е. нерелятивируемость, недевальвируемость тех нравственных, правовых идеалов и критериев, которые и были тем «всеобщим», созидание которого на уровне человека и общества составляет и содержание, и смысл деятельностной концепции *Bildung*-культуры.

Существенным обстоятельством в неадекватном отношении к гегелевским воззрениям на общество и государство оказалась, вероятно, и недооценка в целом того факта, что Гегель был настроен на выявление именно всеобщего (т.е. разумного) в природе государства, что он выдвинул «всеобщее» как норму разумного государства, зафиксировал принципы и очертания еще только проступающего, но уже существующего в тенденциях нового мира разумного социального взаимодействия («государство как нечто разумное внутри себя», «идею государства», «науку о государстве» [7, с. 16]).

Представляя свой труд «Философия права» (ему наряду с «Наукой логики» он придавал особое значение как «одной из частей идеи, открывающейся в действительности», рекомендовал в этом качестве и, характеризуя непростую судьбу данного произведения уже в свое время, обозначил его как «бельмо в глазу у демагогического народа» [4, т. 2, с. 418]), Гегель специально отметил и свое отношение к современной ему социальной ре-

альности, и свое понимание положения философии в ней. «Подобно тому, как разум не удовлетворяется приближением, которое ни холодно, ни горячо и которое потому извергается, точно так же он не удовлетворяется и холодным отчаянием, которое соглашается, что в сем брэнном мире все идет плохо или в лучшем случае посредственно, но полагает вместе с тем, что в нем и нельзя получить ничего лучшего и только поэтому надо находиться в мире с действительностью» [7, с. 17].

Конечно, тут требуются разъяснения: во-первых о «приближении» — имеется в виду точка зрения, согласно которой можно «приближаться» к истине, не имея отчетливого понятия о самой истине. Гегель же был твердо уверен в том, что нравственные основы человеческого бытия уже известны в своей истине (свобода); во-вторых, «ни холодно, ни горячо» — т.е. сама теория «приближения», не знаящая к чему, собственно, она приближается, не имеет отношения к философии, которая есть сама истина, поскольку именно в ней полностью раскрывается «абсолютный дух», мышление, свобода.

«Темный», как окрестили его за неоднозначность истолкования, за чрезмерную сложность и языка, и самого смысла, но и гордый Гегель, не согласный ни на неосмысленное «приближение» к истине, ни на «холодное отчаяние» (последнее есть закрытый для истины, а потому бездуховный пессимизм), твердо уверен в истинности своего понимания мышления как деятельностного фактора в бытии, освобождающего дух человека, а значит, и его бытие, убежден в могуществе и пластичности духа — «мыслящей воле» человека, «мыслящем нравственном духе» общества, государства, с трудом, через страдания и боль, но продвигающегося и тем осуществляющегося в действительности. Потому Гегель и начертал свое знаменитое о «познании нами разума как розы на кресте современности» [7, с. 16], о приятии «того, что есть», хотя действительность эта, как она предстает в современности, еще не есть «действительность разума», а даже, напротив, Голгофа для мыслящего духа.

Прошли годы, десятилетия и почти два века (Гегель написал эти строки в 1820 г.), и теперь мы можем убедиться как в реальности крестного пути, пройденного большей частью человечества, так и в жизнеспособности и истинности концепции правового государства, в цельном виде и в контексте «философской истории» представленной все же именно Гегелем. Современное восприятие принципов, механизмов, самой структуры человеческого социального взаимодействия соответствует гегелевскому пониманию разумного государства, законность в котором зиждется на согласии граждан, а не на силе «передового класса» и соответственно страхе и подозрении. Однако на согласии особого рода, достигаемом благодаря «всеобщему», тому сгустку результатов мыслительной деятельности в виде понятий экономической, социальной и политической свободы, которые воплотились

в системе права и выразили и необходимость, и возможность социального единения при очевидной дистанцированности человеческих индивидуальностей. Государство в качестве вместилища таких культурных, цивилизационных образований, как гражданское общество и право, живо и как реальность, и как идеал. Нравственные ценности человека, гражданина подобного государства в принципе остались теми же, прошедшие времена лишь с еще большей степенью настоятельности в возможных рекомендациях подчеркнули значимость гегелевских размышлений относительно всеобъемлющей и абсолютной ценности концепции деятельности *Bildung*-культуры в качестве наиболее отвечающей человеческому в человеке, его сущности, достоинству, способа неизбежной и необходимой его социализации.

Заключая главу, нужно подчеркнуть следующее:

1. Глава названа «Гегель и мир культуры». Как этот «мир культуры» соотносится с тем, что сказано выше о *Bildung*-культуре? Думается, Гегель с понятием культуры связывает совсем не то, что и официально, и в массовом сознании соотносится с культурой (по крайней мере у нас). Не нечто, имеющее внешнее, прямо-таки территориальное, т.е. в ограниченном пространстве, выражение (театр, музей, выставка, школа, вуз, библиотека, всевозможные дома культуры), не нечто, как бы функционально отличное и отделенное от иных областей человеческого бытия, прежде всего от экономической и правовой сфер (например, здание суда не является у нас «культурным» учреждением), а нечто всеобъемлющее, включающее все аспекты бытия внутреннего мира человека, сама первооснова личностно-персональной жизнедеятельности, неотделимая от ее социально-целесообразного аспекта, та именно первооснова, которая, будучи «мыслящей волей», задает нравственно-ценностные параметры абсолютно всем конкретным проявлениям этой жизнедеятельности.

2. От состояния и содержания, т.е. нравственных ценностей, мира культуры, равного, собственно, сознанию и соответственно человеку в его целостности (духу и действию), зависит, согласно Гегелю, не просто состояние общества, но и сам тип его *структурированности*, а следовательно, и *тип социокультурного развития*. Это очень важный поворот традиционного для времен Гегеля состояния темы культуры, вводящий ее в то, что составляет несущую конструкцию культурологии, но что в нынешней нашей культурологии в значительной степени оказывается неотчетливо выраженным, размытым (слишком большая степень проблематизации, раздробленность темы на слишком большое число аспектов и аспектиков, ей недостает целостности).

Мне кажется, что Гегель недаром придавал особое значение именно своей «Философии права» и, следовательно, концепции правового государства. Ценности свободы, моральной автономии и нравственной полноты самоощущения свободы, личная ответ-

ственность за самостоятельный выбор деятельности и отчетливо осознаваемая ответственность перед обществом не должны, по мнению Гегеля, витать и не витают где-то в воздухе; и даже в сознании людей они обретают в полной мере именно нравственное значение, только если получают нормативно-ценностную наполненность, если получили выражение в праве. Право и нравственность у Гегеля непосредственно соединены, и в этом соединении проявилось его особое реалистическое чутье. Возможно, именно опыт французской революции определял его мысль, но Гегель полагал, что, лишь будучи нравственно направленной на подчеркивание «самоценности лица», обычная традиционная законность становится правом и, лишь будучи сопряжением «свободы от» и «свободы для», сама нравственность становится правовой, тем самым полностью соответствует своему «понятию», полностью раскрывая свое «всеобщее».

В этой соединенности права и нравственности заключается что-то очень важное, очень существенное (гегелевская «подлинность») — ведь человек действительно живет и становится человеком в обществе. Та или иная нормативно-ценностная определенность существует и направляет жизнедеятельность общества, являясь предпосылкой всякого преобразования и самой возможности развития, но может быть и причиной застоя (развитие же — только в случае, если нормативно-ценностная определенность связана со свободой). Именно различие в этой сфере «право — нравственность», в нормативно-ценностной определенности оказывается первопричиной существования разных типов социокультурного развития. Только четкая фиксация, определение типа сочленения законности и нравственности структурирует само проблемное поле культурологии: прежде чем вести речь о культурологии, говорить о культурологическом анализе, надо твердо установить предмет исследования. Ясно, что ценности на массовом уровне в своих первооснованиях всегда связаны с религией, но нет смысла, если вообще вести речь о культурологии, говорить просто о религиозных ценностях, подробно описывать их и т.д. Прежде всего надо определить тип соотношения их с законностью (или правом, когда основной ценностью становится свобода), а не начинать с описания ритуалов и догматов религии, высочайших достижений в искусстве, скажем, инков или китайцев, индийцев и затем отмечать высочайший уровень культуры, опираясь на эти достижения (т.е. вместо анализа — описание, в итоге — торжество относительности).

Ставший классическим пример культурологического подхода продемонстрировали труды Макса Вебера (протестантская этика и т.д.). Однако сам феномен связанности нравственных ценностей и хозяйственной деятельности выделен Гегелем (с подчеркиванием протестантского неприятия «католической бедности» как идеала), но в более широкой и всеопределяющей системе именно нормативно-ценностного плана, т.е. в концепции право-

вого государства и на фоне «философской истории». Повсюду в мире и во все времена можно наблюдать анклавы и оазисы высокопрофессиональной хозяйственной деятельности, например, старообрядцев в России, ремесленников везде, где существует общество. Однако только в правовом государстве высокопрофессиональная деятельность получает *всеобъемлющую* легитимацию и тем самым импульс развития до деятельности высокоэффективной, увеличивающей «общественное богатство» (Гегель) и соответственно повышающей уровень социально-политической стабильности.

3. Итак, в своей концепции правового государства Гегель связал важнейшие для общественного бытия социальную и экономическую сферы таким образом, что они получили статус законных и нравственных за счет свободы, образовав тем самым пространство уже собственно права, получив при этом возможность развития. Произошло это только благодаря последовательному рациональному истолкованию такого понятия, как свобода (мышление, всеобщее). Введение субъекта в качестве свободного лица с «мыслящей волей» в пространство межличностных отношений переводит проблематику законности с традиционного уровня обычая на позиции права. Гегель (как и Кант, как и Монтескье, которого он почитал) принципиально отличает право от традиционной законности, обычая (патернализм, нечто авторитарно-бюрократическое).

Это очень важно, если мы хотим понять отличие правового государства от традиционного, всерьез вести научное исследование, в частности, Востока. Потому нужно различать, когда речь идет о праве, а когда этим словом просто обозначается нечто совсем иное, например, «мусульманское право» или «право» в средневековом Китае. Иначе говоря, право как понятие имеет свою нормативно-ценностную окраску, точнее, даже содержание, равно как имеет определенное ценностное содержание традиционная законность. Право основано на свободе, традиционная законность — на обычае, превращая взрослых людей в детей. Подобная дифференциация весьма существенна, и, как мне кажется, если оставаться при каком-то поверхностном словоупотреблении по внешнему, чисто классификационному принципу, ограничиваться просто дефинитивным подходом (надо же как-то обозначить сферу принятых установлений относительно людских взаимоотношений), не вникая в суть и не принимая во внимание характер ценностей, то действительно «все всегда было». К этому различению мы вернемся в следующей главе.

4. Вне и без такой нравственной ценности, как свобода, прямо связываемой Гегелем с «образованностью», культивацией разума, с существеннейшими характеристиками мышления — деятельностью и всеобщностью, — невозможны ни экономически самостоятельный субъект, наделенный сознанием личной ответственности и инициативности, ни гражданское общество,

поскольку всеобщность (свобода) в социальном плане есть как бы «равносвободность», равноправность и равноответственность, общедемократичность всех сословий, есть равенство возможностей перед законом. Обеспечивается она, эта всеобщность, и личностным осознанием, и официальным признанием, легитимацией свободы во всех ее аспектах, но прежде всего экономической свободы как выражение и свободы социальной.

Это и есть подлинное право, право «согласно понятию»: «Идея права — свобода, и подлинного ее понимания мы достигаем лишь тогда, когда познаем ее в ее понятии и его наличном бытии» [7, с. 23] (то, что у нас называют или называли «буржуазным правом»). То право, которое признанием частной собственности обеспечивает экономическую свободу каждого человека и тем самым гарантирует ему возможность быть не только морально автономным, но и нравственным, т.е. свободно и самостоятельно делать выбор, быть независимым вследствие формальности, всеобщности, всеобязательности законов, образующих необходимое *социальное пространство* между ним и другим человеком. Только это подлинное право, в котором «собственность и личность... пользуются признанием законов» [7, с. 239], создает условия, когда «гражданское общество действует беспрепятственно» [7, с. 254] и возникает возможность развития экономических отношений.

Мир культуры, культурное пространство, выработанное Bildung, сознание человека-гражданина правового государства ориентированы на высокопрофессиональную производительную деятельность, и в этом, согласно Гегелю, как выражении «мыслящей деятельности», присущей «субъективной особенности» нового времени, находит проявление «действенное начало всяческого оживления гражданского общества» [7, с. 228]. Именно ответственное отношение к труду члена каждого из формально равных сословий — условие увеличения «средств к существованию». Не «природная» и потому пожизненная принадлежность к статус-сословию, как в феодальном обществе, а подтверждаемый все время деятельным отношением к своему призванию в свободно избранном сословии высокий уровень «теоретической» и «практической культуры» обеспечивает человеку достойную жизнь. Пространство личной экономической свободы есть в числе прочего и иное выражение первоосновы «рыночной экономики», механизмы которой немыслимы без собственности, т.е. социально-экономической свободы человека, и без формализма, общности законов.

5. Итак, концепция Bildung-культуры как деятельности по постижению «властвующего — всеобщего», «сути дела, существенного, внутреннего, истинного» имеет для Гегеля определяющее значение и тогда, когда он рассматривает человека на индивидуальном уровне и когда речь идет об обществе и государстве. Здесь, в этих областях, он подытожил своим творче-

ством, синтезировал все то, что и открытым текстом, и в тенденциях несли немецкая классическая философия (и даже шире, культура нового времени в целом, согласно самому Гегелю, философская мысль в принципе).

Конечно же, изображение К.Поппером Гегеля как изменника свободолюбивой немецкой классики (в лице Канта), как «врага» «открытого», т.е. свободного общества, продолжившего вслед за Платоном и Аристотелем, а также Гераклитом и средневековыми авторитаристами философский «мятеж против свободы и разума» [107, т. 2, с. 30], исключительно тенденциозно, «аккламативно» (правда, надо учесть время выхода книги К.Поппера — 1945 г.). Достойный и, несомненно, авторитетный ответ на это и подобные обвинения дан Х.Арендт, полагающей, что фашизм как раз «разрушал подлинную немецкую духовность и немецкую государственность» [81, с. 27], а не воплотил их. Образец подлинно немецкой философской культуры она видит именно в Канте, а также Гегеле, который, естественно, не может нести ответственности за глубоко презираемых им «идеологов» и «демагогов», а также, конечно, за всех своих критиков.

Гегель как мыслитель, как философ представляет собой столь громадное, столь необычное по глубине, сложности, многогранности, но и цельности интеллектуальное явление, что, как кажется, исследователи, в том числе самые талантливые и добросовестные, при написании своих работ могли испытывать нечто созвучное смыслу слов Гёте, сказанных им в связи со стихами Хафиза: «Мне пришлось отнестись к ним творчески, дабы такое могучее явление не подавило меня совершенно» [34, с. 447]. Конечно, поэтическое творчество и «творческое» осмысление трудов философа в научном исследовании — вещи едва ли сопоставимые (различны цели), но тем очевиднее факт почти неизбежности «творческого» отношения к Гегелю и в течение его жизни, и особенно в посмертной судьбе его наследия.

Это «творчество», во все времена связанное с самоутверждением, а в случае с Гегелем и с необходимостью выражения своего отношения ко всегда актуальной проблематике его социально-философских воззрений и самой его позиции относительно задач философской деятельности (отрицание прямой связи философии и политической деятельности как невозможность совмещения всеобщего и частного), кажется, почти обрекало на тенденциозность, пристрастность, односторонность осмысления его взглядов, на скорый и беспалляционный суд. Как видно, только сама история смогла выступить в защиту Гегеля, подтвердив основополагающую глубинную значимость его концепции *Bildung*-культуры; определяющую жизнь в пределах общества (концепция правового государства) и направленность самой истории (концепция всемирной истории). Судя по литературе, теперь Гегель осмысливается гораздо спокойнее (после позитивистских унижений и экзистенциалистских страстей), объ-

ективнее, обстоятельнее и — как своего рода предварительный итог — ему наконец в полной мере отдается должное прежде всего как создателю целостной и развернутой концепции правового государства (см. в этой связи [92, с. 441—524]). О втором, с отроческих лет интересовавшем Гегеля круге вопросов, позднее оформившихся в концепцию всемирной истории¹⁶, речь пойдет в следующей главе.

Глава II

ВСЕМИРНАЯ ИСТОРИЯ И ВОСТОК

О понятии «философская всемирная история»

Необходимость специального рассмотрения вынесенного в название раздела понятия диктуется тем фактом, что в систематическом виде восточный материал стал входить в сферу исследовательских интересов Гегеля только в связи с подготовкой курса по философии истории 1822/23 г., в курс же лекций по истории философии включался с 1825/26 г. (до этого он читался 6 раз — в 1805/06, 1816/17, 1817/18, 1819/20, 1820/21, 1823/24 гг.). Иначе говоря, в целом гегелевское истолкование конкретного материала по регионам Востока и с содержательной стороны определялось своеобразием подхода к феномену «история».

Это, можно сказать, базовое утверждение, зафиксировать которое тем более необходимо, что своеобразие гегелевского подхода к истории заключается в самой содержательной связанности конкретики исследуемого и способа ее осмысления. А она, эта связанность, очень непроста (и даже как бы коварна, провоцируя на скорые суждения). Без уяснения этого своеобразия любой разговор о гегелевском понимании Востока бесплоден — он сразу «проваливается» в бездну обвинений в некомпетентности в области многочисленных конкретно-региональных и разрозненно-проблемных востоковедных наук, которые, со своей стороны, могут прямо поддерживать и собственно философские школы с иной, нежели у Гегеля, творческой логикой, с ориентацией в предметном плане на прямую явленность, данность эмпирии (отвержение метафизики, спекулятивной в принципе) и соответственно с неосознаваемыми, быть может, попытками истолкования мира истории в духе старой теории локальных цивилизаций.

Именно через уяснение особенностей гегелевского понимания истории будет строиться наше дальнейшее изложение. Но прежде о том, как Гегель воспринимал Восток до 1822 г., что и почему его интересовало. А интерес был — как отмечалось ранее, еще гимназистом он хотел «изучать историю философски и основательно». Уже тогда под историей Гегель подразумевал не простую фактичность событий, разбавленную моральными сентенциями и скрепленную деяниями великих личностей, он задумывался над иницирующими движением истории явлениями.

Сам по себе комплекс этих явлений и с содержательной стороны (формы социализации, государственно-правовая сфера), и с точки зрения направленности исторического процесса (совершенствование человеческого духа, возрастание гуманности) в годы интеллектуального становления Гегеля уже вполне определенно стал общим достоянием европейской культуры. Начиная, видимо, с труда Вико «Основания новой науки об общей природе наций, благодаря которым обнаруживаются также новые основания естественного права народов» (1725)¹ и в еще большей степени с труда Монтескье «Дух законов» (1748), утвердившего идею значимости географического, т.е. естественного, фактора и одновременно идею значимости социальных институтов («принципы правления», право, собственность, религия), феномен «всемирная история» наполняется вполне рационально и даже социологически истолковываемым содержанием.

Труды же Вольтера («Опыт о нравах и духе народов», 1756), Рейналя («Философская и политическая история учреждений и торговли европейцев в обеих Индиях», 1770), Тюрго («Рассуждение о создании и распределении богатства», 1766), Кондорсэ («Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума», 1795), как и в целом французское Просвещение, дополнили это содержание резко прозвучавшим мотивом антиконфессиональности, антицерковности и в этом смысле секулярности в подходе к историческому материалу, совершенно обесценив тем самым библейскую традицию в понимании истории.

На немецкой почве комплекс явлений, связываемых с феноменом «всемирная история», традиционно был интерпретирован в культурологическом духе. Но, конечно, не единообразно: здесь можно выделить как бы два направления. Одно связано с именем Канта, рассматривавшего проблематику философии истории через соотношение понятий «свобода», «моральность», «разумность» и «государство» (право). Второе направление, акцентирующее проблематику не столько философии истории, сколько «истории человечества» в ее эмпирике, восходит к особенностям строя мышления и стиля Гердера (ученика Канта формально, но не по духу). Оба труда Гердера («И еще одна философия истории», 1774, «Идеи к философии истории человечества», 1791) — не столько собственно философские исследования, сколько систематизирующие наличный историко-культурный материал в

духе всеобъемлющего (начиная «с небес») органически-циклического развития работы философствующего историка. Общим для обоих направлений, как и в целом для немецкого Просвещения, можно считать глубокую проработку самого содержания понятия «просвещение» и истолкование в его свете истории.

Дифференцированное рассмотрение содержания этого понятия («теоретическое» и «практическое» просвещение) в соотношении с проблематикой социального, распространение теоретического (всеобщность) на весь комплекс просвещения — и на собственно образование, и на скрепляющую людскую общность в нечто целостное структуру нравственности — имело своим итогом трансформацию обычного содержания термина «просвещение» в более сложную и целостную концепцию Bildung-культуры. О ней у нас шла речь раньше, и вкратце суть ее — идея формирования, становления человека не только как «просто человека», но и как гражданина, члена гражданского общества, т.е. формирование человека как существа социального, а не просто «природного» и не просто в качестве изолированно взятого субъекта. Именно эта концепция составила первооснование гегелевского восприятия исторического материала; много позднее, в лекциях по «философской всемирной истории», будучи, конечно, соответствующим образом оформлена, она же определила дух того, что называют гегелевской концепцией философии истории.

Специально Восток в интеллектуальный мир Гегеля входил, естественно, через интенсивно осваиваемую многообразную литературу и воспринимался сквозь призму концепции Bildung-культуры. Примерно до 1798 г. (фрагмент «Дух восточных») судить о гегелевском понимании Востока можно лишь на основании разрозненных наблюдений, упоминаний, констатаций. Одно из первых таких наблюдений приходится на 1786 г. (Гегелю 16 лет) и фиксирует следующее: «просвещение обычных простых людей» — дело не только «умственного образования» в его простейших школьных формах; оно, во-первых, «всегда считается с религией своего времени», во-вторых, его «распространение» всегда связано и с плодами «наук и искусств», воплощенными в труде «ремесленников» и приносящими «жизненные удобства». Вот такого рода просвещение «расцвело сначала на Востоке и Юге, а оттуда продвигалось все более на Запад» [19, с. 37].

Об этом гегелевском наблюдении вообще-то уже говорилось, здесь же заметим: Гегель не указывает источники, давшие ему материал для подобного суждения, однако оно, думается, отразило как бы «общее место», нечто вполне обычное для умонастроения того времени. Критика Востока тогда затрагивала преимущественно «деспотические формы правления» (Монтескье). Что же касается экономики, «красоты и изящества ремесленных изделий» (Бернье), то авторы трудов конца XVIII в., например Адам Смит, признавали, что «в отношении развития ремесел и

промышленности Китай и Индостан хотя и уступают, но не намного любой части Европы» [65, с. 163]. Это, кстати, подтверждают и современные исследования, лишь примерно серединой XIX в. датируя начало широкомасштабной подлинно экономической экспансии Запада².

В том же, 16-летнем возрасте Гегель задумывается над вопросом, «что знали и чему обучали египетские жрецы», если Пифагор придавал такое большое значение «богатствам их гения». И весьма скептически оценивает эти «богатства», полагая, что и Пифагор, и вообще греки уже обладали теоретическим сознанием и потому переводили «дух чужих стран» на свой уровень, приписывая им то, чего нет. Отмечая, что в известном нам наследии Пифагора можно обнаружить «лишь очень немногие следы», а «предания» о влиянии египтян на него — это возникшая «в более поздние времена пифагорейская мода», Гегель приходит к заключению, что «египтяне в математике и более высокой спекуляции не были большими мастерами», скорее можно считать, что они достигли успехов в «прямо практических измерениях», греки же (Пифагор) создали «методы измерения» [79, с. 108—109].

К сожалению, эта, как и многие другие, запись гимназического периода очень коротка (одна страница). Любопытно, что позднее Гегель отметил ту же закономерность в соотношении «практического» и «методов», т.е. теоретического знания, в связи с китайским и индийским материалом. (Интересно, что и современные исследователи, по сути дела, говорят о том же, а именно нигде на Востоке, ни в Египте, ни в Индии, ни в Китае, математика не разработала *теории* как системы доказательств, и это отразилось на несовершенстве аппарата логики; арабо-мусульманский же Восток в принципе входит в орбиту западной логики³.)

Далее, в речи по поводу окончания гимназии в 1788 г. Гегель скорее в виде риторического приема (переходя к благодарственной ее части) говорил о «плачевном состоянии наук и искусств у турок», которое оказывается таковым «не от недостатка талантов, а из-за отсутствия интереса к подобающему образованию со стороны государства» [19, с. 52].

Первой, можно сказать, уже специальной работой Гегеля, посвященной Востоку, была небольшая статья «Дух восточных»; точнее, это даже не статья, а нечто вроде обычных для творческой лаборатории мыслителя набросков, в которых он вкратце и только для себя, не для печати, обобщал комплекс наблюдений в связи с тем или иным интересовавшим его вопросом. Этот набросок (среди многих других) относится к периоду 1797—1798 гг. (Франкфурт, Гегель — домашний учитель); он был включен Карлом Розенкранцем — первым биографом Гегеля в книгу «Жизнь Гегеля» (1844) в раздел «Фрагменты исторических штудий». Объясняя принципы подбора фрагментов и вклю-

чения их в книгу (в приложении под названием «Документы» или «Свидетельства»), К. Розенкранц говорит о том, что «их содержание... вновь появляется (всплывает) в поздних гегелевских лекциях» [110, с. 521]. И это в самом деле так. В наброске «Дух восточных» одно из центральных положений, обосновываемых Гегелем, — это ригидность, жесткая фиксированность интеллектуально-эмоциональной сферы людей Востока, что вызвано, по его мнению, отсутствием духовных побуждений к конструктивному восприятию противоположных себе начал в смысле примирения с ними, примирения созидательного с точки зрения гибкости, пластичности сферы мотиваций действия. «Характер восточного человека определен раз навсегда. Он никогда не меняется. Выбрав себе путь, он не отклоняется от него. Все, что лежит за пределами этого пути, ему враждебно. Его раз и навсегда определенный характер уже не меняется, и он не в состоянии, восприняв то, что ему противоречит, примириться с этим» [4, т. 2, с. 214].

«Историческое развитие характера» народов Востока в гегелевских лекциях по философии истории тем не менее отмечается, но как бы в целом по всем регионам — от абсолютно «статичного» Китая через уже более подверженную развитию Индию к очевидно «исторической» Персии. Но об этом Гегель будет говорить своим студентам много позднее. Пока же в наброске «Дух восточных» нет особой дифференциации. Речь идет о «восточных» в целом, о существеннейших чертах характера, который следует считать восточным, о «всеобщем» по отношению к Востоку, каковым его представляет Гегель.

Собственно, суть всеобщего и есть та жесткая определенность сферы мотиваций, с констатации которой начинается набросок. Все последующее изложение «духа восточных» есть конкретизация и попытка объяснения статичности. Уже в этом небольшом тексте ощутима специфика гегелевского подхода к историческому материалу: конкретика подчиняется объясняющему принципу. Все представленные в наброске эмпирические проявления «твердой определенности восточного характера» [4, с. 215] рассматриваются с точки зрения особенностей социальных отношений. Последние же, в свою очередь, — в свете как бы предопределяющего форму их бытия особого момента, а именно отсутствия в структуре сознания подлинной субъективности, которая вообще в глубинных своих основах всегда связана с «любовью», тем средним термином, опосредующим началом, что способствует примиряющему осознанию человеком в самом себе противоположных начал и создает базу для людских взаимоотношений посредством диалога (отсюда — возможность договорных отношений в обществе).

Этим спекулятивным, стремящимся постичь глубинные первоосновы общественных отношений подходом к проблематике истории Гегель резко отличается от всех просветителей, незави-

симо от того, идеализировали ли они Восток (как, например, Вольтер, видевший в Китае прямо-таки идеал «просвещенной монархии») или, напротив, резко критиковали (по мнению Монтескье, «Китай есть государство деспотическое, принцип которого страх» [56, с. 268])⁴. В общем плане Гегель разделяет точку зрения Монтескье, однако не удовлетворяется констатацией фактов, а пытается их понять, объяснить, исходя из особенностей «характера», т.е. в конечном счете особенностей сферы сознания, пытается найти скрытый смысл, нечто всеобщее в, казалось бы, прямо противоположных явлениях духовной и политико-социальной жизни.

Так, «в восточном характере... тесно переплетаются между собой два с первого взгляда друг другу противоречащих определения: *стремление властвовать надо всем и покорное подчинение любому рабству*» [4, т. 1, с. 214] (в смысле внутренней готовности, согласия на любое *рабство*; выделено Гегелем). Имеется в виду характер человека вообще: и у раба, и у господина одна структура сознания. Объясняет Гегель подобную ситуацию следующим образом: единственное, на почве чего люди Востока осознают себя в отношениях с другими людьми, — это сфера властных отношений в оппозиции «господин — раб», а не сфера метафизического равенства с себе подобными в чувстве любви к Богу (как в обществах, достигших ступени монотеизма). «Власть — понятие, в котором все равны. Господство определяет их взаимоотношения, господство силы, гения или слова. Раз и навсегда определенный характер ничего не оставляет за своими пределами, кроме того, над чем господствует или что господствует над ним» [4, т. 1, с. 214]. Все многообразие жизни подчиняется одной резкой дихотомии и регулируется «законом власти»: «Раз границы характера представляют реальности, несоединимые любовью, они должны быть объединены *объективно*, т.е. подчиняться одному закону»; «господство и порабощение — оба этих состояния здесь на месте, ибо в обоих царствует одинаковый закон власти» [4, т. 1, с. 215] (выделено Гегелем).

Этот «закон власти» есть прежде всего «господство силы». Однако отношения силы по природе своей нестабильны и подчинены случайности: зависят как от прихотей и капризов сегодняшних правителей, так и от интриг и коварства сегодняшних рабов — завтра все может перемениться. И сама эта случайность как «возможность» изменения социального статуса в сознании восточного человека приобретает статус божественного, чего-то трансцендентного: «Бесконечное божество восточных людей — это возможность противоположного, возможность бесконечного многообразия действительного в качестве возможно властвующего или возможно побежденного, это сама власть, проявляющаяся в *переходах* от отрицательного к положительному и от положительного к отрицательному. События созда-

ются волей и правлением этого божества, и из источника его повеления текут в бездну его власти „потоки времен и столетий“» [4, т. 1, с. 214] (выделено Гегелем). «Волей» этого «божества», т.е. как бы самой природой установленного закона господства случая, предопределена сама история Востока («потоки времен и столетий»), случай создает бесконечную чехарду господства и рабства, что и составляет ее содержание.

Субъект же как таковой беспомощен, его возможные усилия изменить свое состояние будут иметь один предпрешенный результат: быть или господином, или рабом. И потому «на Востоке тот считается *счастливым*, у кого хватает отваги подчинить себе то, что слабее его, и достаточно ума для того, чтобы не нападать на то, что сильнее». «*Благороден*» же «здесь более образованный, видящий различия и подчиняющий других себе лишь настолько, насколько ему сопротивлялись. Такой человек ставит себя на одну доску с побежденным не в том, что видит над собой и над ним закон необходимости, и в себе, действительном победителе, он уважает возможного побежденного, а в том, кто в действительности подчинен, — возможного властителя». «А *мудрым* считается тот, кто уходит от реальности и действует лишь в речах и сентенциях» [4, т. 1, с. 215—216] (выделено Гегелем).

Это различие, так сказать, натур внутри «восточного характера» говорит о том, что Гегель проводит дифференциацию между людьми на Востоке, тем самым признавая факт различного отношения к существующему положению вещей и в восточном социуме. «Уход от реальности» как высшая «мудрость» для Востока — в этом, по мнению Гегеля, выражается протест против закона силы, и в этом же — выражение подлинной причастности Востока к общечеловеческому призванию выработки идеала достоинства человека.

Однако и он, этот протест, это проявление высшей духовной жизни в данных условиях оказывается подверженным всеопределяющим отношениям силы, что Гегель усматривает, во-первых, в самом факте «ухода от реальности», в том, что «мудрец» «не связывается с тем, что ему чуждо», и, во-вторых, в «скупости и серьезности (его) речи как выражении невидимой и непознаваемой в себе жизни» [4, т. 1, с. 215—216]. Так Гегель объясняет превозносимый просветителями нравоучительный лаконизм «мудрецов Востока». И в этом для него скорее трагедия одухотворенного человека, не видящего в реальности никакой возможности опосредования между подобной, основанной на силе случая властью и человеческой субъективностью и наделяющего в итоге саму эту власть ореолом принципиально непознаваемой и потому неизбывной в своей угнетающей тяжести трансцендентности. Трагедия, что-то роковое, а вовсе не пример для подражания в соответствии с принципами «легального деспотизма» (или «благожелательного деспотизма»), какой увидели

на Востоке некоторые европейские просветители, например Ф.Кенэ, автор полемизирующей с идеями Монтескье работы «Китайский деспотизм» (1767).

Вообще в этом гегелевском наброске нет специально выделенной полемики с кем-либо (вообще никакие имена не упомянуты). Но сам по себе текст вызывает ассоциации и соответственно наводит на некоторые размышления. Вот и столь привлекающий современников блеск восточного искусства, роскошь одеяний Гегель трактует вразрез с обычными воззрениями: все это — следствие внутренне ощущаемой неполноты жизни. «Разносторонние влияния многосторонности вещей», вынужденные быть сведенными к «голой противоположности» отношений «господства и подчинения», требуют компенсации — «восточный человек всегда украшает действительность при помощи силы воображения», ему «приходится...пытаться заменить недостающее... содержание чужим, заимствованным блеском» (выделено Гегелем). «Повергает в изумление возвышенная роскошь их изображений, ослепляет солнечный свет, исходящий от их картин», однако «источник этого изумления как раз в том, что ощущается насильственный характер этого объединения неоднородных частей» [4, т. 1, с. 216]. Неоднородность — в том, что эти орнаменты, эта «роскошь объективного» не имеет сама по себе никакого отношения к сфере субъективного, мы не можем к ней «предъявить никаких требований». Соответственно истолковывает Гегель и стремление придать импозантный, впечатляющий внешний вид: «Восточные люди... недостаточно осознавая самих себя... должны безмерно перегружать самих себя чужим убранством», они «украшают себя тем, что не имеет никакого отношения к их жизни и к сформированному жизнью образу. Это блестящие предметы, золото, цветы из драгоценностей и т.д.» [4, т. 1, с. 217—218].

Все эти предметы необходимы «восточному духу» единственно для восполнения внутренне ощущаемой обделенности — «он вынужден украшать себя извне блестящими предметами» [4, т. 1, с. 218]. И такой же компенсаторской по сути функцией наделяет Гегель некоторые освященные авторитетом религиозного закона обычаи. Например, чрезвычайное внимание к бороде: «...восточный человек чтит бороду. У евреев головы посвященного богу не должен касаться нож брандирея». Кажется бы, это совершенно ничем не мотивировано: если считать, что рост волос — дело почитаемой природы и потому не следует его пресекать, то ведь и «стрижка ногтей», и «обычное у восточных людей и обязательное для евреев обрезание калечит тело», «следовательно, сохранение бороды не может считаться признаком уважения к полноте человеческого облика». Дело тут, по мнению Гегеля, как раз в стремлении «добиться какого-то признания», и оно реализовано в такой иррациональной форме самоутверждения: «давать расти бороде — большой произвол». И

«чем больше произвол, накладываемый на себя в качестве закона, тем с большим упорством его отстаивают, так же как за самопожертвованием признается тем больше заслуг, чем больше произвол, которому подчиняются» [4, т. 1, с. 218], чем деспотичнее власть (этот сюжет с бородой встречается, кстати, в лекциях по эстетике и трактуется так же (см. [10, т. 1, с. 281])).

Наконец, отметим и следующий как бы штрих к портрету «восточного характера». В восточном обществе, констатирует Гегель, «считается бесчестьем — особенно среди аристократов — упоминать о женщинах и о том, что к ним относится» [4, т. 1, с. 217]. Объяснение этому он находит опять-таки в области отношений типа «господство — подчинение». А именно: «женская душа и любовь к женщинам» оказываются для «восточного человека» тем единственным, что «несводимо к власти»; «даже самые смелые не чувствовали себя властителями, и это напоминало им о их слабости». «Чувствуя, что отношения с женщинами не могут быть такими же, как отношения с другими вещами, исчерпывающиеся господством и подчинением, что с ними невозможно обращаться таким же образом и испытывать ту же уверенность, они не сумели придумать ничего иного, как *запереть их*» [4, т. 1, с. 217] (выделено Гегелем).

Столь подробное изложение гегелевского фрагмента «Дух восточных», этого, по существу, наброска, предпринято по двум соображениям. Во-первых, даже будучи небольшим по объему текстом, он очень ярко демонстрирует одну из примечательнейших особенностей гегелевского подхода к конкретике исторического материала. А именно особую способность Гегеля к интеграции самых разнородных фактов, явлений, процессов таким образом, что выявляется сам их смысл, какая-то внутренняя целесообразность, непременно, как оказывается, им свойственная, но чаще всего нами и не подозреваемая (чего стоит, например, сопряжение бороды и деспотизма!). Гегель всегда, т.е. не только в специальных лекциях по философии истории, опирается на скрупулезно, до мельчайших деталей воссоздаваемый эмпирический исторический материал, тем самым восстанавливая социально-психологическую связь времен и состояний духа — в словах и ракурсах, внятных его студентам (как и нам, живущим сегодня).

В общем-то это прием обычный и естественный для исторической прозы, и ему мы обязаны, в лучших образцах, возникающим чувством достоверности и сопричастности. Однако гегелевские тексты и лекции — это проза философа: она имеет цель не воссоздания исторических реалий в послушной течению событий последовательности (это задача историка), а их определенной систематизации в соответствии с тем смыслом, который философ усмотрел в самой истории как длительности. И здесь важно в первую очередь определение этого смысла. Но не менее важно и все, связанное с выбором конкретного материала, и тут

Гегель, как отмечают исследователи, не знает себе равных. Масштабность и глубина спекуляции и одновременно широчайший охват конкретики в ее тончайших деталях, их особое сопряжение создали единственную в своем роде философию истории.

К.Розенкранц в связи с этим говорит о «стиле» Гегеля, подчеркивая, что внимание к вопросу оформления своих воззрений со стороны Гегеля гораздо существеннее, чем «могло бы казаться»: это не просто некоторый стиль, присущий «каждому пишущему» [110, с. 61], не какой-то прием, необходимый в пропедевтических целях, — это именно сам гегелевский метод. Суть его как раз и состоит в сопряженности смысла с конкретикой, принципиальной необходимости такого сопряжения, поскольку содержание смысла раскрывается в становлении некоторых опорных с точки зрения содержания моментов конкретики. Эту сущностную связанность смысла (или, по гегелевской терминологии, «принципа») и конкретики («осуществление принципа») особо и подчеркивает К.Розенкранц — автор, повторяем, первой и потому остающейся одной из наиболее ценных научных биографий Гегеля: «Вообще философия истории была для Гегеля глубокой потребностью» [110, с. 377] — сама его система, весь мир исследовательских интересов нуждались в созданном историей материале, они «выросли» из него, в опоре на него.

Второе соображение, принятое во внимание в связи с наброском «Дух восточных», имеет отношение к отмеченному выше. Мы видели, что содержание наброска демонстрирует совершенно определенную направленность в гегелевском восприятии Востока — он интерпретируется с точки зрения социальных отношений. Восток привлек внимание Гегеля как одно из состояний исторического бытия, и в соседних с «Духом восточных» фрагментах исторических штудий Гегель обсуждает иные его состояния. «Государство нового времени», считает Гегель, независимо уже не столько от «голых» отношений раба и господина, «закона силы», сколько от «обеспечения собственности», той «оси, вокруг которой вращается все законодательство» [110, с. 226—227]. Далее, в средневековой Италии «политическая свобода» вызвала, на краткое, правда, время, «подъем правоведения», и «благороднейшие люди народа» устремились туда, «ибо лишь на судейском кресле они были слугами идеи, слугами закона, в других местах они были слугами определенного *человека*» [4, т. 1, с. 230]. И опять о государстве нового времени, «внутренние отношения в котором не просто определяются законами (это было и у древних), но и больше зависят от *правовой формы*, чем от наполняющей их бессознательной свободной жизни» [4, т. 1, с. 230] (выделено Гегелем).

Конечно, это еще не настолько систематическое «мыслящее» рассмотрение истории, чтобы можно было говорить о философии

истории, но направленность исследовательского внимания очевидна. Государство, политическая свобода, социальные отношения, соотношение законности и «правовой формы», структуры сознания, «дух народа» — вот те вопросы, те моменты исторического бытия, которые интересуют Гегеля в 1798 г. (как, впрочем, и гораздо раньше) и которые позднее, будучи соответствующим образом структурированы, составят содержание лекций по «философской всемирной истории». И Восток будет рассматриваться там именно в этой направленности, исходя из политико-правовой и социальной реальности и в категориях свободы и рабства, сознания и самосознания, подчиняясь логике концепции *Bildung*-культуры.

Последнее необходимо выделить особо: фактически и по существу неверно интерпретировать гегелевское понимание Востока, придавая основополагающее значение интересу к религии как таковой и представлять картину становления воззрений на Восток исключительно в свете этого обстоятельства, не обращая внимания на существеннейшую связанность вопросов, имеющих отношение к религии, со всем комплексом общетеоретических построений и нравственных воззрений мыслителя. Итогом оказывается искаженное истолкование и самого смысла гегелевской философии истории, и духовного облика Гегеля — он превращается в философствующего теолога, человека в общем как бы и не без некоторых способностей интеллектуального плана, но озабоченного только показом триумфа христианства, «унитаризмом» (а не универсализмом), что касается смысла и перспективы духовного и социально-политического бытия человечества, лишь случайно кое-что верно отметившим в истории народов Востока.

Подобная аберрация (и это уже случалось в гегелеведении, в работах общего плана), как правило, есть следствие соответствующего истолкования нескольких работ Гегеля периода примерно 1792—1800 гг. Это опубликованные у нас «Народная религия и христианство» (1792—1795), «Позитивность⁵ христианской религии» (1795—1796) [4, т. 1], далее, такие гегелевские работы, как «Жизнь Иисуса» (1795), «Дух христианства и его судьба» (1798—1800) (см. [9]), а также оставшиеся за рамками русских изданий фрагменты, заметки и наброски (см. [13; 17; 110, с. 44—62, 490—515]).

Все эти материалы справедливо считаются свидетельствами особенностей относительно раннего этапа творчества Гегеля (относительно — потому, что Гегелю уже 25—30 лет; кроме того, интеллектуальное его становление, притом вполне сознательное, началось очень рано, а отнюдь не благодаря «подарку судьбы», каковым некоторые склонны считать знакомство с Шеллингом). И с этой точки зрения правомерно их использование в качестве источников. Однако уже простое сопоставление содержания гегелевских работ и некоторых интерпретаций убеждает в неодолимости собственных и, конечно, разных для разных авто-

ров исследовательских установок. В общем-то это, наверно, естественно. Но уж слишком Гегель этого периода не укладывается в какие-то совершенно однозначные характеристики.

Внимательное прочтение указанных работ подряд, а также непосредственно за предыдущими и в соотношении со всем последующим дает возможность сделать некоторые наблюдения. Во-первых, не случайно и не из-за страха цензуры ни одна из них Гегелем не была опубликована. Даже «Жизнь Иисуса», наиболее цельная по содержанию и структуре работа, производит впечатление незавершенной (как-то резко оборван конец, хотя содержательно жизнь Иисуса доведена до конца). Что же касается остальных работ, то они даже по структуре представляют собой собрание фрагментов, которые Гегель, быть может, и намеревался объединить в нечто целостное, но во всех случаях оставил этот замысел. Это обстоятельство (преобладающая фрагментарность), думается, есть аргумент в пользу тезиса, согласно которому все эти тексты для самого Гегеля были еще как бы лишь пробой пера (жанр, тональность, композиция).

Если же учесть, что некоторые работы, и в особенности «Жизнь Иисуса», не только не неудачны, но, напротив, производят очень большое впечатление и даже высокохудожественны⁶, а также то, что для Германии того времени труды, тематически и содержательно (вплоть до параллелей между Иисусом и Сократом) [110, с. 51]) сравнимые с гегелевской «Жизнью Иисуса», были совсем не новинку (см. [110, с. 50—52]), то можно прийти к заключению о высокой степени требовательности автора к самому себе, качеству своей работы. Во-вторых, состояние «пробы пера» распространялось и на содержание работ этого периода. И вот здесь важно подчеркнуть следующее: фактически из конкретных текстов видно, что в них просто нет теологии в традиционном понимании как рационального богопознания, а есть нечто колеблющееся между историей религии и философией религии. К.Розенкранц характеризует «Жизнь Иисуса» как «историко-прагматическую работу» [110, с. 53]. Действительно, Гегель использует информацию, связанную с историей возникновения христианства и религиозным гением Христа, для прояснения некоторых вопросов, возникавших по ходу осмысления современной самому Гегелю социально-политической ситуации. Стремление отчетливее во всех взаимозависимостях и деталях уяснить прежде всего для себя суть последней нашло отражение в целом массиве текстов (фрагменты, заметки, афоризмы и более или менее целостные работы размером от нескольких параграфов, 2—3 страниц до почти 100), среди которых нашли место и те, что имели непосредственное отношение к религии, кстати, единственный опубликованный в то время текст с нею связан не был (выдержки из него см. [3, с. 54—64]).

Специальный анализ особенностей работы, проведенной Ге-

гелем для себя, самоопределения по поводу множества возникавших вопросов, произведен Н.В.Мотрошиловой [58, с. 20—55]. Наиболее примечательной она считает масштабность гегелевского видения проблем деспотизма, что позволило ему уловить «системный характер» самого явления деспотии. «Связывание системы учреждений господства и системы идей (на примере истории религии) — глубокое прозрение молодого Гегеля» [58, с. 51] — к такому выводу приходит Н.В.Мотрошилова по рассмотрении этих «первых опытов гегелевского историзма», отметив их зависимость от «заведомо принятых ценностных антитез», т.е. пары «деспотизм — свобода» [58, с. 50—51]. В целом же характер этих проб позволяет сделать вывод: «Гегель выбрал путь исторического исследования, но исследования не описательного, а теоретического, сущностного, философского» [58, с. 51].

Тем не менее пока что это действительно только «пробы»: историческое еще не полностью исторично, сбивается на феноменологию, к тому же взят только один момент истории (становление христианства), философское — порой противоречиво (полемиическая заостренность вопроса о содержательной ценности «всеобщих понятий», не отражающих, как считал Гегель в это время, богатства конкретики, «модификаций человеческой природы в различные века» [58, с. 94—95], и в то же время пользование ими). Потому, собственно, и невозможно совершенно однозначное определение комплекса работ 1792—1800 гг., и потому неправомерно «растаскивание» их содержания исследователями для доказательства выдвигаемых ими положений (Гегель — или теолог, или революционер, или экзистенциалист) при замалчивании не соответствующих им гегелевских настроений в переписке, тематики работ, конкретных вопросов и даже отдельных произведений. Будучи очевидно антицерковными, работы Гегеля этого периода ни в коей мере не являются антирелигиозными; будучи как будто историческими, они одновременно и очевидно философские. Вероятно, точнее всего было бы говорить о поисковом характере этих работ, но поиске в определенном направлении — социально-политическое, историческое и философское должны найти свой синтез.

И он будет найден позднее — на фундаменте логики, которая, однако, окажется особой содержательной логикой, зависящей от структуры мышления и истории (становление идеи), раскрывающей тем самым содержание понятия «свобода», т.е., как это ни странно звучит, *логикой свободы*, поскольку свобода и разум, разумная мыслительная деятельность, а в истории — культурная деятельность (становление определенных структур сознания на уровне индивида, становление гражданского общества и становление политико-правовых структур на уровне государства) — все эти понятия в своих глубинных основаниях у Гегеля являются синонимами, отражая единое содержание в раз-

личных модификациях, притом свобода — структурно центральное и потому системосозидающее.

Пока что внимание Гегеля привлекает история происхождения христианства и жизнь Иисуса, воспринимаемая им в качестве «революции в царстве духа» — как далекое преддверие исторически, но и как нечто необходимое каждому поколению людей для обретения ими сознания «свободы и достоинства» и соответствующего устройства своей жизни — психологически, на уровне ментальности. «Вытеснение языческой религии религией христианства — это одна из удивительных революций, выяснение причин которых всегда будет занимать мыслящего историка. Великим, бросающимся в глаза революциям должна предшествовать тихая, скрытая революция, совершающаяся в самом духе века, революция, не зримая для взора каждого, наименее доступная для наблюдения современников, столь же трудно выражимая в словах, сколь и трудно постижимая. Поскольку мы не знакомы с этими революциями в царстве духа, результат заставляет нас поражаться; революция, подобная той, когда коренная древнейшая религия была вытеснена чужой религией, — такая революция, непосредственно происходившая в царстве духа, с тем большей непосредственностью должна заключать свои причины в духе времени» [4, т. 1, с. 183—184].

«Великая, бросающаяся в глаза революция» — Гегель, конечно же, имел в виду французскую революцию 1789 г. «Позитивность христианской религии», откуда взяты эти строки, писалась в 1795—1796 гг., когда уже проявились «ужасы» революции; Гегель пытается осмыслить «дух народа», виднейшие представители интеллектуальной элиты которого, а именно просветители, неверно, по его мнению, истолковывали суть религии как таковой, ее значимость для духовного воспитания, не делали различия между церковью («людьми церкви») и «религиозным духом», который воспитывает в человеке «культуру свободы душевных сил» [4, т. 1, с. 164]. «Католическая церковь», как, впрочем, и «ряд сект» протестантской церкви (хотя протестантизм создает психологическую ситуацию для того, чтобы «я сам с собою пришел к соглашению относительно оснований истины» [4, т. 1, с. 133]), полагает Гегель, искажила «дух христианства» и соответственно «дух народа», творившего «поражающие нас ужасы» революции.

Религия же — выражение такого состояния человека, когда в нем «пробуждается дух», и его «природа обретает чувство собственного достоинства, а потому требует свободы для себя самой, а не только полагает ее в некоем всемогущем существе» [4, т. 1, с. 92]⁷. Это «трудно выражимое в словах» состояние духа, «поворот» и «повороты» в сознании, «системе чувств» и мотивация действия и есть «революция в духе», которую должен «естественно» пережить каждый человек, каждое новое поколение, — это состояние и есть сущность христианства. Возникно-

вление христианства, эта первая «революция духа», потому и привлекло внимание Гегеля, что он хотел разобраться в самих истоках христианства, понять, почему эта «религия любви и свободы» стала звеном в «системе деспотизма».

Конечно, можно, как это иногда делают, проводить параллели с Лютером и соответственно интерпретировать интерес Гегеля к истокам христианства. Но сам он указывает иные свои источники в связи с данным вопросом — Кант, Монтескье [4, т. 1, с. 187] и неявно Э.Гиббон (см. [110, с. 60]). Это уже качественно иной интерес — светский, критичный по отношению к церкви и одновременно внимательный к религиозному, но последнее «трудно выразимо словами», скажем и мы вслед за Гегелем. Философы говорят обычно неопределенно о провидении (Кант, Вольтер, Монтескье), употребляет его и Гегель [4, т. 2, с. 192]. Однако он хочет пойти в глубь проблемы религии и ее бытия в обществе, понять «дух народа», дойти до первоисточков душевных движений, определяющих сферу действия, и притом, имея в виду дифференциацию общества, рассмотреть «сознание народа» на массовом уровне, а не только интеллектуальные представления «просвещенного класса нации» [4, т. 1, с. 179].

При сплошном чтении работ можно видеть, что Гегель хотел бы подвергнуть ревизии взгляды просветителей, хотя и не во всех аспектах, поскольку он принимает их антидеспотизм, как и ценит кантовский идеал морали сам по себе. Но его смущает чрезмерно широкий и потому неопределенный характер «просветительского применения всеобщих понятий», в частности религии. Истолкование последней как только «пережитка темных веков, не выдерживающего критики в более просвещенные времена» [4, т. 1, с. 94—95], Гегеля не удовлетворяет. Он задается вопросом, «как же объяснить, что могло быть воздвигнуто такое здание, которое так противно человеческому разуму и является сплошным недоразумением». Популярный же ответ просветителей, сводящих существо дела к «страстям и невежеству», «суеверию», Гегелю кажется неуважительным по отношению к человеку, предполагающим «грубо-невежественное представление о его рассудке» [4, т. 1, с. 94—95].

По мнению самого Гегеля, «главное» здесь в том, что надо иметь в виду «соразмерность религии с природой (человека) в связи с видоизменениями этой природы в разные века» и вести речь об «истине религии» «в связи с нравами и характером народов и эпох». Под «истинной религией» понимается сама «высшая потребность религиозного духа», «всегда по необходимости» [4, т. 1, с. 96] присущая человеку. Суть этой потребности — иметь целостное представление о мире, так или иначе связать «конечное и бесконечное» [9, т. 1, с. 157]. В той или иной форме она удовлетворяется всегда, у всех народов, и важно в каждом данном случае понять эту форму. Иными словами, Гегель принимает саму идею Просвещения о едином человечестве, всеобщей

сущности человека и лишь полагает необходимым быть внимательным к «историческим модификациям человеческой природы», что позволит верно судить и о религии, и об исторически изменчивой природе человека.

О всеобщем характере сущности человека пока прямо не говорится — это как бы само собой разумеется. Свидетельством именно такого понимания Гегелем вопроса о сущностном единстве человечества могут служить отдельные упоминания об арабах, индийцах, сравнение некоторых китайских реалий с европейскими (см. [4, т. 1, с. 119]). Однако они очень редки, и фактически в период 1792—1800 гг. Восток представлен пока лишь «иудейским народом», который входит в орбиту внимания Гегеля в связи с возникновением христианства и «позитивностью» последнего.

«Дух народа, его история, религия, степень политической свободы не могут рассматриваться отдельно ни по их влиянию друг на друга, ни по их внутреннему существу, они связаны в один узел» [4, т. 1, с. 190] — таково методологическое положение, которого Гегель придерживался и ранее, но здесь оно отчетливо сформулировано и применено к «иудейскому народу». Надо сказать, что «развязывание узла», исследование все же предусматривает нахождение, так сказать, нити, за которую можно потянуть. Она, судя по анализам того времени (это сохранился и впредь), связана с темой государственности.

Казалось бы, проблема возникновения христианства предполагает сюжеты с проповедью Иоанна, деятельностью Христа и т.д. Гегеля же интересует вопрос, «содержатся ли в самом непосредственном возникновении христианской религии побуждения к тому, чтобы она стала религией позитивной?» [4, т. 1, с. 100]. И он отвечает в целом положительно — «речи Христа», смысл его поучений был если не утрачен, то существенно деформирован из-за «позитивности иудеев», в среде которых они возникли (при этом Гегель считал, что хотя основатель христианства невольно сделал некоторые уступки, дабы быть услышанным, и это касается чудес, все же «душа Христа была свободной, не зависела от случайностей» [4, т. 1, с. 104]).

Вот в связи с этим обстоятельством возникает тема деспотизма в иудейской среде. Гегель очень сурово характеризует «законодательство» этого народа, «непосредственно зависимое» от их «особого, исключительного бога», и специально выделяет то обстоятельство, что с утратой государственности⁸ возросла степень «позитивности», деспотизм церкви принял самые откровенные формы. «Покорение государства чужой властью... ожесточило» «иудейскую страсть к обособлению», «педантичный рабский дух этой нации и для самих незначительных повседневных поступков установил правило и целой нации придал вид некоего монашеского ордена — служение богу и добродетели было жизнью под принуждением, в покорности мертвым схемам, и духу

оставалось лишь одно — упрямо гордиться этим послушанием рабов» [4, т. 1, с. 101].

Состояние обособленности, «высокомерное и злобное выделение себя среди всех наций», по мнению Гегеля, пагубно для духа, порождая «страшные деформации» («раба с его чувством ярости», «ненависть оскорбленного тщеславия»). Только «политическая зависимость, связи с другими, их влияние» сдерживали это «безумствование, стремившееся отделиться от других», побуждали к размышлению и поддерживали «лучших людей иудейской нации», «тех, кто не умел отречься от чувства своего достоинства», не хотел «за рабским трудом предаваться мечтам о величии и неистовствовать ради этого». «Природа восстала против такого состояния и вызвала разнообразнейшие реакции» — появление мессий, фарисеи, саддукеи, «отшельническая братская жизнь ессеев, свободная от страстей и забот своего народа», тут же «возникновение банд», но и «выступление Иоанна... и в конце всего явление Христа, который... свой народ хотел повести к богу всех людей, ко всеобщей человечности» [4, т. 1, с. 101—102].

В связи с этими гегелевскими акцентами Н.В.Мотрошилова замечает: «Гегель, несомненно, имел в виду не только давнюю историю. Изоляционизму и провинциализму официальной политики своей страны он противопоставлял освящаемую сединами истории и именем Христа идею единства человечества» [58, с. 49].

Со своей стороны отметим — Гегель обрисовал и нечто нестареющее по своей сути (за примерами далеко ходить не надо). И существенным является вопрос, что понимает Гегель под словом «восточный» применительно к иудейской «позитивности», ведь эта «позитивность», этот деспотизм наблюдались в период возникновения христианства не только в «иудейском народе с его восточным воображением» [4, т. 1, с. 190].

Анализ социально-политической ситуации в Римской империи не оставляет сомнений, что и здесь вполне независимо от иудейства созрели условия, психологические предпосылки («дух времени», «дух века») для «революции в духе». «Деспотизм римских цезарей изгнал с земли дух человека, отнятая свобода вынудила дух все вечное и абсолютное скрывать в божестве — бедствия, которые распространял деспотизм, заставляли искать блаженство на небесах и ждать его от неба». Не христианство разложило Империю (здесь Гегель не соглашается с Гиббоном), а сами события — «успешные войны, умножение богатств... породили аристократию военной славы и богатства, вручили ей власть и влияние над многими людьми» [4, т. 1, с. 194], т.е. совершался переход власти от свободных граждан к олигархиям и в конце концов сосредоточение ее в одних руках. Эти «многие люди» — свободные граждане первоначально сами «охотно уступили им могущество и силу в государстве, поскольку их подку-

пали деяния этих мужей и еще больше то, как пользовались те своим богатством». Но «вскоре могущество, добровольно уступленное вначале, стали утверждать посредством насилия» [4, т. 1, с. 187]. И уже одна «эта возможность (насилия) предполагает утрату того чувства, того сознания, которое Монтескье под названием добродетели объявляет принципом республики» [4, т. 1, с. 198] (как говорили в то время, «республиканское чувство», т.е. готовность, если необходимо, умереть за «отечество» — свободную республику).

Прежде свободные люди, жизнедеятельность коих определялась «законами, которые они дали сами себе ...принципы своей добродетели (они) осуществляли в поступках, которые вполне могли называть своими поступками» [4, т. 1, с. 189], — эти люди, по сути, отдав свою свободу, «испортились». Утрата идеи государства, невозможность «деятельности ради целого, ради идеи», поскольку «всякая политическая свобода отпала», сужение «права гражданина» единственно до забот о «сохранении себя, своего имущества» способствовали сосредоточению интересов на продлении того единственного, чем обладал человек, — жизни. «Это явление, обрывавшее всю паутину его целей... смерть — неизбежно стало для него чем-то ужасным, ибо ничто не переживало его, тогда как республиканца переживала республика, и так ему стала представляться мысль, что душа его есть нечто вечное». Если прежде идеал морали связывался с представлениями о совершенстве практической деятельности на благо свободы республики, то теперь «пустоту» этого идеала заполнило «божество, которое представила разуму христианская религия, за пределами досягаемости для наших сил, нашей воли, но не наших просьб и молений» [4, т. 1, с. 186].

Гегель настойчиво подчеркивает пассивность человека в ситуации утраты политической свободы и трансформацию «религиозного чувства», прежде связывавшего богов только с «царством природы», а свою конечную жизнь с бесконечностью идеи республики, в служении которой находил практическое применение «весь свободный мир духа». Теперь «богу не только было предоставлено исключительное право давать законы, но и ждали, что он произведет всякое доброе движение души, всякое хорошее намерение и замысел» [4, т. 1, с. 190—191]. «Можно было только желать реализации моральной идеи, но не стремиться к ней в воле (то, чего можно желать, чаять, человек не может совершить сам, он ждет, что это будет достигнуто без его содействия)». «И первые проповедники христианской религии... оставляли место для надежд на такую революцию, которую совершит божественное существо при полной пассивности людей, а когда эта надежда окончательно исчезла, то удовлетворились тем, что такого переворота стали ждать в конце мира. Коль скоро реализация той или иной идеи положена за пределами человеческих сил... то уже довольно безразлично, в какую не-

изменную даль отодвигается объект надежд: и потому объект этот в состоянии все принять в себя, не только в фантазии, но и в ожиданиях самой действительности, все, чем могло разукрасить его восточное воображение в своей восторженности» [4, т. 1, с. 190—191].

Итак, под «восточным» Гегель подразумевает нечто в области духа, компенсирующее отсутствовавшую или утраченную политическую свободу, способ примирения в чувствах и сознании с несвободными формами социально-политической жизнедеятельности за счет умаления последних, низведения их до уровня неистинного перед надеждой и образом некоего будущего предельного освобождения. «Восточное» — значит пассивность, упование на что-то вне самого себя, возвеличение этого что-то, но тем самым и «снятие с себя вины» и даже «гордость в самом чувстве своего падения» [4, т. 1, с. 191]. Как следует из гегелевских анализов, не так важно, с иудаизмом ли связаны подобные «патологические» (в кантовском смысле) свойства духа или с христианством: под восточным разумеется модель состояния духа, свойственного деспотии как социально-политическому явлению. «Восточным», несвободным во «внутреннем пространстве своей души» [4, т. 1, с. 121] может быть и иудей, и христианин на заре становления христианства, как и христианин — современник Гегеля. Иными словами, допустимо предположить, что «восточное» как внутренняя готовность примириться с несвободой и потому наделение последней достоинствами божественного, что психологически необходимо для оправдания собственной пассивности в деле самоопределения, — это один из пластов человеческого духа как такового, одно из его свойств, всегда существующее в потенции и актуализирующееся при соответствующих изменениях социально-политического плана.

Подобное предположение может показаться неожиданным. Ведь принято считать, что Гегель разделил мир на Запад и Восток некоей непреодолимой чертой, используя для этого только два цвета: черный и белый, деспотизм и свободу. Однако, если обратиться ко всей совокупности известных нам текстов и лекций Гегеля под углом зрения тезиса о присущей человеческому духу пластичности, способности человека к развитию своей сущности⁹, если иметь в виду, что способов компенсации несвободы с ее переходными, как бы текучими формами огромное множество, если учесть, что и сама несвобода многолика, то означенное предположение по меньшей мере не лишено смысла.

Например, в лекциях по философии истории, характеризуя «абсолютный результат крестовых походов» с точки зрения развития самосознания христианских народов, Гегель говорил, что только «с этих пор начинается эпоха доверия к собственным силам, самодеятельности. У гроба Господня Запад навсегда простился с Востоком и поднял принцип субъективной бесконечной свободы» [6, с. 369]. Христиане наконец смогли воочию убе-

даться, что «принцип религии не в чувственном, не в гробе, у мертвецов, а в живом духе, в них самих», что для истинного религиозного чувства «естественным наличным бытием оказывается лишь субъективное сознание», что «связь мирского и вечного» есть «духовное-для-себя-бытие личности» и что самим этим божественным в человеке является «устанавливающее связь мирского» [6, с. 369], т.е. мышление.

Сопоставив даты (становление христианства и времена крестовых походов), нельзя не поразиться тому, что понадобилось 11 веков уже явившегося в мир христианства, чтобы в эпоху крестовых походов более или менее явным стал сам смысл «истины свободы» («духовное начало» следует искать «в самом себе» [6, с. 369]). Понадобилось еще несколько веков, чтобы во времена Лютера явилась «улучшенная субъективность», т.е. осознание того, что «человек сам себя предназначает к тому, чтобы быть свободным», получая тем самым психологические импульсы к признанию других в качестве свободных. Только тогда, в результате этого «поворота» в духе, «субъективный дух в самом деле становится свободным, отрицает свой партикуляризм... ради субстанциональной истины», ради свободы — всеобщего достоинства, обретая «сознание того, что мирское способно содержать в себе истину» [6, с. 388—393]. Прежняя «естественная воля», зависимая от субъективности «без этого содержания», становится «свободной волей», и «теперь право, собственность, правление, конституция и т.д. должны быть определяемы вообще для того, чтобы они соответствовали понятию свободы воли и были разумны» [6, с. 388—393].

Но и эта «улучшенная субъективность» оказывается еще лишь «принципом», осуществление которого, т.е. воплощение в «объективном духе» (право, собственность, политическое устройство и т.д.), зависимо от «интенсивности субъективного свободного духа» [6, с. 389], каковая, однако, оказывается чрезвычайно различной в различных «сословиях», у различных людей. Сознание всеобщности свободы и на этом уже, казалось бы, предельно продвинутом уровне вынуждено с трудом пробиваться сквозь пласты «природного», в котором укрепилась католическая церковь (критика «духа католицизма») и из-за цепкости которого продолжала упорствовать в своих заблуждениях государственность самой протестантской Германии.

Так, Гегель считал «конституционную монархию» наиболее приемлемой для «духа нового времени» формой «политического устройства» государства, которое прежде было «феодальной монархией», поскольку «изменение может происходить лишь конституционным путем» [7, с. 296—299]. В добавлении же к этому важному параграфу (§ 272) «Философии права» он отметил: «Принципом нового мира вообще является свобода субъективности, требование, чтобы, получая должное, могли развиваться все существенные стороны, наличные в духовной целостности.

Исходя из этой точки зрения, едва ли можно ставить праздный вопрос, какая форма правления лучше, монархия или демократия. Можно лишь сказать, что односторонни все те формы государственного устройства, которые не могут переносить внутри себя принципа свободной субъективности и не соответствуют развитому разуму» [8, с. 299].

Между тем король Фридрих-Вильгельм IV в 1847 г., более чем через четверть века после выхода гегелевской «Философии права» заявлял: «Никакой силе в мире не удастся превратить естественные отношения между князем и народом в условные, конституционные, и никогда я не допущу, чтобы между нашим Создателем на небе и этой землей встал исписанный лист бумаги» (цит. по [37, с. 22]).

«Естественные отношения», т.е. непризнание права как всеобщности закона и удержание «народа» в состоянии несовершеннолетия, против чего выступали еще Кант и некоторые просветители, — это, собственно, и есть наиболее общее выражение первоосновы любой формы социально-политической несвободы. Как видим, аргумент «естественности» патерналистских, по сути, отношений жив в Европе середины XIX в., так сказать, на высотах официального христианского сознания, активно, от души поддерживаемый определенными кругами общества.

Итак, почти вся история христианских народов Европы, как ее представляет Гегель, проходила под знаком несвободы в социально-политическом плане. И сами психологические основания принятия «системы деспотизма» по сути близки к тому, что он включает в объем понятия «восточное». Почему же тем не менее Гегель разводит Европу и Восток, ведь как будто бы кругом «деспотизм» — что в Китае, что в Германии или во Франции? Почему предложение возможности покрытия одним понятием «восточное» всего комплекса вопросов, связанных с несвободой, оказывается все-таки несостоятельным?

Думается, дело здесь в различении Гегелем понятий «изменение» и «развитие» [6, с. 53—54]; с первыми связывается безысходность того вида деспотизма, который существовал на Востоке, со вторым — возможность преодоления вроде бы того же деспотизма, «произвола правителей» на Западе. Однако надо учесть, что различение понятий «изменения» и «развития» в контексте, затрагивающем Восток, Гегель использовал в лекциях по философии истории, которые он начал читать в 1822 г. До того собственно Востоком, Азией (Китай, Индия) систематически и специально он не занимался. Потому развернутый ответ относительно смысла понятия «восточное» нужно искать в лекциях, статьях и некоторых дополнениях к «Энциклопедии философских наук» после 1822 г.

Но сразу же следует отметить, что этот развернутый ответ по сути и направленности исследовательского поиска не отличается разительно и кардинально от того понимания «восточного»,

которое было свойственно Гегелю и в период 1792—1800 гг., и позже, входя составной частью в общетеоретическое истолкование хода и смысла истории. Последнее только получило специальное оформление в лекциях по «философской всемирной истории», смысл же истории, ее принципы, как их понимал Гегель, составили одну из существеннейших несущих конструкций системы (становление, свобода, разум), вообще мировосприятия.

При этом гегелевское понимание смысла истории, как и понимание «восточного», возникло, естественно, не на пустом месте, оно вполне определенно наследует одной из тенденций развития общеевропейской культуры нового времени. Конечно, Гегель как бы обновляет центральные идеи, составляющие эту тенденцию, актуализирует их и столь глубоко и всесторонне обосновывает с доктринальной и содержательной сторон (интегрируя в особый исторический мир весь, начиная с древности, историко-культурный, а также современный ему материал, поставляемый богатой на события первой четвертью XIX в. и добываемый различными науками, в том числе становящимся востоковедением), что, казалось бы, трудно говорить о наследовании какому-то одному направлению. И все же в том всеобъемлющем синтезе, каковым является гегелевская философия истории, есть некоторые основополагающие идеи, позволяющие вести речь именно о наследовании, преемственности и развитии (точнее, наверное, об углубленной конкретизации) одной определенной тенденции в размышлениях предшественников об истории. Что же это за идеи, что за тенденция?

Коротко можно было бы сказать так: это все то, что в культуре нового времени нашло выражение в становлении и развитии *правосознания* и что резюмировано с нарастающей степенью охвата и глубины осмысления в трудах прежде всего Ш.Бодена, стоящего у истоков современной политологии, Гуго Гроция, Локка, Гоббса, Монтескье и Канта (см. в этой связи [68, с. 159—256; 67, с. 122—177]). Право как легитимация автономии частного лица в пределах государственного целого выступило антитезой авторитаризма и тирании, способом преодоления всякого рода патриархальщины, т.е. того, что тогда называли «деспотизмом» (и что терминологически было неточным, поскольку в европейской традиционной социально-политической структуре, в европейском традиционализме даже абсолютная монархия не могла быть — и именно по специфике структуры законности — деспотизмом). С идеей права история получила не только новую, усложняющую бытие нагруженность, но и динамику, а ее осмысление — новую познавательную программу, новую точку отсчета в систематизации и анализе исторического материала.

Этим новым критерием в подходе к истории явилась идея свободы лица, идея «прав — свобод». И если, положим, только Монтескье и Кант выходили непосредственно на проблематику

всемирной истории, то общим для всех указанных мыслителей был акцент на социально ориентированном анализе проблематики свободы, т.е. ее сопряженности с практическо-политическими вопросами устройства общества и государства в целом. А конкретнее — общим было внимание к законодательной деятельности, вначале на уровне государства (Гуго Гроций, Локк, Гоббс); затем на уровне всемирной истории утверждалась идея значимости такого фактора социальных изменений, как система законности в каждом данном государстве, что, в свою очередь, увязывалось с вопросом о степени осознания каждым данным социумом проблематики прав и свобод, т.е. в конце концов проблематика свободы, истории и разума должна была находить и находила свой синтез.

Монтескье в простой констатирующей форме осуществлял синтез на основе идеи закона, точнее, законотворческой деятельности, приравненной к разумной деятельности: «Закон, говоря вообще, есть человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами» [56, с. 168]. Кант, насколько можно судить по нескольким небольшим статьям, осуществлял синтез на основе идеи «совершенного *гражданского* объединения человеческого рода», имея в виду «всеобщегражданский план истории», «всеобщее всемирно-гражданское состояние» [43, т. 6, с. 12—22]; если оставить в стороне сам масштаб синтеза (весь человеческий род как таковой), то и с содержательной, и с формальной стороны подразумевается «гражданское» состояние, система государственности.

Целью истории, по Канту, является «достижение всеобщего правого гражданского общества» как внешнего выражения и одновременно условия выполнения «тайного плана природы» — «внутреннего совершенствования образа мыслей граждан», достижения ими состояния «моральности» и «культуры, которая, собственно, выражается в общественной ценности человека» [43, т. 6, с. 22] и которая в формах своего существования зависит от характера государственности каждого данного народа.

Очень интересно, как конкретно Кант представляет себе написание всемирной истории с философской точки зрения. В «Положении девятом» трактата «Идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» Кант прежде всего приветствует саму «попытку философов разработать всемирную историю согласно плану природы, направленному на совершенное гражданское объединение человеческого рода», поскольку она не только вообще «возможна», но и «должна рассматриваться» «как содействующая этой цели природы». В чем же содействие? В том, что благодаря подобной попытке «в нашей части света (которая, вероятно, со временем станет законодательницей для всех других) будет открыт закономерный ход улучшения государственного устройства». Это не только даст «путеводную нить, способную послужить... для объяснения столь запутанного клубка челове-

ческих дел» и «для искусства политического предсказания будущих государственных изменений», но и послужит «открытию утешительных перспектив на будущее... когда-нибудь, не очень скоро, человеческий род достигнет наконец того состояния, когда все его природные задатки смогут полностью развиться, и его назначение на земле будет исполнено» [43, т. 6, с. 12—22].

Если до сих пор историю человечества «рассматривали как бессвязное действие произвольной свободы» и все-таки извлекали кое-какую пользу, то, как считает Кант, «руководствуясь идеей», что человеческая история имеет «конечную цель», «мы могли бы беспорядочный агрегат человеческих поступков, по крайней мере в целом, представить как систему» [43, т. 6, с. 22] (выделено Кантом). При этом под конечностью как таковой Кант понимает некоторое предельное морально-нравственное состояние общества: «Сама идея конца всего сущего ведет свое происхождение от размышлений не о физической, а о моральной стороне дела» [44, с. 280].

Что понимает Кант под «системой» применительно ко всемирной истории? Вообще он различал «связную по необходимым законам систему» и «случайный агрегат» [43, т. 3, с. 554], а системность соотносил с идеей целостности, несводимости к частям: «Если части для такого возможного целого рассматриваются как уже данные полностью, то деление¹⁰ осуществляется механически, с помощью одного лишь сравнения, и целое становится агрегатом... Но если идею о целом согласно тому или иному принципу можно и должно предполагать до определения частей, то деление должно производиться научно, и только таким образом целое становится системой» [43, т. 4, ч. 1, с. 443].

Такой «идеей о целом» применительно к государству и к всемирной истории Кант считал не просто идею совершенствования человека, о которой в общем-то говорили все, кто когда-либо обращался к вопросу о роде человеческом, начиная с теологов и кончая самими радикальными просветителями. Смысл кантовской «идеи о целом» заключался в содержании понятия «гражданское», что подразумевает определенную конкретизацию совершенствования, а именно идею автономии лица, право, то «внешнее совершенное государственное устройство», в котором «решительно упраздняется ограничение личности в ее деятельности», где не «препятствуют гражданину строить свое благополучие выбранным им способом, совместимым со свободой других», утверждаются «свобода слова» и «всеобщая свобода вероисповедания» [43, т. 4, ч. 1, с. 443] и т.д. На уровне же всемирной истории «идея о целом» — это идея «правового гражданского общества», которая, собственно, есть идея правового государства.

Именно в идее правового государства обретает действительное существование идея совершенствования человеческого рода, следовательно, получает конкретизацию идея гуманности как

развития культуры, под которой, однако, понимается не просто нечто, относящееся только к образованию (или только к искусству), а, как говорит Кант, «общественная ценность человека», т.е. признание его свободной ответственной личностью, признание его моральной автономии и обеспечение условий реализации его «прав — свобод», что возможно только в правовом государстве и что означает установление равенства свободных людей по всеобщему закону. Тем самым кантовская «идея о целом» вносит в проблематику всемирной истории необходимый критерий для понимания вопроса о сути истории как развития, позволяя видеть в иных суждениях о ней патриархальные или романтические начала и мотивы.

Монтескье и в особенности Кант сделали очевидной следующую истину: философия истории в принципе невозможна без специального выделения политико-правового аспекта общественного бытия, поскольку именно он аккумулирует проблематику культурного потенциала человечества как особого, наделенного разумом рода сущего. Будучи внешне как будто сугубо формальным, контролирующим политико-социальную организацию, этот аспект внутренне исключительно содержателен по причине сосредоточения в себе и социально-психологического ядра (культурно-ценностные ориентации), и конкретного механизма бытия, а при определенных условиях и развития общества. Через проблематику права, предполагающую бытие свободной личности, что, в свою очередь, предполагает параллельное и взаимосвязанное становление *правовой и логической культуры*, в чем, по Канту, и состоит суть просвещения, вопрос о всемирной истории приобретает собственное и именно философское проблемное поле, критерий структурализации и осмысления исторического материала.

В противном случае при всех замечательных словах о «возрастании гуманности» в роде человеческом философия истории превращается в собрание патетических высказываний, прославляющих «естественный», раз навсегда установленный божественный план-порядок, а в содержательном плане вступает в бессмысленную и потому заведомо неплодотворную конкуренцию со специальным научным знанием — историей, этнографией, религиоведением, филологией и т.д.

И происходит это потому, что вне конкретизации «идеи о целом», которая в общем виде сама по себе может разделяться многими (совершенствование человека, созидание культуры), без концентрации исследовательского поиска на государственно-правовой проблематике, обеспечивающей философу «твердую почву под ногами» [43, т. 6, с. 51], без целенаправленной интеграции многообразного материала в свете структурных начал — принципов твердо обозначенной «идеи о целом» (свобода, право, государство) всемирная история становится просто «агрегатом», механическим соединением кажущихся совершенно раз-

народными частей, конкретный же анализ исторического бытия различных народов неизбежно являет собой описание по принципу, «с одной стороны», «с другой стороны».

С одной стороны, в бытии народов есть нечто неприемлемое (например, телесные наказания как средство «муштровки» не только детей, но «даже высших и знатнейших министров» в Китае или сожжение вдов в Индии и вообще «рабская покорность», поддерживаемая «введенным брахманами строем»), с другой — много и весьма, по мнению такого философа, в данном случае И.Гердера, похвального («брахманы привили народу учтивость, кротость, умеренность и целомудрие... непринужденно изящны движения индийцев, их язык, их обхождение мирно, их тело чисто, их образ жизни прост и невинен» [32, с. 13]).

Общая же позиция оказывается такой: какая ни на есть жизнь «людей Востока», «созревающих для рабства, для покорности», она неизбывна: так распорядились «небеса» и природа — это «не что иное, как порядок, установленный природой». Оказывается, что философия вообще не имеет никаких иных целей, кроме простой регистрации этого «естественного порядка». И сама «философия истории человеческого рода должна начинаться с небес» [32, с. 13], т.е. собственно человеческая история и, так сказать, физическая природа сливаются в нечто неразлично единое, и притом «органично» единое (за что Гердера и критиковал Кант, отказываясь видеть в его работе «труд по философии истории человечества» [43, т. 6, с. 39—51]).

Этот натуралистический органицизм в подходе к всемирной истории вообще имеет несколько обликов. В гердеровском варианте ощутима интенция единства человечества и идея прогресса «гуманности», чем он отличается от несомненного органицизма, например, шпенглеровских построений. Ведь в концепции локальных цивилизаций Шпенглера если и можно найти что-то объединяющее человечество как род сущего, так только нечто из области первобытно-языческого вроде «витальной бездны», над которой «ширят свои величественные круги волн великие культуры. Они возникают внезапно, распространяются в великолепных мыслях, вновь выравниваются и пропадают, и зеркало пучины опять лежит перед нами, одинокое и дремлющее» [17, с. 113]. Казалось бы, Гердер и Шпенглер несопоставимы. Тем не менее есть то, что их сближает: натуралистический органицизм, пусть и в разных целях привлекаемый, оставляет человеческий мир неизменным, поскольку утверждает природная, как бы генетическая, биологическая предопределенность бытия каждой отдельной человеческой общности в неизменности форм этого бытия, а отсюда (подобно видовому многообразию в мире животных) навечная разделенность в мире человеческом.

Но именно поэтому при таком умонастроении невозможна философия всемирной истории: констатация, сколь угодно по-

дробное описание каждой отдельной человеческой общности в их несоизмеримости ни в чем, кроме прямой бытийственной данности («жизнь», природа), в лучшем случае может придать смысл, да и то ущербный, частностям лишь на региональном уровне, но не в масштабах всемирной истории. Интеграция в пределах всего человечества возможна только при определенном условии — необходима некая «идея о целом», которая позволила бы связать мир со всеми его культурными частями-целостностями в целостность более высокого порядка. Прodelать же эту операцию можно, лишь опираясь на исходную идею всеобщей сущности человека, заключающейся в свойственной всем и каждому способности мыслить, в принципиально открытом миру разуме человека, саму суть и субстанцию которого составляет обусловленная мерой этой открытости возможность развития как возможность качественных преобразований мыслительного пространства при постоянном на всех этапах преобразований удержании этого пространства в его целостности (по крайней мере пока и если человек психически здоров).

Но идея всеобщей сущности человека только исходная. Для философии истории она, как отмечалось, должна быть конкретизирована. Предшественники Гегеля по сути и в некоторой степени также по содержанию эту концепцию уже провели. Об этом шла речь выше. Здесь же нужно отметить, что и Монтескье, и Кант сами, в свою очередь, следовали общеевропейской культурной традиции. А именно всеобщую сущность человека эта традиция усматривала не просто в разумности, но и в сопряженности ее с нравственно обусловленной потребностью самоопределения в структурах политической общности через систему законности.

Знаменитые аристотелевские положения: «человек по природе своей есть существо политическое» [21, т. 4, с. 378] и «лучше всего безусловное понятие гражданина может быть определено через участие в суде и власти» [21, т. 4, с. 445] — удивительным образом получили подтверждение в эмпирической истории европейских народов. В самом деле, борьба за «участие в суде и власти», т.е. вообще «участие» в управлении государством, и за постепенное расширение сферы этого участия и с точки зрения количества (уменьшение и затем отмена имущественного ценза как условие допуска к выборам, места в сословно-представительных учреждениях), и в качественном отношении (все новые слои населения) составляет содержание социальной и политической истории Европы по меньшей мере со времен английской Хартии вольностей Иоанна Безземельного 1215 г.

Конечно, Англия, и, быть может, как раз по причине удаленности от континентальных смут, являет собой классический по модифицирующейся эволюционности вариант социально-политического развития — очень постепенное, через фильтр имущественного ценза, но потому относительно плавное, спокойное

обретение прав и свобод различными сословиями (хотя и здесь были свои потрясения — Кромвель и т.д.). Однако и остальная Европа, непрерывно сотрясаемая различными катаклизмами, все же шла по тому же пути: ее народы добивались «участия в суде и власти» через узаконение притязаний на «справедливый суд, защиту чести и собственности». Пусть вначале это смогла установить для себя только наследственная аристократия, да и то в форме привилегий (кодекс королевства Леон 1188 г. создал прецедент). Но зато она же самым своим юридически оформленным существованием явилась преградой, не позволившей монархии стать, говоря словами Аристотеля, «отклонением» в сторону деспотии. Напротив, вынуждала королевскую власть в поисках противовеса политическим притязаниям аристократии создавать условия для усиления городов и, следовательно, формирования и укрепления «третьего сословия» во всем многообразии составляющих его слоев и групп населения.

Тем самым инициировались объективные процессы становления государственности по принципу аристотелевского «множества», т.е. государства как дифференцированного («неполного») единства профессиональных общностей — естественно складывавшейся экономической основы будущего гражданского общества (революции — только перераспределение и наращение уже существующего). Одновременно все более расширявшееся «участие в суде и власти» объективно вело к становлению «порядка государственного управления» в том его «правильном» «виде государственного устройства», который соответствовал в своем принципе аристотелевской «политии» — этому как бы идеалу данного в удел людям «государственного общения», «когда ради общей пользы правит большинство» [21, т. 4, с. 457], т.е. в конечном счете становлению республиканского строя демократического¹¹ толка (конституционная монархия — это, по сути, тоже «правильный» вид государственного устройства, поскольку Конституция, будучи выразителем великого уравниателя — Закона, объективно превращает в гражданина и самого монарха).

Таким образом, эмпирическая история европейских народов как бы стремилась подтвердить следующее аристотелевское положение: «Только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно со строгой справедливостью, правильными; имеющие же в виду только благо правящих — все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства, а государство есть общение свободных людей» [21, т. 4, с. 456]. И вообще при аристотелевской «политии» — этом идеале государственного устройства — «государство основано на началах равноправия и равенства граждан» [21, т. 4, с. 456], а «понятие справедливости связано с представлением о государстве, так как право, служащее мерилom справедливости, является регулирующей нормой политического общения» [21, т. 4, с. 380].

Все эти аристотелевские формулы (добавим еще одну: «Природа... дала человеку в руки оружие — умственную и нравственную силу, а ими вполне можно пользоваться в обратную сторону, если человек ставит себя „вне закона и права“» [21, т. 4, с. 380]), относившиеся как будто бы к далекому прошлому, тем не менее сыграли огромную роль в становлении европейской культурной традиции, того, что неопределенно называют менталитетом или, в гегелевской формулировке, «народным духом» (ср. «Дух законов» Монтескье). Ведь и в самом деле, право на протяжении веков являлось одной из высших этнокультурных ценностей европейских народов — хотя бы потому, что именно на протяжении веков непрерывно действовал кодекс Юстиниана (пусть с массой глосс и противоречивых комментариев).

И не случайно одно из первых европейских сочинений, посвященных истории как науке (еще до Дж.Вико), имело название «Об обосновании всеобщей истории и ее соединении с юриспруденцией» (трактат Франсуа Бодуэна 1561 г.)¹².

Аристотелевская «Политика» веками оставалась самым важным текстом по государственно-правовым вопросам (современная политическая наука свое название заимствовала у Аристотеля), а его классификация и описание различных «государственных устройств», как и сама терминология («тирания», «монархия», «деспотическая форма управления», «охлократия», «демократия», «олигархия», «аристократия» и т.д.), последовательно воспроизводились Цицероном, римскими юристами-кодификаторами, Боэцием, Альбертом Великим, Фомой Аквинским, Ж.Боденом, Макиавелли, Эразмом Роттердамским, Гоббсом, Локком, Монтескье, Кондорсе и многими другими. Такие общеупотребительные в Европе нового времени понятия, как «естественное право» и «положительное право», не родились вместе с Руссо, с именем которого отчего-то более всего их связывают (именно «естественное право»), они также принадлежат Аристотелю, правда, он вкладывал в них несколько иной смысл, должествующий выразить «естественность» для человека именно государственного объединения, а не, скажем, племенного. Иными словами, явным образом, с прямым упоминанием Аристотеля, в том числе когда его критикуют как «государственника», и неявным образом, когда, казалось бы, нет оснований говорить об этом, но зато, пусть и опосредованно, присутствуют координаты именно юридическо-политического сознания, европейская культура обнаруживает глубокую, органичную связь со своими античными корнями.

Думается, как раз эта спаянность, онтологическая неразделенность проблематики права, государственности и сущности человека, столь характерная для Аристотеля (и, разумеется, Платона) и столь значимая для эмпирической истории европейских народов и для попыток осмысления последней, наиболее

точно характеризует своеобразие европейской культуры среди других культур. Конечно, в сопряжении с идеей всеобщей свободы личности — этой, как справедливо считается, основополагающей ценностью европейского сознания. Однако нельзя не признать, что сложная судьба этой восходящей к христианству идеи совсем не в последнюю очередь определялась характером и степенью эмирической развитости идеи права в каждой данной человеческой общности. Во всяком случае, не само по себе христианство (и к тому же не всякая его ветвь) доводит присущую ему идею свободы личности, индивидуальности, свободы духа до определенных общественно значимых форм — для этого необходимо взаимовлияние ряда факторов, среди коих исключительную, определяющую роль играет сфера политико-правовых установлений, форма государственности, соответственно возможность или, напротив, невозможность «участия в суде и власти» различных слоев общества, т.е. те правовые предпосылки, при наличии которых абстрактная идея свободы может обрести существование, стать конкретной.

Указанные определяющие основы общественного бытия европейских народов, как говорилось, уже задолго до Гегеля привлекали внимание самых разных мыслителей. Но в собственно историческом плане, т.е. в качестве структурной основы долговременной европейской социокультурной традиции и одновременно в качестве критерия осмысления всемирной истории, они рассматривались главным образом Монтескье и Кантом. И именно им в первую очередь следует Гегель в своей попытке создания «философской всемирной истории», притом решительно актуализируя определенный подход к истории (через правосознание, государственно-правовую проблематику) и предельно его развивая (резкое расширение проблемного поля и максимальная конкретизация через концепцию *Bildung*-культуры).

Надо сказать, что обычно это обстоятельство как-то не замечается исследователями — видимо, из-за насыщенности гегелевской философии истории идеями и конкретными их разработками, любую из которых при желании легко превратить в нечто самостоятельное или первенствующее. Между тем связь гегелевских и кантовских воззрений на историю именно с точки зрения выбора опорных пунктов анализа отметил еще Карл Розенкранц, хронологически первый исследователь Гегеля, передатчик «живых традиций» в восприятии немецкой классической философии. По его мнению, «Гегель был солидарен с Кантом в истолковании истории — в том плане, что форму развития ей дало *государство*» [110, с. 375] (выделено Розенкранцем). Ведь Кант, хотя и не представил развернутого систематического изложения философии «всемирной истории», вполне определенно указал на способ ее написания — через «государственную историю»; а «закономерный ход улучшения государственного устройства» [43, т. 6, с. 22] был для него содержанием истории

в ее феноменальном виде. И Гегель также совершенно определенно считал, что хотя вообще «интересующий нас предмет — всемирная история совершается в духовной сфере» [6, с. 16], а «субстанцией, сущностью духа является свобода» [6, с. 16], все же именно «государство... есть точнее определяемый предмет всемирной истории, в котором свобода получает свою объективность» [6, с. 17].

Потому, приступая к чтению лекций и во введении к ним специально разъясняя своим студентам, что «мыслящее рассмотрение» истории, собственно и составляющее своеобразие философского к ней подхода, обычно называемое «философией истории», предполагает определенную последовательность вхождения в проблематику всемирной истории, Гегель говорил: после уяснения вопроса о «природе духа» и «средств», «какими... пользуется дух, чтобы реализовать свою идею», следует «наконец рассмотреть ту форму, которая является полной реализацией духа в наличном бытии, — государство» [6, с. 17]. Так что обычное противопоставление «государственника» Гегеля и якобы «индивидуалиста» Канта поверхностно: по крайней мере в том, что касается всемирной истории, оба они «государственники». И оба, в сущности, следуют общеевропейской культурной традиции, о чем шла речь выше. А в ее контексте государственность, теснейшим образом связанная с проблематикой права и нравственности, есть именно норма, отклонения от которой приводят или к анархии, или к «тирании», приобретшей в XX в. форму тоталитаризма.

Вообще, если с порога не отвергать некоторую близость воззрений Канта и Гегеля на историю, можно увидеть нечто схожее и в конкретном представлении хода истории¹³, и в понимании постепенности составляющей содержание истории «реформы образа мыслей» [43, т. 6, с. 29], и, главное, в самом всеопределяющем значении, которое оба мыслителя придавали этому «образу мыслей», т.е. проблематике нравственности, ее становлению во временных и региональных параметрах истории, что прямо связывается ими с идеалами разума, свободы, получающими оформление в институтах права и государства.

Конечно, можно сказать, что все это — общее место для устроения эпохи. И в самом деле, кантовские и гегелевские воззрения предстают в очень плотном и, казалось бы, созвучном им окружении (труды Руссо, Гердера, Тюрго, Кондорсэ, Фихте). Но это только на первый взгляд. Действительно, каждый по-своему, но все мыслители уходящего века Просвещения и наступающего, еще пока ни в чем не обретшего определенности XIX в., очень много рассуждали о «прогрессе гуманности», идее совершенствования человеческого разума благодаря наукам. Ими обсуждалась не просто идея развития, но уже и идея стадийного развития человечества (Тюрго, Кондорсэ, Фихте), обсуждалась и идущая от Монтескье идея «совершенствования

законов, общественных учреждений» (Кондорсэ) [50, с. 246] как фактора исторического движения, рассматривались и условия «сближения наций» — торговля, политика (Тьюрго). При желании можно было бы текстуально доказать, что большинство идей и Канта, и Гегеля не были совершенно оригинальны: эти идеи были общим достоянием времени (даже кантовская идея вечного мира имеет свою историю, начинаясь, между прочим, с аль-Фараби, а из ближайшего к Канту времени — с «проекта вечного мира» Ш.Сен-Пьера, 1715 г.).

И все же именно Кант и Гегель, увязав общую всем мыслителям, предшественникам и современникам проблематику «совершенствования» с проблематикой правосознания и государственности в качестве формы, объективного воплощения этого совершенствования, не только придали истории цельность и естественную для теоретического знания компактность (это есть и у других), но и подчеркнуто выделили ту подвижную в своем бытии и поддающуюся значимому осмыслению реальность, которая имеет первенствующее значение, просто необходима для философии, ориентирующейся на всеобщее человека — его разумную (т.е. сверхчувственную) и нравственную природу. Ведь нравственность как понятие маркирует существеннейшее измерение человека — то, что подразумевается аристотелевским определением его как «существа политического» и что, попросту говоря, соответствует умению свободных людей жить в обществе.

Игнорируя эту сторону человеческой жизни или недостаточно отчетливо вычленив ее из многих иных измерений исторического бытия различных народов под углом зрения именно философии, с точки зрения ценностей, невозможно вести речь о философии истории. В противном случае это будет какое угодно — социологическое, историческое, экономико-географическое, этнографическое и даже облегченно-культурологическое, но лишь описание. И потому философская всемирная история — это в какой-то степени всегда «моральная философия» (Кант): в систематизации исторического материала она должна ориентироваться на нравственный идеал, соответствующий определению человека как существа одновременно разумного, свободного и политического, идеал его «образа мыслей», который и обуславливает, и зависит в своем бытии на массовом уровне от конкретного идеала государственности, а именно правового государства.

Все известные попытки создания философии истории — от Дж.Вико до К.Ясперса — так или иначе, бесспорно, имеют в виду некоторый идеал, даже иногда и собственно нравственный в кантовско-гегелевском смысле (т.е. в увязке с государственно-правовой проблематикой, например у Монтескье и, как мне кажется, у Кондорсэ). Однако только Канту и Гегелю удалось придать историческому бытию смысл движущейся, живой и веч-

но открытой к развитию реальности, притом одной на все человечество — через очевидный антропоцентризм (всеобщая сущность человека), принятие и преобразование которого связывает их с Просвещением, много сделавшим для самой возможности постановки вопроса об универсализме (общезначимости) человеческой природы применительно к всемирной истории. Но также очевидно, благодаря специальным, глубоко осознанным усилиям пойти в глубь проблематики совершенствования человеческого рода, уже не удовлетворяясь внешними показателями прогресса, что выводит обоих мыслителей за пределы Просвещения и что в основе своей связано с деятельностной концепцией сознания — центральной, ключевой, наиболее фундаментальной идеей немецкой классической философии.

Давно замеченная изменчивость социокультурного содержания в веках, что, собственно, и составляет предмет философии истории, не просто описывалась на уровне констатации, но получала и теоретическое выражение. Однако оно охватывало пока лишь верхний слой эмпирии, как бы показатели свершившихся изменений, причем за критерий осмысления был взят характер знания (отчетливее всего у Тюрго: именно он выдвинул идею трех стадий знания: религиозной, спекулятивной и научной, позднее развитую Кантом). В немецкой же классике теоретическое осмысление исторической эмпирии «пронзило» ее на всю глубину, и в соответствии с общефилософской установкой на первостепенную значимость структуры познающего субъекта, определяющей и характер познания, и предмет знания, проблематика истории была рассмотрена изнутри, с точки зрения субъекта истории, т.е. человека, модификаций его сознания.

Уже у Канта с его особым вниманием к формам государственности в контексте истории мы видим основополагающую для философии истории соотнесенность характеристик субъекта как в принципе носителя «творческого ума», активной деятельной личности с характеристикой способов оформления этой активности на уровне общества и государства. Науки, искусство и т.д., в зависимости от характера которых пытались осмыслить движение истории раньше, у Канта сами зависимы от социально-политических параметров, «государственного устройства», которые, в свою очередь, зависимы от уровня развитости человеческого сознания как самосознания, от степеней становления личностной культуры.

Концентрация внимания на деятельностном аспекте человеческого сознания, что есть вообще наиболее отличительное свойство немецкой классической философии, как бы ее визитная карточка, применительно к историческому материалу оборачивалась концентрацией внимания на вопросах морали, этики, нравственности, которые всегда и неизбежно получают оформление в определенном виде государства и системе законности или права (ведь человек — существо политическое). Одновре-

менно теоретическое рассмотрение структуры сознания и специальное выделение целеконструирующей функции разума (в отличие от рассудка, упорядочивающего лишь причинные связи, но в деле всеобъемлющего синтеза или, по терминологии Канта, «высшего единства» [43, т. 3, с. 346] уступающего разуму), что также является отличительной чертой немецкой классики в пределах европейской философии нового времени и что сближает ее с античной философией в лице Платона и Аристотеля, первооснователями неизбывной в веках тенденции связывать имя философии с осмысленностью человеческой деятельности, с постановкой целей, чем и занимается разум, а не рассудок, — рассмотрение всего этого комплекса проблем выводило философское осмысление истории на необходимость явного указания цели человеческой деятельности, цели пребывания человеческого рода в истории, что вносит в философский взгляд на историю нечто нормативное, регулятивное, направляющее анализ и что, собственно, и составляет своеобразие именно философского воззрения на историческое бытие (в отличие от истории как науки).

Наиболее внятным образом эту свойственную немецкой классической философии телеологичность взгляда на историю, эту специально осознаваемую определенность цели человечества выразил Кант. Как уже отмечалось, он считал, что целью «человеческого рода» или «задачей природы для человеческого рода» является «всеобщее всемирно-гражданское состояние», т.е. достижение всеми народами стадии общественного бытия на уровне правового государства, что и обеспечивает всеобщий мир. Это — идеал, в соответствии с которым люди, составляющие государство, должны осознанно устроить жизнь сообразно требованиям практического разума, и та норма, тот критерий, ориентируясь на который философ, занявшийся бы проблематикой всемирной истории, мог осмысливать исторический процесс.

Принято считать, что Кант и Гегель — антиподы во всем, но в особенности в том, что касается философского взгляда на историю (правда, это только одно из мнений, но распространенное [см. 101]). Согласно этой точке зрения, Кант — последний истинный философ, поскольку на нем завершается традиция выдвижения идеала для человечества, установления обязательных для всех культур норм морали, чего-то нормативного для человеческого существа и человеческого рода вообще (то, что называют трансцендентальным подходом к миру). Последним же истинным философом Кант оказывается потому, что Гегель якобы был слишком предан истории как изменчивости и потому не мог возвыситься до уразумения значимости идеала для человеческой деятельности, как бы деградировав тем самым до историзма. А это понятие вообще оказывается недостойным философии, поскольку якобы релятивизирует моральную проблематику в трансцендентальном смысле, исключает всякую норму в качестве «обязательного для всех времен и всех народов».

На это можно было бы возразить уже на уровне выяснения смысла понятий «историзм» и «историцизм» в соотношении с понятием «релятивизм» (только со вторым, с историцизмом, можно связать относительность всего и вся). Но как и во всех случаях прагматичного редукционизма¹⁴ по отношению к гегелевскому наследию (и к кантовскому, конечно), гораздо логичнее обратиться к трудам самих мыслителей. К сожалению, Кант не создал большого специального труда под названием «Философия истории». Но совершенно неверно представлять Канта неисторичным или аисторичным. Напротив, именно он, родоначальник немецкой классической философии, задал параметры философского взгляда на историю. Согласно кантовским представлениям, историческое пространство человечества простирается от «низшей степени животности» до «высшей степени человечности» [43, т. 6, с. 17], а движение в этом пространстве рассматривается под углом зрения все большего торжества морали и роста правосознания, что получает выражение на уровне особенностей «государственного устройства». Наметил Кант и ступени развития в зависимости от взаимодействия двух начал: природно-чувственного и культурно-разумного. Ступеней этих, соответствующих определенному состоянию человечества, три:

«естественное состояние», которому присущи относительная гармоничность животногоподобного существа, еще только овладевающего скрытыми в разуме способностями, с природной средой;

во втором состоянии, характеризующемся острым противостоянием указанных начал (а они присущи человеку вообще и всегда), но при усиливающемся господстве культурно-разумного начала, пребывает современное ему человечество, и это состояние сохранится очень долго;

наконец, третья ступень — состояние, которое когда-нибудь наступит, если человечество само будет способствовать господству культурно-разумного начала, которому гармонично подчинится начало природно-чувственное; эта третья ступень, видимо, должна стать эрой вечного мира и, в сущности, является идеалом и целью «человеческого рода», о которой уже достаточно было сказано¹⁵.

Такова общая схема движения истории, как его представлял себе Кант. Конечно, она очень обща, собственно, лишь указывает на вектор движения. И тем не менее она очевидно исторична: несомненная в случае с Кантом трансцендентальность воззрения (стремление «связать все вещи в мире согласно телеологическим законам и тем самым дойти до их наибольшего систематического единства» [43, т. 3, с. 581—582]) ничуть не мешает историзму. И как мне кажется, в принципе неверно противопоставлять одно другому. Как бы ни разнились философы, которых мы объединяем понятием «немецкая классика», именно трансцендентальность в кантовском смысле, т.е. признание особой ценности для

философского знания априорных идей разума, сообщающих целесообразность предмету познания, сводит их в нечто сопоставимое, а по типу философствования сближает с греческой классикой. Отказать же Гегелю в трансцендентальности или, по его терминологии, в спекулятивном познании по меньшей мере странно. Ведь невозможно отрицать, что вся всемирная история в ее эмпирике рассматривается Гегелем как арена «становления определенного идеала — разумного», т.е. правового, государства. И это особого рода государство есть именно та форма, в которой реализуется «идея свободы как абсолютной конечной цели» [6, с. 47] мира. Иными словами, телеологичность взгляда на историю Гегелю не только не чужда, но, напротив, прямо предопределяет всю проблематику всемирной истории (по его словам, является «предпосылкой по отношению к истории как таковой вообще» [6, с. 10]), обуславливает ее содержание («всемирная история есть прогресс в сознании свободы») и ее периодизацию («деление всемирной истории» в зависимости от степени «сознания духом его свободы», от «различия знания о свободе» — «восточные народы знали только, что один свободен... греческий и римский мир знал, что некоторые свободны, мы же знаем, что свободны все люди в себе, т.е. человек свободен как человек», «что свобода духа составляет основное свойство его природы» [6, с. 19]).

Если под трансцендентальностью понимать способность разума создавать особого рода априорные, т.е. вне- и доопытные идеи, которые позволяют достичь наивысшего синтеза в деле постижения таких сложных процессов, как человеческая деятельность (она, собственно, и составляет содержание истории), и если согласиться с тем, что организация подобного рода синтеза (кантовское «высшее единство», гегелевское «абсолютная идея») возможна лишь при привлечении категории цели, то каких-то огромных и принципиальных различий между трансцендентализмом Канта и Гегеля нет. Вслед за В.Хёсле я склонна считать, что «гегелевская философия, взятая в целом, философско-исторически и системно-теоретически представляет собой завершение идущего от Канта трансцендентально-философского сознания» [91, с. 138].

В то же время нельзя не видеть, что философия истории Гегеля и соответствующие по предмету размышления Канта различаются в одном существенном моменте. Кантовская философия истории вся устремлена в будущее, и она, можно сказать, беспредельна, поскольку признанный целью истории идеал вечного мира есть именно идеал — нечто необходимое в качестве регулятивной идеи для человеческой деятельности, но, быть может, и недостижимое. Гегелевская же философия истории интересным образом сопрягает в себе и ориентированность на будущее (идеал правового государства), и завершенность истории как идеи. Как это возможно?

Что касается идеала «разумного», или правового, государства, Гегель твердо выступил против современных ему попыток конструировать некую небывалую государственность («изобрести и дать... новую и особую теорию» [7, с. 8]). Гегель не хотел участвовать в современном ему, все более укреплявшемся извращении самого смысла философствования, когда, основываясь на сугубо «субъективных целях и мнениях, на субъективном чувстве и частном убеждении» [7, с. 14], «беспокойная возня рефлексии», выступающая от имени философии, сам нравственный мир, государство «предоставляет случаю и произволу» [7, с. 8], вместо того чтобы «истине о праве, нравственности, государстве», этому «самому по себе разумному содержанию была придана разумная форма» [8, с. 46], поскольку «философия именно потому, что она есть *проникновение в разумное, есть постижение наличного и действительного*, а не выставление *потустороннего начала*» [8, с. 53] (выделено Гегелем).

На первый взгляд кажется, что Гегель как бы исключает само понятие «идеал» из проблематики права, государства — ведь философия, на его взгляд, должна иметь своим предметом «то, что есть», «наличное и действительное», а не заниматься «измышлениями» на тему должного, проистекающими из тотального недовольства всем существующим на уровне «чувствований» («сердце, дружба и вдохновение», а также «благочестие» [8, с. 49]) и привносящими в науку нечто «потустороннее». Однако подобное заключение было бы неверным. И дело здесь в особом понимании Гегелем соотношений в объеме понятий «разумное», «действительное» и «существующее»; это особое понимание не только позволяет ввести понятие идеал в подобное, неотрывно связанное с «тем, что есть», философское рассуждение, но и придать ему статус идеала как чего-то нормативного и статус цели истории.

В одной из студенческих записей гегелевского курса по философии права (не вошедших в прижизненное издание) можно прочесть: «Под идеалом часто понимают мечту, но идея есть единственно действительное, а идея в качестве действительной есть идеал» [8, с. 434]. Судя по контексту, здесь речь идет о платоновском «субстанциональном государстве» (§ 185), т.е. государстве, с полнейшей последовательностью исключавшем «принцип самостоятельной особенности», «вплоть до самых начальных его проявлений, таких, как частная собственность и семья, а затем и в дальнейшем его развитии как произвольный выбор сословия и т.д.» [8, с. 230].

В предисловии к «Философии права» Гегель уже касался вопроса о содержательной стороне понятия «идеал» — и тоже на примере Платона: его «...республика, которая вошла в пословицу как образец *пустого идеала*, по существу, отражала не что иное, как природу греческой нравственности» [8, с. 53] (выделено Гегелем). То, что «обычно считают мечтой абстрактной мыс-

ли» [8, с.230], «пустым идеалом», на деле, по мнению Гегеля, есть свидетельство «величия духа» Платона, поскольку он, построив свое государство на отрицании «особенного» (частная собственность, семья, выбор сословия), тем самым лишь обнажил «внешнюю особенную форму греческой нравственности» [8, с. 53], т.е. нечто «действительное». И одновременно своим «стремлением» к сознательно специальному «постижению наличного и действительного», что есть проявление «более глубокого принципа», еще только «врывающегося» в греческую нравственность (т.е. на уровне массового сознания), а именно принципа «свободной бесконечной личности», Платон засвидетельствовал уже и бытие этого более высокого принципа свободной личности: «...именно тот самый принцип, вокруг которого вращается отличительная особенность его идеи, и есть та ось, вокруг которой тогда вращалось предстоящее преобразование мира» («последующий всемирный переворот» — перевод в старом издании «Философии права»). Поскольку вообще «философия... есть проникновение в разумное» [8, с. 53], она обладает способностью увидеть, «постичь» разумное в «наличном и действительном», в «том, что есть», как бы это наличное еще ни было несовершенно, и это разумное фиксируется философией в некоторой «разумной форме», которая и называется идеей и одновременно может быть названа идеалом — «идея в качестве действительной есть идеал» [8, с. 434].

Однако, специально отмечает Гегель, «следует знать, что входит в идеал как таковой, необходимо сбросить со счетов бесконечное число ничтожных случайностей» [8, с. 434], «ибо вступая в своей действительности одновременно и во внешнее существование, разумное, синоним идеи выступает в бесконечном богатстве форм, явлений и образований, окружает свое ядро пестрой корой, в которой прежде всего застревает сознание и через которую проникает лишь понятие, чтобы нащупать внутренних пульс и ощутить его биение также и во внешних образованиях» [8, с. 54]. Философия должна постичь «ядро» того разумного, что вообще присутствует в существующем в многообразных формах и явлениях («пестрая кора»), и выделить его в понятии «действительность».

Иначе говоря, Гегель проводит принципиальное различие существования (явление) и действительности (идея и идеал), на что он и обращает внимание читателей в одном из примечаний к «Энциклопедии философских наук» (§ 6): «Наличное бытие (Dasein) представляет собой частью явление и лишь частью действительность. В повседневной жизни называют *действительностью* всякую причуду, заблуждение, зло и тому подобное, равно как и всякое существование, как бы оно ни было превратно и преходяще. Но человек, обладающий хотя бы обыденным чувством языка, не согласится с тем, что случайное существование заслуживает громкого названия действительного: случайное

есть существование, обладающее не большей ценностью, чем *возможное*, которое одинаково могло и быть, и не быть» [11, т. 1, с. 90] (выделено Гегелем).

И далее о своих критиках Гегель говорит следующее: «Против *действительности разумного* восстает уже то представление, что *идеи, идеалы* суть только химеры и что философия есть система таких вымыслов; против него равным образом восстает обратное представление, что идеи и идеалы суть нечто слишком высокое для того, чтобы обладать действительностью, или же нечто слишком слабое для того, чтобы добыть себе таковую» [11, т. 1, с. 90] (выделено мною. — Г.Ш.). Идеи и идеалы — они «названия» того, что укоренено в действительности, что есть «ядро» «разумного» этой действительности и что должно получить в философии совершенно определенную «разумную форму».

Такой «разумной формой» и является гегелевское «разумное» государство, именно то, что обозначено в третьей части «Философии права» под названием «Нравственность» (и по смыслу равно аристотелевской «политии», т.е. наиболее соответствующей необходимому сопряжению индивидуума и государства форме сообщества свободных людей) и представляет собой соответствующее «духу нового времени» систематическое единство трех фундаментальных составных человеческого бытия (семья; гражданское общество — особое «приобретение современного мира», фиксирующее своим существованием «свободу особености» [8, с. 231] и «базирующееся на первой манифестации „свободной воли“ — собственности» [8, с. 94], на принципах разделения труда и формально правовом равенстве; конкретное «государственное устройство», и именно конституционная монархия. Впрочем, Гегель не настаивал лишь на этой форме, полагая, что возможна и республика, — главное, чтобы был соблюден принцип «свободной субъективности» [8, с. 315]).

Вот эта третья часть важнейшего и для самого Гегеля труда, каковым является «Философия права», и есть те «идея и идеал», которые «постигла» философия Гегеля в качестве «разумного» и, следовательно, чего-то нормативного для человеческого бытия. Ведь такого «разумного» (позднее названного правовым) государства, которое представляет Гегель, в его времена еще не было. Однако философский разум, продумывая «принцип современного мира» — «свободную индивидуальность, которую мы в новое время называем свободой» — до логического предела понятия человека как существа не только свободного, разумного, но и политического, т.е. в связи с идеей государства, имеет возможность и даже необходимость (поскольку это и есть его деятельность) представить в «чистом» виде саму идею, принцип, «понятие» такого государства. И эта пока не полностью, не до конца, не во всех структурах наличного бытия ставшая «действительной» идея есть идеал — норма «современного» госу-

дарства. Поскольку же история как наличное бытие (существование) отнюдь не заканчивается на временах Гегеля (а подобное истолкование, как это ни странно, давалось) и принцип свободы уже навечно остается принципом всех последующих времен, постольку естественно и логично считать идеал «разумного» государства нормой и ориентиром для будущего (о чем Гегель даже прямо говорил: «...что разумно, станет действительным, и что действительно, станет разумным»¹⁶, хотя вообще считал, что эмпирическое будущее не входит в предмет истории).

Итак, в гегелевской философии истории можно увидеть совершенно определенный идеал и соответственно констатировать некоторую обращенность в будущее. Однако, как сказано выше, Гегелю же одновременно принадлежит идея истории как чего-то заверщенного. В этой связи интересно отметить, что нигде у него нет такой формулировки: «конец истории». Он говорил и писал о «завершении духа» [5, с. 434] как условия истинного знания — при том что под знанием понимается «история, постигнутая в понятии» [5, с. 433—434]. И судя по той последовательности, с какой выдерживалось сопряжение истории и свободы, «освобождения духа» (оно является нам во всем, что говорил и писал Гегель), эта кажущаяся все-таки странной формула «завершение духа» имеет отношение к самой сердцевине гегелевского мировидения.

Надо отметить, что даже пресловутое «конец истории» не есть нечто заведомо неприемлемое, если иметь в виду двуединое значение латинского *finis* как «конец» и «цель» и помнить, что уже у Аристотеля идея цели предполагает идею совершенства как нечто, «отвечающее цели», и как нечто, навечно ставшее («конец»), неизменное по самому принципу (хотя возможны модификации) и неизменное в смысле нормы, причем, как утверждает уже Стагирит (а не впервые Кант, как полагают иногда), «это цель, которую никогда не избирают как средство для другого» [21, т. 4, с. 62].

Гегеля, следующего общеевропейской культурной традиции, телеологическое осмысление истории в ракурсе идеи свободы на уровне личности и массового сознания в их взаимосвязанности и их манифестаций на уровне «объективного духа» приведет не только к отодвиганию начал ее исторически значимых и уже необратимых манифестаций в глубь времен (притом в их становлении), но и к приданию ей, свободе, статуса онтологически значимой категории в качестве «конечной цели мира». Тем самым Гегель, по сути, лишь достойно продолжает традицию.

Если что и отличает его, так это внимание к условиям бытия свободы на уровне общества (т.е. проблематика «народного духа», массового сознания), к тем формообразованиям, которые, как он совершенно справедливо считал, являются необходимыми условиями, гарантами действительной «свободы мира»: «...пра-

во, нравственность, государство и только они являются положительной действительностью и обеспечением свободы» [6, с. 37]. Автономия личности, неприкосновенность ее внутреннего мира останется лишь благим пожеланием и предметом мечтаний, перерастая в небезопасные проекты «должного», если не признавать значимость, не видеть «разумность» тех структур в организации людских сообществ, особых институтов общественного бытия, которые складываются в «новейшее время» всемирной истории и которые как раз и создают *пространство свободы* («почву опосредования» [7, с. 211]), делают возможным полноценное бытие автономной личности в той «системе всесторонней зависимости» [7, с. 212], каковой является современное, основанное на принципе индивидуализации общество. Эти структуры и есть право в широком смысле слова, а более конкретно — прежде всего «гражданское общество», которое немислимо без и вне «свободной субъективности», т.е. осознающим себя свободным человеком, и без и вне особых форм государственности (тех, где соблюден принцип «свободной субъективности» в результате всеобщности закона, т.е. конституционное управление на основе прав личности, исключающее феодальную законность на основе принципа привилегий по рождению, места в социальной иерархии и т.д.).

Ценнейшим в творческом наследии Гегеля можно считать зафиксированный им «диалектический баланс всеобщего-особенного-единичного» [60, с. 83] в сфере людских взаимоотношений (прежде всего «Философия права», или концепция гражданского общества и правового государства). Вписывая свою социальную философию («объективный дух») в структуру «всеобщего духа» или «чистого бытия», объемлющего весь мир, Гегель, думается, хотел подчеркнуть именно объективный характер («разумность») этого баланса, опирающегося на ответственный разум всех сторон и противостоящий как субъективистской агрессии — приобретению «новейшего времени», угрожающему самой идее государственности, так и коллективистской обезличенности — всегдашней угрозе со стороны неразумного, соблазняемого идеями патерналистского правления государства. (Быть может, и весь свой абсолютный идеализм Гегель создал для доказательства объективности «постигнутого» им и абсолютно необходимого для бытия свободной индивидуальности баланса государства, общества и личности — таково мое восприятие несомненной в случае с Гегелем связанности исследовательских интересов в области социально-политической и сугубо философской, даже метафизической.)

Это уравнивание социальной реальности со всеми ее всеобщностями — интересами и государства, и общества, и личности — мыслимо и достижимо лишь при наличии «свободной субъективности», которая для Гегеля по «понятию» свободы есть мыслящая субъективность. Не бессмысленная борьба за свое

частное, партикулярное, а стремление к осознанному балансу со стороны всех граждан, осмысляющих сущностную взаимозависимость составных баланса, — это, по мнению Гегеля, и есть содержание принципа «нового времени».

Судя по всему, «новейшее время» все еще длится, поскольку предложенный Гегелем баланс и сам по себе (с непременными модификациями в зависимости от исторически сложившихся особенностей социокультурного плана — большой этатизм континентальных форм права в отличие от англосаксонской), и в плане необходимости осознанного к нему отношения остается «действительным» в гегелевском смысле, действующим в современной социальной реальности («отвлечения» от него, а также «слишком медленное продвижение» [60, с. 83] в сторону его осознания составили основную причину трагедий XX в.). И я в общем согласна со следующим суждением В.Хёсле: «Гегелевская практическая философия именно в теоретико-обосновывающем аспекте является наиболее честолюбивой (Ehrgeizigste) и наиболее совершенной по уровню в сравнении с тем, что было прежде; и ее превосходство по отношению ко всем прочим, в том числе и более поздним попыткам, наблюдается еще и сегодня» [91, с. 137].

В самом деле, «теоретико-обосновывающий аспект» гегелевского понимания социальной реальности («практическая философия») целиком зависит от содержания понятия «свобода». А оно в сущностном плане неотделимо от понятий «мышление» (энергия мышления, энергия усилия, созидания) и «бог». Последнее же для Гегеля есть гарант целостности, нераспадающегося единства на уровне мира, государства и сознания человека. Но, повторим, особый бог, равный свободе и мыслительной деятельности, разуму, тому комплексу, который древние философы именовали нусом, логосом и который являет собой трудноуловимый для понимания, но несомненно существующий и необходимый для единства *мир смыслов*, одновременно созидающий нас и созидаемый нами и столь же одновременно служащий «почвой опосредования», ныне получившей название «общечеловеческие ценности». И как мне кажется, такой «аспект», такой подход в принципе не может быть, так сказать, преодолен — по крайней мере до тех пор, пока свобода человека, свободная индивидуальность будет оставаться высшей и непреходящей ценностью.

Ценность эта, однако, требует осознанных усилий каждого нового поколения для ее усвоения, о чем неустанно напоминал Гегель, — человек должен «знать» о своей сущности — свободе: «Человек как таковой в себе свободен» [6, с. 18], «все люди от природы разумны, а формальная сущность этой разумности именно и состоит в том, чтобы быть свободным» [1, т. IX, с. 27]. Всемирная история интересует Гегеля с точки зрения того, осознавали ли народы свою разумную сущность: «На этом разли-

ции зиждутся все различия ступеней развития всемирной истории» [1, т. IX, с. 27].

Как считал Гегель, знание истины, что все люди свободны в своей сущности (или по другой формулировке — «свобода есть всеобщее человека как такового», нечто общечеловеческое), — не просто представление или чувство; твердое определенное знание, получающее оформление в «мирских делах» (проблематика права), составляет содержание современной ему «ступени развития всемирной истории». На этой ступени полностью проявилась для мыслящего разума суть «принципа свободы», потому и может теперь философ говорить о «завершении духа»; известный давно принцип этот после веков «тяжкого порабощения человеческого гуманного начала» наконец может быть осознан в полной мере и найти воплощение в науке.

Вообще же «сознание» того, что «человек как таковой свободен», «сперва появилось в религии, в сокровеннейшей сфере духа, но проведение этого принципа в мирских делах являлось дальнейшей задачей, разрешение и выполнение которой требовали тяжелой продолжительной культурной работы. Например, рабство не прекратилось непосредственно по принятии христианской религии, в государствах не сразу стала господствовать свобода, правительство и государственное устройство не сразу организовались разумно, не сразу начали основываться на принципе свободы. Это применение принципа свободы к мирским делам, это внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения является длительным процессом, который и составляет самую историю» [6, с. 18].

По прочтении подобных текстов (плюс «завершение духа») может создаться впечатление, что Гегель поторопился объявить о свободе как уже «господствующей» в государствах. На этот счет он сделал специальное разъяснение относительно «отличия принципа как такового от его применения, т.е. его проведения и осуществления в действительности духа и жизни; это различие является основным определением в нашей науке, и его следует постоянно иметь в виду» [6, с. 18]. Гегель прекрасно сознавал несовершенство современной ему социальной реальности (например, чего стоит характеристика современных ему форм первоначального накопления капитала — «духовное животное царство»), потому и говорит, что «разумное станет действительным». Однако он был убежден в объективности, укорененности в той же несимпатичной социальной реальности разума, принципа свободы духа и, видимо, полагал, что ничего сверх того, что он выразил в «Философии права», этот принцип выражать и не должен. Тенденции будущего связаны именно с этим принципом, и поскольку речь идет о «завершении духа», можно, видимо, предполагать, что реализация принципа пойдет по пути становления правового государства во все новых и новых людских сообществах по мере осознания ими принципа свободы духа.

Такое заключение резонно, ибо в понимании Гегеля дух вообще имеет «единую природу в мировом наличном бытии» [6, с. 11], потому он и есть «мировой дух». Никому, ни одному народу не заказаны путь осознания природы этого духа и соответственно возможность построения «разумной» социальной реальности, которая и есть, собственно, оформленное состояние ступени «завершения духа». Но это сопряжено с «усилиями» духа, становлением самосознания, «разумной» и, значит, свободной субъективности, устойчивое положение которой зависимо от состояния всей сферы «объективного духа» в стадии «разумности» (право и т.д.), т.е. необходима длительная культурная работа. Здесь уместно привести следующее суждение Гегеля: «Что касается расового различия людей, то следует прежде всего заметить, что в философии нас вовсе не интересует чисто исторический вопрос о том, произошли ли все человеческие расы от одной пары прародителей или многих. Этому вопросу придавали известную важность потому, что думали, будто с помощью этого предположения о происхождении рас от нескольких пар можно объяснить духовное превосходство одной расы над другой, и даже надеялись доказать, будто по своим духовным способностям люди от природы в такой мере различаются, что над некоторыми из них позволительно господствовать как над животными.

Однако из факта происхождения нельзя извлечь никакого основания для признания или непризнания за людьми права на свободу или на господство. Человек сам по себе разумен; в этом заключается возможность равноправия всех людей, отсюда вытекает ничемность упорно отстаиваемого различения человеческих пород на привилегированные и бесправные» [11, т. 3, с. 59].

«Возможность равноправия всех людей» связывается с разумностью, т.е. с возможностью осознания принципа свободы духа всеми и каждым. И как тенденция, как некоторая направленность в дальнейшем развертывании всемирной истории, ориентация различных народов на принцип свободы потенциально может происходить. Однако особенностью гегелевской философии истории как раз и является отсутствие интенции конкретного прогноза на будущее. Он, как мне кажется, считал, что представил бытие духа на всех ступенях, утвердил идею разумной природы «мирового духа», одного на все человечество, подчеркнул значимость «свободной субъективности», индивидуально-личностного измерения, самосознания для того, чтобы изначально, по природе присущий духу принцип свободы (разум) стал поистине «действительным», получил оформление в «мирских делах», тем самым реализовав себя, вступил в стадию «завершения». Наконец, он особо выделил проблематику баланса интересов общества, государства и личности. Все в будущем зависит от осознанного отношения к вопросам духовной

культуры, от понимания взаимосвязанности свободы и разума, от самого наличия свободной субъективности, короче говоря, от, так сказать, качества сознания будущих людских сообществ, степени их разумности. Условия же их развития в сторону высшей ступени, ступени самосознания духа, те же, что действовали на всем протяжении всемирной истории, — «время и связанное с ним развитие образованности», сопряженные с распространенностью «мировой связи», «объединяющей силой» [3, с. 88] контактов.

Кроме того, прогноз относительно конкретных форм протекания всемирной истории в принципе, по мнению Гегеля, затруднен таким неотвратимо существующим обстоятельством, как исключительная суверенность государства («совершенно самостоятельная тотальность в себе» [8, с. 364]), не признающего никакой верховной власти над собой («над государствами нет престола»). Вследствие этого «взаимоотношения государств... находятся в естественном состоянии по отношению друг к другу», подвержены «игре внутренней особенности страстей, интересов, целей, талантов и добродетелей, насилия, неправа и пороков, внешней случайности — игре, в которой само нравственное целое, самостоятельность государства, подпадает под власть случайности» [8, с. 369]. То «всеобщее, которое в себе и для себя должно быть значимым в отношениях между государствами», а именно «международное право», состоит во «всеобщем определении»; согласно последнему, «договоры, на которых основаны обязательства государств по отношению друг к другу, должны выполняться». Вместе с тем «принцип суверенности», выдвигая на первый план во взаимодействие государств «естественность», т.е. необузданность природного, превалирование частных интересов (на уровне отдельного государства преодолеваемое «действительностью» права, всеобщего закона — конституции), на арене мировой истории, являющей собой мировую политику, провоцирует конфликтность, и международное право «остается долженствованием»; «состояние между государствами колеблется между отношениями, находящимися в соответствии с договорами, и с их снятием». Кантовский аргумент в пользу «союза государств» в качестве гаранта вечного мира и согласования их интересов отводится указанием на зависимость этого согласия «всегда» от «особенной суверенной воли» (одного или нескольких государств — неважно), и «вследствие этого» согласие всегда «оставалось бы зависимым от случайности» [8, с. 364—369].

Таким образом, к условиям, при которых принцип свободы духа мог бы получить некоторую прогнозируемую судьбу, должно быть присоединено, по видимости, противоречащее им условие достижения согласия между государствами — ведь оно зависит не от всеобщности международного права как высшего закона, а в конечном счете от «естественности» взаимоотноше-

ний, бессмысленной случайности. Прогноз тем самым становится как бы и вовсе не возможным.

А как же быть с «разумом в истории»? Судя по достаточно полной аргументации, Гегель считал тезис о неправовой «естественности» в деле взаимодействия государств и «самодовлеющей целостности» государства, как бы не позволяющей ему стать «разумным», т.е. осознать необходимость баланса всеобщего-особенного-единичного на межгосударственном уровне, непреходящей реальностью истории («принципы народных духов вообще ограничены»). И все же коллизия случайности и разумности, арена действия которой есть международная политика, подвижна: она зависима от «нравов наций» — а они могут меняться в зависимости от приближения к «всеобщему принципу... законодательства», характерному для «семьи народов» (в частности, «европейской семьи»); «и соответственно этому модифицируется международное правовое поведение». Иначе говоря, некоторая унификация законодательства, возможная как раз при всеобщности права, способствует большей стабильности. При всем том, однако, «взаимное стремление причинить зло», считает Гегель, остается, и «отношение одних государств к другим изменчиво». Иными словами, разум в истории существует как бы в потенции, в глубинах духа, «действительным» он становится по мере утверждения права, разумности в «нравах наций» — от них, от «семей народов», их нравственности, того начала, что регулирует отношения между людьми («объективный дух»), зависит в итоге сама история, ее будущее.

Но почему все-таки существует и даже «господствует» «стремление причинить зло» [8, с. 364—369]? Здесь, видимо, нет никакого иного ответа, кроме указания на «естественность» «страстей, интересов, неправда, насилия» и т.д. — всего того «неустойчивого, природного», что должно преодолеваться, если следовать смыслу концепции *Bildung*-культуры, существенно важной, как было отмечено ранее, для гегелевских построений на уровне отдельного государства. Но концепция оказывается у него распространенной в своих основаниях и принципах и на саму историю как мировой процесс развития.

Еще в «Феноменологии духа» (1807) Гегель использовал метафору «образование духа» как выражение смысла и хода всемирной истории; мера выработки и в этом плане овладения всеобщностями в мысли как способ бытия бога, равного самой этой мыслительной деятельности, свидетельствует об уровне его образованности и соответственно степенях развития духа, фиксирующих постепенность оформления его качественной определенности.

В «Философской пропедевтике» (1808—1811), различая «историческую историю» (предмет которой — «народный дух» в его «внешнем» проявлении) и «философскую историю», Гегель следующим образом представляет ее предмет: «Философская

история не только схватывает принцип народа, исходя из его учреждений и судеб, и затем излагает события, исходя из этого принципа, но рассматривает главным образом *всеобщий* мировой дух, то, как он во внутренней связи через историю раздельно проявляющихся наций и через их судьбы прошел различные ступени своего образования» [4, т. 2, 204]. (Заметим в скобках, что это наиболее внятное изложение Гегелем его замысла, позднее реализованного при чтении лекций.) И далее: «Не все народы идут в счет в мировой истории. Каждый соответственно своему принципу выступает в свой момент» [4, т. 2, с. 205].

В «Энциклопедии философских наук» (1817 г. — первое издание, 1827 г. — второе) речь идет о «мыслящем духе всемирной истории» [11, т. 3, с. 371], качественная полнота которого зависима от «духов отдельных народов», а «каждый такой дух... имеет своим назначением заполнение только одной ступени и осуществление только одной стороны всего деяния в целом». Этот мыслящий дух, «первоначально существующий только в себе», т.е. как бы еще свернут в себе, «приводит себя к сознанию и самосознанию и тем самым к раскрытию в действительности своей в-себе-и-для-себя-сущей сущности, становясь в то же время и внешне-всеобщим мировым духом. Поскольку это развитие существует во времени и в наличном бытии, тем самым представляя собой историю, постольку ее единичные моменты и ступени суть духи отдельных народов» [11, т. 3, с. 365—366].

В «Философии права» (1820—1821) о предмете всемирной истории говорится как о «духовной действительности во всем объеме ее внутренних и внешних сторон» [8, с. 370], утверждается, что «история есть *формирование* духа в образе происходящего, непосредственной природной действительности», и потому для мыслящего разума «ступени развития» «внеположены друг другу, причем таким образом, что на долю одного народа приходится одно из этих начал». Дух этот есть «мировой дух», или «абсолютная всеобщность», и «он как дух есть движение своей деятельности», что и названо его «самосознанием». Ступеней развития четыре: «Существуют четыре начала образования этого самосознания в ходе его (духа) освобождения», и «этим четырем началам соответствуют четыре всемирно-исторических царства: 1) восточное, 2) греческое, 3) римское, 4) германское» [8, с. 374]. (Можно отметить, что проблематика всемирной истории в «Философии права» выражена очень невнятно и даже чрезмерно цветисто: «царство» вместо простого «мир», «трон» мирового духа, «господствующий» народ с его «абсолютным правом» как выражение стадии в самосознании, «бесправные» духи других народов — такое словоупотребление и сослужило плохую службу Гегелю.) Вообще же «мировой дух есть в себе и для себя разум», это «для себя бытие разума в духе есть знание», и потому «всемирная история есть необходимое только из понятия

свободы духа развитие моментов разума и тем самым самосознания и свободы духа — истолкование и осуществление всеобщего духа» [8, с. 374].

Наконец, в лекциях по «Философской всемирной истории» (читанных с 1822 по 1831 г.) простыми словами говорилось следующее: «Всемирная история только показывает, как в духе постепенно пробуждается самосознание и стремление к истине; в нем появляются проблески сознания, ему выясняются главные пункты, наконец, он становится вполне сознательным» [6, с. 51]; «всемирная история есть дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы» [6, с. 98]; «всемирная история... излагает развитие сознания духа о его свободе и о производимой этим сознанием реализации» [6, с. 36].

Цитирование можно продолжить, но уже ясно, что Гегель делает из того целого, чем является в философском рассмотрении всемирная история, как бы субъекта¹⁷, дух которого преодолевает природное, вырабатывает знание о том, что он «в себе» и «для себя», т.е. всеобщее, тем самым «освобождая» себя, становится мыслящим, самознающим и т.д. — здесь разворачивается вся рассмотренная выше проблематика *Bildung*-культуры. И естественно, «абсолютной целью мира» оказывается осуществление разума, что в переводе на обычный язык означает: чем осмысленнее люди (точнее, по Гегелю, люди в составе государства) действуют, созидают свою историю, тем явственнее проявляется разумная сущность мира, воплощаясь в «разумном», т.е. правовом, государстве.

Всемирная история в ее духовном измерении (а именно в таком ракурсе она и интересует Гегеля) своими этапами-«мирами» (восточный, греческий, римский, германский) свидетельствует о ее как бы взрослении, процессе этого взросления в зависимости от степени постижения духа свободы в каждом из миров. Этот дух свободы проявляется в «многосторонности соотношений и действий» — признаке «развитости и образованности» [6, с. 36] на индивидуальном уровне, который, будучи применен к каждой из ступеней развития мирового духа (называемой Гегелем и царством, и миром, и государством как нравственным целым), выражается в степени открытости миру, развитости сферы контактов (материал для «образования») и в определенных преобразованиях в сфере государственно-правовой. Иными словами, рациональность «разумного» типа (в отличие от «рассудочного», застревающего на «особенном») порождает адекватные ей принципы институционализации (всеобщность права), которые конкретно обеспечивают реальное бытие «свободной субъективности», «свободу лица», автономию личности.

Будучи распространены на область межгосударственных отношений, принципы институционализации (всеобщность международного права) могли бы обеспечить баланс всеобщего-осо-

бенного-единичного, создав необходимое «поле опосредования» для согласования интересов суверенных государств, обеспечив суверенность каждого отдельного государства. Но это только тенденция, нуждающаяся в прохождении «образовательного» процесса во всех государствах и каждого из них, в формировании соответствующего уровня «нравов нации», «духа народа», или, по современной терминологии, массового сознания. Непременное условие для формирования полноценного всеобщего в пределах государства как выражения и вместилища «духа народа» — вступление в «более широкую сферу» — на арену мировой истории. Тогда «мыслящий в своей нравственности дух... снимает с себя ту конечность, в которой он как конечный дух отмечен в своем государстве и в его преходящих интересах» [11, т. 3, с. 371], конечность, равную ограниченности особенного и преодолеваемую в приобщении ко всеобщему, что, собственно, и есть цель «образования».

Итак, «образование» мирового духа как бы курс культуры, который проходит человеческий род в виде некоего целого и который, естественно, при специальном философском рассмотрении являет собой ряд этапов, ступеней, составляет содержание «философской всемирной истории». «Субстанцией духа является свобода» [14, с. 64] — эту общую гегелевскую формулу применительно ко всемирной истории следует, вероятно, истолковывать, имея в виду два взаимосвязанных поля смыслов. Первое: субстанция¹⁸ как наличное бытие есть мир социальной реальности, и для философа содержание понятия «всемирная история» затрагивает исключительно вопросы социокультурного плана: «...в природе мы познаем только очертания духа, окаменевшего в его логической природе; дух как дух строит себе другую природу, мир свободы, это есть государство» [8, с. 481]. Субстанция всемирного духа — то, что в гегелевской системе названо «объективным духом» и что включает в себя весь мир социальной реальности, взятый в «философской всемирной истории» в процессе становления социума как такового, от его первых несовершенных форм до «совершенного государства» [8, с. 481] — разумного, правового государства. Речь идет о «моральности, нравственности, религиозности», о том, что неразрывно связано со всем, имеющим отношение к индивидууму, «субъективному духу», будучи его объективацией, включая, конечно, государственно-правовую сферу. Кроме того, сюда же входит наука, а также искусство, философия, т.е. формы абсолютного духа на данной конкретной ступени. Плюс «технические умения», отношения с соседними государствами и т.д. — короче говоря, все вообще, что относится к духовно-историческому бытию. Эта совокупность культурных форм названа «духом народа», она и есть субстанция духа, взятая со стороны богатства его определенности на каждом из этапов развития мирового духа.

Второе: субстанция духа как «действительное» имеет отно-

шение к свободе как мышлению, как мыслительной деятельности — «конкретному движению духовной деятельности» [14, с. 65]. Он видит свою цель в «удалении» «естественной простоты, т.е. частью пассивное отсутствие эгоизма, частью примитивность знания и воления», преодоление «непосредственности и единичности, в которые погружен дух», когда он не знает о потенциях своей «разумности», преобразующей его в «свободный дух» и создающей в государстве «состояние „духовной нравственности“» [7, с. 215] вместо «нравов», т.е. того, что структурирует бытие необходимой обществу и государству «общей воли» и что есть достоинство людей с несамостоятельным, предписанным патриархом-правителем или религиозными установлениями (общины, касты) несвободным внутренним миром.

Эти констатации есть общая гегелевская характеристика первой исходной ступени в развитии мирового духа, названной им «восточным миром», — стартовой позиции в «конкретном движении» духа. А так сказать, финиш в этом движении знаменуется появлением свободной субъективности, моральной автономии, автономии личности как экономической и политической единицы, духовной нравственности и разумного государства. И субстанцией духа в этом движении оказываются мыслительные процессы, сознание, все происходящее во внутреннем мире человека с его «волениями и хотениями» — то, что в общем не поддается однозначному определению (как обозначить, так сказать, материю, телос мыслительного процесса?), и потому неопределенно говорят о духе.

Однако определенность может возникнуть, если взять предмет шире — как социопсихологическую реальность в ее своеобразии, что требует и точки отсчета (идеал, аксиома теории, абсолют в философском рассмотрении), и исторического материала (для Гегеля это субстанция духа в первом поле смыслов). И если ставят целью создать теоретическую конструкцию, должествующую представить эту особую реальность, то обычно говорят несколько неопределенно о «социокультурном типе», «менталитете», «парадигме», «матрице» или, что более определенно, «социокоде». Но все эти обозначения, объединяемые общим признаком системности, не ухватывают нравственный аспект. Гегель же, нельзя не отметить, впервые в научной литературе сделав попытку теоретически выразить проблематику различия социокультурных данностей, и притом в масштабах всего человечества, для своего глубочайшего проникновения в существо нерасторжимой взаимосвязи деятельности сознания и деятельности практической («своеобразие деятельности» [6, с. 86], влияющей на «характер народа» [6, с. 86], — о мореплавании и греках, истоках их «гражданской свободы» [6, с. 19]), взаимосвязи, задающей как бы ориентир социальным стратификациям, но при этом постоянно и с необходимостью ориентирующейся на нравственный идеал человека как существа мыслящего, «поли-

тического» по определению и, согласно «понятию» и «идее», существа свободного, избрал термин «принцип духа».

Конечно, этот термин требует уточнения, расшифровки («принципом духа народа является...»), но он указывает границы прицельного поиска центрирующего начала социокультурного своеобразия. Оно, по Гегелю, в сознании, а точнее — поскольку человек есть существо мыслящее и потому свободное, — в степени осознания этого основополагающего положения (или «истины») в данном конкретном социуме («государстве», «мире», «царстве»). Потому Гегель и членит мировую историю в соответствии с принципами духа народов, в соответствии с тем, осознается ли истина о человеке. «Восточные народы знали только, что один свободен; греческий и римский мир знал, что некоторые свободны; мы же знаем, что свободны все люди в себе, т.е. человек свободен как человек» [6, с. 61]. Принцип же всеобъемлющего мирового духа, т.е. человечества как рода сущего, есть сам разум, мышление как свобода, обнаруживающий себя в «определенностях духа» по мере осознания им себя — отсюда «ряд ступеней, ряд дальнейших определений свободы». «Всякая ступень, как отличающаяся от другой, имеет свой собственный определенный принцип» [6, с. 61].

Крупных, всемирно-исторических (т.е. свидетельствующих о существенной трансформации в сфере разумности, шаге в сторону «освобождения духа») «шевелений» мирового духа было немного — по Гегелю, всего четыре (или три, если свести воедино греческий и римский миры). Только они и фиксируются через воспроизведение «субстанции духа» в первом поле смыслов, т.е. «духа народа», с предварительной характеристикой принципа этого духа, принципа бытия каждого из миров — государств. Так что от гегелевской «философской всемирной истории» не стоило ожидать конкретности сплошного развития человечества и не стоило порицать ее за отсутствие в его картине истории тех или иных государств-народов. Совершенно отчетливо Гегель говорил о структурных особенностях своей схемы движения духовной деятельности, определяемых стремлением зафиксировать именно важнейшие формообразования сознания и их результат в культурных формах наличного бытия на пути «образования» мирового духа, созидание и трансформацию религиозной, морально-нравственной и государственно-правовой форм в бытии «единой природы» [6, с. 11] мирового духа (единой, но многообразной), показать «поступательное движение исторических явлений в их главных моментах» [1, т. IX, с. 34].

Выделив эти «главные» моменты своими четырьмя культурными мирами-государствами, Гегель остальные государства-народы полагал входящими в орбиту отмеченных культурных миров. В этом плане интересен факт включения мусульманства в «христианско-германский мир». Критерий рассмотрения, очевидно, коренится в культурных моментах, точнее, в степени

универсализма в понимании сущности человека, ведь «революция», которую произвело «магометанство», «уничтожила всякий партикуляризм и всякую зависимость, а также просветила и вполне очистила душу»; исчезли «все границы» между людьми, «всякое кастовое и национальное различие» [6, с. 335—336].

Мусульманство Гегель прямо противопоставляет «восточному принципу». Однако революция не завершилась необходимым углублением спекулятивного момента в «формулировке магометанского учения» (отсутствие различий в сфере божественного, догмата троичности), «она сделала лишь абстрактно Единого абсолютным предметом, и чистое субъективное сознание, знание лишь этого Единого — единственной целью действительности». И именно эта абстрактность в понимании божественного, обусловившая ограничение «содержания деятельности для субъективности» «лишь поклонением Единому» и «намерением покорить Единому мирское» [6, с. 335—336], что порождает «фанатизм», т.е. «воодушевление, вызванное абстрактным, абстрактной мыслью, которая отрицательно относится к существующему», к «действительной жизни», «конкретному» [6, с. 337] и соответственно не допускает самостоятельного, свободного бытия «особенных различий» через разделение светского и религиозного начал в государстве, сослужила, считает Гегель, плохую службу мусульманским народам. И настолько, что после веков «воодушевления» «ислам... возвратился к восточному покою и неподвижности». И все же как принцип духа Гегель относит его к германскому миру — момент прежде всего культурной определенности по принципу духа оттесняет все прочие.

И гегелевский выбор в «бесконечных формированиях государств, народов» [6, с. 337] обусловлен именно им. Потому ни географические, ни этнические данные не принимаются во внимание: «Северная Европа» поздно «начала играть роль во всемирной истории, а в древности не принимала в ней никакого участия» [6, с. 87]. «У порога истории» осталась Африка («детская страна... за пределами для самосознательной истории»), поскольку здесь вообще нет «категории всеобщности» в качестве «постоянной объективности», и «по-видимому, только магометанство все же до некоторой степени приближает негров к цивилизации», понятию «гуманности» [6, с. 88]. И «Америку следует исключить из тех стран, которые до сих пор были ареной всемирной истории», так как «то, что до сих пор совершалось там, является лишь отголоском старого мира и выражением чужой жизненности, а как страна будущего она здесь нас... не интересует» [6, с. 83]. Хотя, по мнению Гегеля, «в Северо-американских Соединенных Штатах» «может быть... впоследствии обнаружится всемирно-историческое значение» [6, с. 83]. Но в чем могла проявиться «новая жизненность», не указано, а ведь вообще «новейшее время», как мы выяснили, «завершение духа», и принцип свободной субъективности есть уже полное

осуществление принципа духа — свободы. Вопрос остается открытым.

Выяснив, что конкретно понимает Гегель под субстанцией духа, обратимся к вопросу о цели и средствах ее реализации. «Его», мирового духа, «цель в историческом процессе определена следующим: свобода субъекта, чтобы то, что для себя является всеобщей целью, было действительно для его совести и его моральности, чтобы субъект имел бесконечную ценность и при осознании конечности. Это субстанциональное цели мирового духа достигается через свободу каждого» [14, с. 64]. Говоря о «цели разума», т.е. мирового духа, Гегель специально подчеркивает: «Люди менее всего относятся к цели разума как средства», поскольку «причастны самой... разумной цели и именно поэтому они являются самоцелями... по содержанию цели»¹⁹ [6, с. 32]. Причастность к «цели разума», того «божественного начала» (или мира смыслов, создающих культурный мир, нус, логос) выражается в существовании моральности, нравственности, религиозности. «Дело в том, — утверждает Гегель, — что человек является целью в себе самом лишь благодаря тому божественному началу, которое имеется в нем и которое сперва было названо разумом, а поскольку оно проявляется в деятельности и само себя определяет, — свободой» [6, с. 33]. «Признаком абсолютно высокого определения человека является то, что он знает, что хорошо и что дурно, и что именно это определение является хотением или добра, или зла» — сам факт знания определений морали есть иное определение человека как существа мыслящего и потому ответственного за выбор «и добра, и зла, которые являются принадлежностью его индивидуальной свободы». С человека и именно потому, что он, по определению, существо мыслящее, не может быть снята вина: «только животное в самом деле невинно» [6, с. 33].

Однако также, по определению, человек есть существо политическое. Потому, живя в обществе, а в пространстве всемирной истории — всегда в государстве, человек, отдельный индивид вырабатывает систему морально-нравственных установлений, принципов определения добра и зла, свой внутренний мир под воздействием присущих данному сообществу форм морали, нравственности и, как считает Гегель, более всего формы религиозности. Оттого такое особое и специальное внимание он уделяет принципу каждого из «миров», «царств», «государств», «духа народа».

При этом Гегель различает государство как вместилище «духа народов» последнего и «государственное устройство» как только часть, «сторону» понятия «государство». Здесь по контексту он выступает против «абстрактного и потому неправильного понятия» государства, которого придерживается «рассудочная рефлексия», не имеющая «конкретного наглядного представления о народе и государстве» и предполагающая возможным про-

извольный, основанный на «чисто внешней случайности» выбор какой-то приглянувшейся, быть может, из самых лучших побуждений формы государственности из вообще известных во всемирной истории. Кому-то нравится «патриархальное правление» ввиду особой, а именно нивелирующей личность крепости семьи, вообще «сентиментального элемента» вроде «единства и преданности народов», кому-то — греческая демократия или римская республика; и как просто некоторые «отвлеченные определения и поучения о справедливом управлении» вроде того, что вообще «благоразумие и добродетель должны господствовать», они могут быть приняты на уровне сентенций. Однако рассудочная рефлексия утверждает форму государственности «какой-нибудь страны или народа» как «всецело предоставленную свободному выбору», вне принятия во внимание конкретного «принципа духа» именно этого народа, того факта, что «принципы старого и нового по существу различны». И «нет ничего до такой степени нелепого, как желание найти образцы для государственных учреждений нашего времени у греков или римлян или у восточных народов» [6, с. 44—46].

Действительно, саркастично замечает Гегель, «на Востоке можно найти прекрасные картины патриархального состояния, отеческого правления, преданности народов» [6, с. 44], а «у греков и римлян — описания народной свободы» [6, с. 46]. Но принципом современного мира является свободная субъективность, которой не знали древние, потому необходимая для бытия государства «общая воля» у них покоилась на иных принципах. И вообще в древности не было того «многообразия соотношений и действий», которое характерно для «новейшего времени», т.е. общественная жизнь при всей несомненной расчлененности условий, но недостатке «образованности» была «неразвитой». Потому пусть с натяжкой, но по отношению к древним еще можно сказать, «будто народ образует целое», — суждение, которое по отношению к современности Гегель считает «злой выдумкой», «злонамеренной уловкой» [6, с. 45—46], необходимой для обоснования произвольного выбора в пользу удобной для новоявленного «друга» и «предводителя народа» формы государственности.

Ведь «обособленность и единичность», прогрессирующие в «ходе развития», что выражается в самой трансформации изначального соотношения «всеобщего и единичного» в форме государственности («патриархальное правление»), в настоящее время таковы, что «принципы свободы собственности и личности стали основными принципами», а «частные сферы являются самостоятельными» по отношению к «государственным учреждениям». Речь идет о «гражданском обществе» с его «принципом самостоятельности особенности» [8, с. 227—228], о возникновении потребности оформления прав этих «частных сфер». И традиционная формула «всеобщее — единичное» преобразовывается в фор-

мулу «всеобщее — особенное — единичное» (впрочем, в Европе традиционная формула почти всегда была размытой вследствие особого положения церкви, различного рода сословных привилегий и, главное, силы городов — по словам Гегеля, «дифференциация» уже была в том же государстве). «Гражданское общество, — отмечает он, — создано... лишь в современном мире, который всем определениям идеи предоставляет их право» [8, с. 227—228]. Сохранность этой отвечающей духу народа «самостоятельности особенности» и одновременно согласно идее государства необходимое «единство власти» [8, с. 46] обеспечиваются всеобщим и равным для всех законом и правом, т.е. конституцией.

Но они также обеспечиваются и «решением монарха» [8, с. 421] (или «президента республики», как в «Северо-американских Соединенных Штатах» [8, с. 80]), поскольку по той же идее государства «окончательное решение безусловно необходимо» [8, с. 421], а степень «обособленности» частных сфер в современном обществе не всегда и не обязательно позволяет достичь «окончательного решения», даже и при «разделении властей» (законодательной, исполнительной и судебной), «которые сами по себе дополняют друг друга» и, будучи свободными, «способствуют своей деятельностью достижению одной цели и держатся ею, т.е. образуют органическое целое» [8, с. 45—46].

Судя по всему, Гегель считал, что свойственный его времени агрессивный партикуляризм «частных сфер», к тому же подогреваемый неверно истолковываемым принципом либерализма как «принципом единичности, абсолютности субъективной воли» [8, с. 46], не учитывающим необходимость социально-политического баланса в обществе, вкупе с неразвитым еще парламентаризмом обуславливают необходимость как бы двойных гарантий «единства власти»: и конституции с ее принципом разделения властей и «решения монарха». Так или иначе, но тем самым Гегель предостерегает от коварства формулы «народ есть целое»²⁰, руководствуясь которой можно было бы предписать государству форму государственности, не соответствующую духу народа. В современном обществе структура государственного правления должна учитывать «многообразие соотношений и интересов» — достояние свободных людей со своим индивидуальным выбором сфер деятельности (частное, или гражданское, право, вообще существование «частных сфер», неприкосновенных для «государственных учреждений»), должна иметь в виду то обстоятельство, что народ не есть нечто единообразно целое в своих частных интересах.

«Всеобщее начало», сообщающее государству «реальность свободы» и одновременно позволяющее говорить о нем как о «нравственном целом», коренится в «разумной воле» [8, с. 46—47], конституируемой на уровне государства во всеобщности закона, права, а на уровне «свободной индивидуальности»,

на уровне конкретного человека — в его самосознании, самоопределении в качестве «моральной личности» и «сознательном соединении» в «мышлении» со всеобщностью закона. Всего важнее то, что принципом свободы в том виде, как она определяется понятием, является не субъективная воля и произвол, а понимание «общей воли», которая в современном государстве есть «разумная воля», а также то обстоятельство, что «система свободы является свободным развитием ее моментов», т.е. предполагает встречное движение к разумности. «мышлению» во всех составных государственных целого, включая «правительство» и самого монарха. Современное общество вообще сложно организовано, с особой структурой, «древние» же, замечает Гегель, «не имели никакого представления о таком готическом построении» [8, с. 46—47]. Потому и «нелепо» искать образцы в прошедших временах.

Но подобные поиски не просто некоторая нелепость в научном плане, они небезопасны в практическом смысле. Ведь «государство есть индивидуальное целое, из которого нельзя взять одну отдельную, хотя и в высшей степени важную сторону, а именно государственное устройство само по себе, и нельзя, рассматривая только его, совещаться исключительно о нем и выбирать его». Нельзя именно потому, что «государственное устройство народа образует единую субстанцию, единый дух с его религией, с его искусством и философией или по крайней мере с его представлениями и мыслями, с его культурой вообще» [8, с. 21—22]. Оно «оказывается чем-то находящимся в теснейшей связи с вышеупомянутыми и другими духовными факторами и зависимым от них» и в своей формальной определенности зависимо от конкретики, «момента» в «ходе истории» [8, с. 36—37] того целого, чем вообще является государство как вместилище «духа народа» («момент» — качество сознания «массы»).

Гегеля нередко и, как представляется, справедливо называют «осторожным консервативным либералом» [86, с. 7], отмечая непреходящую резонность его предостережений и радикальным либералам (по поводу абсолютизации «субъективной свободы», непонимания ими значимости объективных факторов в бытии этой свободной личности), и всякого рода «друзьям народа», ратующим за «равенство по природе» и свободу без собственности, что, по Гегелю, есть «смешение природного с понятием» (§ 539 «Энциклопедии»; «внешняя сфера свободы — владение», § 488) и возврат к «погружению в естественность», т.е. к первой ступени в «образовании» мирового духа.

Итак, цель гегелевского «мыслящего рассмотрения» всемирной истории — показать, что задача и назначение мирового духа — его «образование» в качестве мыслящего, что достигалось через операции формирования самосознания на уровне индивидуумов, составляющих государства, т.е. через «Bildung-культу-

ру» как «освобождение и работу высшего освобождения» духа на пути от «непосредственной, естественной» нравственности (но это еще только «нравы») к «нравственности» «духовной», «поднятой на высоту образа всеобщности», нравственности уже «разумного» государства, «субстанциальность» которого, т.е. все, что составляет объективный дух, может быть названа «бесконечно субъективной», т.е. это уже нравственность индивидуумов, осознающих себя свободными, носителями свободной субъективности.

«Именно благодаря этой работе культуры сама субъективная воля обретает в себе объективность» — благодаря тому, что «форма всеобщности получает для себя существование в мысли». Этой «работой мысли», «путем переработки себя в культуре» индивидуум «освобождается» от партикуляризма единичности и примиряется с особенным таким образом, что «особенность становится подлинным для себя бытием личности» [7, с. 215—216], тем самым в своем сознании «давая всеобщности наполняющее ее содержание и ее бесконечное самоопределение» [7, с. 215]. Иными словами, на уровне субъекта происходят важные для нравственности вещи. А нравственность вообще для Гегеля есть нечто значительнейшее, поскольку этим понятием маркируется особое начало, регулирующее людские взаимоотношения, нечто, разлитое в воздухе государства, специфический мир смыслов (можно сказать, божественное для государства). Чтобы государство не влачило «гнилое существование», было стабильным, но не за счет ущемления сущности человека — его свободы, необходимо «соединение» его «особенности» и тех всеобщностей, которые являлись собой «особенность» других людей и система «государственных учреждений».

«Bildung-культура есть... сглаживание особенности, чтобы она вела себя согласно понятию» человека, и тогда «особенность... сама есть в нравственности бесконечно для себя сущая свободная субъективность» [7, с. 215—216]. Это «соединение» происходит во внутреннем мире субъекта (субъективная воля обретает объективность), и именно оно может быть названо гарантом стабильности государства со стороны субъекта. Еще нужны гарантии со стороны «государственного устройства» и религии, которая должна быть «религией свободы» [8, с. 295] и настолько «разумной», чтобы не претендовать ни в какой форме на вмешательство в дела государства — «религия как таковая не должна быть правящей» [8, с. 307]. «Не следует забывать... о том, что религия может принять форму, следствием которой будет тягчайшее рабство в окопах суверенитетизма и деградация человека ниже уровня животного (как это происходит у египтян и индусов, почитающих животных в качестве высших существ)»; «религия, подобно познанию и науке», имеет к государству отношение «как средство образования и умонастроения» [8, с. 295], но осуществлять свою важную функцию нравственного

образования она должна в своей «особенной» форме (вера, авторитет, субъективное убеждение), не претендуя на «объективные основоположения» науки и государства). Соединение всех этих гарантий дает «совершенное государство», но первооснова всего — духовная нравственность свободных субъективностей. Таков идеал социальной реальности, отталкиваясь от которого Гегель предпринял «мыслящее рассмотрение всемирной истории» и который, как он считал, есть само проявление «разума в мире» в его завершенном виде. Остальные «государства», «духи народа» — этапы, ступени на пути к нему.

Итак, соединение субъективного, особенного с объективным, всеобщем, происходит за счет всеобщего, т.е. мышления («форма всеобщности» усваивается субъектом, поселяется в его мыслях, становится его мыслью), благодаря Bildung-культуре. Именно она, считает Гегель, создала ситуацию, когда стало возможным «сглаживание особенностей», «выравнивание» «различий между гражданами» [7, с. 216], в частности этнического и религиозного характера, нередко приводивших к конфликтам.

Концепция гражданских прав, закрепляемая в конституции, зиждется на «*всеобщепризнанном известном и волимом*» праве человека в качестве «всеобщего лица» — сама эта «известность и волимость» «опосредует... приобретение им (правом) значимости и объективной действительности». «Образованию, мышлению как сознанию единичного в форме всеобщего, свойственно понимать Я как *всеобщее лицо*, в котором все тождественны. *Значение человека в том, что он человек*, а не в том, что он еврей, католик, протестант, немец, итальянец» [7, с. 229]. К признанию этой истины (важнейшей, центральной и для гегелевской социальной философии, и для его понимания философского смысла всемирной истории) привели «тяжкий труд» «освобождения духа», т.е. работа мышления, Bildung-культура как деятельность по выработке всеобщего, введению его во внутренний мир и внедрению в мир внешний (право и т.д.). И поэтому Гегель констатирует: «*Культура (Bildung) представляет собой имманентный момент абсолютного и обладает своей бесконечной ценностью*» [7, с. 216]. Она есть «абсолютный переходный этап к...духовной... всеобщности» [7, с. 216].

Употребленное здесь слово «этап», конечно, не следует понимать как некое одномоментное действие, речь идет о процессе, ступенях развития духа, которые *все должны быть последовательно пройдены*: «Это развитие необходимо требует поступательного движения, в котором ни одна ступень не может быть пропущена, нельзя опережать время» [8, с. 469]. «Каждое государственное устройство есть только продукт, манифестация собственного духа данного народа и данной ступени развития сознания его духа» [8, с. 469]. То же, что движет духом, есть Bildung-культура как деятельность по формированию всеобщего. Она есть то абсолютное, что пронизывает все ступени мирового

духа, имманентно каждой. Однако проявляет она себя на каждой из ступеней по-особому (различие систем ценностей в каждом из миров, царств зависит от того, как понимается соотношение единичного и всеобщего и притом с точки зрения формы — религия, философия, искусство — в формообразованиях абсолютного духа, а также все формообразования в объективном духе). Речь идет о всех составных духа, но в особенности Гегель выделяет религию, поскольку она «есть интегрирующий момент глубочайших пластов умонастроения» [8, с. 298].

Интеграция — вот важнейшее понятие для уяснения гегелевского понимания религии и по ее сути, и по функциям в государстве, а значит, в истории. *По сути:* впервые именно в религии, т.е. на уровне чувств и в форме представления, утверждается сама «идея как объективная истина или истина как таковая», и эта «идея в религии есть дух во внутренней глубине души» [8, с. 306]. В переводе на обычный язык и с учетом того, что вообще для Гегеля дух есть субстанция всего существующего и развивающегося, а ее «высшую внутреннюю сущность», «принцип... чистую, лишенную примесей самость составляет мышление» [11, т. 1, с. 95] (истина же, как мы помним, есть целое и притом становящееся целое), сказанное выше означает следующее. В религиозном чувстве человек впервые обретает себя в качестве существа духовного, т.е. превышающего самого себя как существо природное, конечное, и происходит это путем соотношения себя с представлением о боге, божественном — с той «всеобщностью» [9, т. 1, с. 206], которая, будучи «средоточием» всего и вся, не только и не просто придает человеческому существованию «ощущение» причастности «беспредельному и бесконечному» в форме стремления к «абсолютной цели» и потому преодоления конечного-природного, но и тем самым формирует некоторое «средоточие» в самом человеке, «во внутренней глубине его души» интегрирует содержание его внутреннего мира через придание ценности всеобщности, выводя человека из чисто природного состояния. Операция эта вообще называется освобождением духа, и поскольку для Гегеля само понятие религии соотносится с мышлением как осознанием этого освобождения, степенями осознанности, он полагает возможным проследить развитие религии по этапам, ступеням, и соответственно степеням свободы человека, т.е. религия, для Гегеля — «историческая» «форма сознания» [9, т. 1, с. 252].

По функциям: определяя бога как «средоточие», «всеобщность», «постоянную объективность» [6, с. 88], как саму истину и полагая, что сутью религии является вхождение человека в «определенное соотношение» [9, т. 1, с. 206] с этой всеобщностью, Гегель считает, что человек с его субъективной волей тем самым уже вступает в мир культуры как мир свободы — государство, ибо в нем (в человеке) формируется установка на «соединение» субъективного и объективного, всеобщего

в мирских делах, в государстве. И «целью всей духовной деятельности является лишь то, чтобы это соединение, т.е. его (человека) свобода, стало сознательным. Главной из форм этого сознательного соединения является *религия*» [6, с. 81] (выделено Гегелем).

Сознательное соединение означает, по существу, установку уже гражданского правосознания, т.е. речь идет о развитом самосознании граждан современного правового государства, определяющей характеристикой которого является гражданское измерение обращенных к социуму сторон сознания, покрывающее этнические и конфессиональные особенности реальных граждан данного государства. Такое государство оказывается устойчивым именно благодаря соединению развитой структуры социальных институтов, государственно-правовой сферы (современная концепция «институций») и как бы само собой разумеющейся, внутренне ориентированной на признание других в качестве свободных людей установки сознания граждан этого государства. Вот такое соединение Гегель называл нравственностью и его «главной формой» — религию. Она, ее духовные основоположения характеризуют глубинные пласты сознания граждан «разумного» государства, и в этом смысле она оказывается «интегрирующим моментом государства как такового».

Но конечно, в связи с «разумным государством» речь может идти только о «религии свободы», т.е. о христианстве, еще точнее, о протестантизме. Ведь «каков характер религии народа, такова и его нравственность, таково и его государственное устройство. Последние полностью зависят от того, обладает ли народ лишь ограниченным представлением о свободе духа или истинным сознанием этой свободы» [9, т. 1, с. 259]. А это, по Гегелю, присуще как раз протестантизму (вообще он уделил много внимания критике католицизма с его «ограниченным представлением о свободе духа», «святостью», «суеверием», непризнанием сферы «мирских дел» и т.д.).

Здесь, конечно, важен вопрос о взаимоотношениях религии и государства в практическом плане, и он очень занимал Гегеля. Вкратце суть его представлений на этот счет сводится к тому, что надо различать религию и церковь. Религиозное чувство — неотъемлемое человеческое чувство, но его следует культивировать, оно должно быть предметом обучения в направлении именно «нравственного чувства», в доведении до сознания членов общины в форме представления истины о необходимости «развития в человеческом обществе понятия свободы, права, гуманности» [9, т. 1, с. 402] (того, чем занимается и философия в форме понятия). Этим целям должна служить церковь, в этом ее функция по отношению к государству, «поэтому церковь переходит к обучению... и ее обучение распространяется на объективные основоположения, на мысли о нравственном и разумном» [8, с. 302].

В скобках Гегель замечает, что «существовали и существуют церкви, которые ограничиваются культом», для них «он... главное, а обучение и более образованное сознание — лишь нечто второстепенное» [8, с. 302]. Несомненно, Гегель имел в виду католицизм и в еще большей мере православие, поскольку в этих формах христианской религии, в самом принципе религии свободы недостаточно, как он считал, осознается истинная природа всеобщности, бога как «объективной идеи», требующей не «абстрактного примирения» лишь в «чистом сердце» субъекта, но конкретного, а именно «в самом широком, в сфере мирского» [9, т. 2, с. 321].

Не «разорванность» божественного и мирского, а их «объединение» в нравственности; действительность того, что «принцип свободы проникает в мирское начало» [9, т. 2, с. 323], сам «бесконечный субъект», осознающий, что «его предназначенность для бесконечности есть его свобода в миру», что он есть «свободная личность» и «так же к действительности, к мирскому началу относится, как у себя сущая, в себе примиренная, полностью устойчивая, бесконечная субъективность» [9, т. 2, с. 323] — таковы важнейшие и «завершенные», как любил говорить Гегель, «манифестации» Бога согласно истинному понятию этой всеобщности, таково содержание понятия религии в его до конца раскрытом виде («развитом», «конкретном»), такова, наконец, и цель развития мирового духа. Прохождение этим мировым, всеобщим духом пути от первых его проблесков в форме еще «непосредственной религии» до «религии свободы», «признающей познание» и потому развивающейся до формы протестантизма, в которой «принципиально, хотя и абстрактно» [9, т. 1, с. 405] осознается цель, составляет содержание гегелевской «философской всемирной истории» в ее глубинных основаниях, определяя саму ее структуру. Так что религия, будучи интегрирующим моментом массового сознания, имела для Гегеля большое значение при осмыслении всемирной истории, в которой действовали как «всемирно-исторические личности», так и народы, а «религия есть общая форма, в которой истина предстает неабстрактному сознанию» [6, с. 412], т.е. большинству народа.

Еще один момент необходимо отметить в связи с вопросом о взаимоотношениях религии и государства — согласно понятию, религия вообще должна быть отделена от государства, церкви надлежит знать свое место. Она должна, конечно, «обучать» «нравственной свободе», но не имеет оснований претендовать на большее, чем только на *представление* истины; ее, истины, разумное обоснование дано в самом государстве с его законами, так как «принцип его формы в качестве всеобщего есть *мысль*» [8, с. 302]. «В восточных деспотиях существует это столь часто желаемое единство церкви и государства — но тем самым там нет государства, нет того самосознательного развертывания в праве, в свободной нравственности... которое только и достойно

духа» [8, с. 304]. Конечно, государство как таковое вообще есть и там, но оно «не достойно духа», не истинно, еще не раскрывалась идея государства.

Вообще о религии и государстве речь шла выше, однако в связи с поражающими характеристиками в адрес Гегеля как едва ли не клерикала («сторонник теократии», утверждавший, якобы, «тоталитарный греко-католический принцип» [113, с. 261]), думается, нелишне еще раз обратиться к контексту. «Идея как объективная истина», действительно, первоначально появляется в религии, чувстве, но затем, по мере прохождения «ступеней развития», т.е. развития образованности, мышления, все большей открытости миру, разворачиванию потенций *Vildung*-культуры, она в деле познания по форме постижения истины уступает место мысли. Иными словами, наука, и особенно философия, будучи совершенно «бескорыстной», совершенно «чистым» познанием (самой совершенной формой в осуществлении принципа духа, формой абсолютного духа, равного мыслительной деятельности), выше религии именно по форме. Философия, так можно понять Гегеля, по определению есть как бы сама «свобода мышления», и она не способна по своей природе стать фанатичной, тогда как религия в лице церкви, если она нагнетает «благочестие» и вмешивается в государственные дела, «вырождается в тираническую религию». В наличном бытии сфера религии — «внутренняя жизнь, которая в качестве таковой не подчиняется государству [8, с. 306]; но и сфера действия государства — законы, «правовые обязанности» [8, с. 307] не подвластны церкви как институту. Напротив, поскольку «церковная община имеет *собственность*, совершает культовые действия... она переходит из своей внутренней области в область мирского, тем самым в область государства и, следовательно, непосредственно подпадает под его законы» [8, с. 298].

Все изложенное относится, разумеется, к ступени «завершения духа», «совершенному государству». Но «даже самое совершенное должно пройти весь путь к цели для того, чтобы достигнуть ее» [9, т. 1, с. 264]. Этот путь и проходит мировой дух или «внутреннейшее сознания». «Поскольку дух по существу есть... деятельность самосозидания, то внутри ее возникают ступени его сознания, и он всегда осознает себя только соответственно этим ступеням» [9, т. 1, с. 264]. «Первая ступень как непосредственная дает знать о себе внутри уже прежде установившегося погружения духа в природность, где он проявляется лишь в несвободной единичности (свободен Один). Вторая же ступень есть его (духа) выход из этого состояния в сознание своей свободы. Но этот первый отрыв от природности неполон и частичен (свободны некоторые), поскольку он происходит из посредствующей природности, следовательно, относится к ней и еще обременен ею как моментом. Третья ступень есть возвышение над этой еще особенной, частной свободой до ее чи-

стой всеобщности (свободен человек как человек) — до самосознания и чувства собственного достоинства (Selbstgefuhl) как духовной сущности» [14, с. 155—156].

«Итак, — говорил Гегель своим студентам, читая курс философской всемирной истории, — первую ступень, в которой нам является дух, можно сравнить с духом детства. Тут господствует так называемое единство духа с природой, которое мы находим в *восточном мире*. Этот природный дух таков, что он еще не у себя самого, еще — у природы и потому еще не свободен (настолько), чтобы имел место процесс свободы. И в этом состоянии духа мы видим государства, искусства, начала наук; но все они — на почве природы. В этом первом патриархальном мире духовное является субстанциальным, в котором индивидуум оказывается лишь акциденцией. По отношению к воле Одного все остальные — дети, подчиненные» [14, с. 156]. Если и можно что-то сказать о свободе духа на этой ступени, то лишь как о «субстанциальной свободе», еще не соответствующей «духовной свободе» [14, с. 243], которая как принцип присуща только третьей ступени, но в своем осуществлении требует «тяжкой работы» почти всей истории.

В этом небольшом пассаже сконцентрировано самое главное из того, что Гегель хотел сказать о восточном мире. В следующем параграфе будет рассмотрен более конкретно этот вопрос. Но суть дела и, собственно, важнейшее из того, что интересовало Гегеля в истории, выражено уже здесь — и именно в этом «индивидуум является акциденцией», что означает в общем-то простую и лежащую на поверхности вещь: человек в восточном мире не является самоопределяющимся, самостоятельным в мысли и действии, он подчинен государству, общине, касте.

Выше отмечено, что саму цель мирового духа в историческом процессе Гегель определял как «свободу субъекта», признание субъекта, индивидуума «бесконечной ценностью». В отличие от ставшей как бы непреложной истиной положения, что Гегель не интересовался человеком, что он — «государственник» по духу, мыслил только на уровне миров, государств, империй, что человек как бы исчезал из его построений, имеются основания высказать иное и прямо противоположное суждение. Именно всемирная история интересовала его с точки зрения положения человека в государстве. Это прежде всего. А уже объяснения, почему дело обстояло именно так в данном государстве и можно ли по существу, не впадая в релятивизм, ответить на вопрос о человеке, его положении в данном «мире», государстве вне соотнесения с какими-то абсолютными ценностями и вне теоретически осмысленного в понятии «всемирная история» большого контекста иных «миров», что вообще следует считать определяющими факторами в историческом развитии, выводят на тему *Bildung*-культуры, ее конкретных форм, воплощенных в государстве, праве, религии и т.д. Кстати, приоритетность вопроса о

человеке в истории для Гегеля особенно наглядно выступает именно в связи с восточным миром. Ведь если считать, что главным для Гегеля было государство — его сила, мощь, стабильность, прочность и другие реалии, неотразимые для слабого духом человека с затаенным комплексом неполноценности, то что можно представить более притягательным для подобного умонастроения, нежели «китайское государство». А ведь гегелевские суждения на этот счет не оставляют сомнений в категорической неприемлемости подобного типа государства, сам дух которого покоится на последовательнейшем отрицании принципа свободной субъективности — первооснования гегелевского миро-восприятия.

В пользу тезиса, согласно которому в мировой истории Гегеля в первую очередь интересовало положение человека в государстве, говорит уже сам принцип свободы — критерий различения социокультурных эпох (миров, царств). Реализация этого принципа мировым духом невозможна без духов народов (собственно, они составляют его содержание), они конституируются на основе *принципа* духа — осознания того, что человек как существо духовное свободен в себе самом, независимо ни от чьей воли. Градация принципов духа в истории и соответственно его «материала» — государств определена зависимостью от этого «качества» человека: сознает ли он себя свободным. И только такой самосознающий человек, «моральная личность», «для себя существующий субъект», «мыслящая личность» [6, с. 99], гражданин и т.д. оказывается способным к бытию в «нравственном государстве», способным поддерживать своим «внутреннейшим», своим духом сложно устроенную систему государственно-правовых институтов, которая, в свою очередь, «обеспечивает» его свободу.

Мне кажется, сама эта существеннейшая взаимозависимость субъекта и государства, включая, естественно, и «особенное» — гражданское общество, есть, так сказать, манифестация «идеи как объективной истины» — в гегелевском понимании объективного как неразделенном в наличном бытии сплаве субъективного и объективного. Так, как это имеет место в действительности. Гегель много раз повторял, что его философия занимается «тем, что есть». Спекулятивным же считал само усмотрение, «постижение» в этом «что есть» глубинных слоев, некоторых первооснований, называя это разумом и поставив целью проследить генезис, становление. Применительно к истории он в своем проникновении за поверхность явлений обнаруживает несколько слоев; тот факт, что история вообще многомерна, для него не что само собой разумеющееся (см. его анализ историографии; зафиксированы несколько параметров анализа). Однако Гегель полагал, что собственно философское рассмотрение истории имеет свой ракурс и свой предмет — это и есть человек в истории, конкретно положение человека в государстве. Человек, который,

согласно Гегелю, — воплощение божественного как средоточие духовной деятельности и осуществление самого принципа божественного — свободы духа; только человек создает «мир свободы» — государство как форму преодоления природного, манифестацию разумности. Соответственно и государство развивается.

Он же, человек, создает и религию — «дом Бога» на Земле в чувстве, сердце человека. Полемизируя с теми, кто видел в религии лишь суеверие или обман, Гегель предлагает им отвлечься от «внешнего проявления религиозных представлений» и «познать в них смысл, истинное и связь с истинным, короче говоря разумное», — «ведь религии эти созданы *людьми*, следовательно, в них должен присутствовать разум» [9, т. 1, с. 265]. Есть и такой довод: «Религии так, как они следовали друг за другом, возникли не *случайно*. Дух управляет их внутренней жизнью, и видеть в этом чередовании, как это делают историки, простую случайность — пошло» [9, т. 1, с. 266].

Вот этим замечанием об историках я приступаю к вопросу, которым завершу раздел о понятии «философская всемирная история», — к вопросу о гегелевском подходе к историческому материалу. Обычный упрек в этом плане, что он создал схему, к которой конкретный исторический материал отношения не имеет. Особенно это характерно для востоковедов. Упрек этот можно отвести по двум основаниям. Первый ряд аргументации представил сам Гегель, сравнивая два подхода в «понимании» «абстрактного изменения вообще, которое совершается в истории» [6, с. 51] и которое известно людям «давно». Но прежде он считает нужным различить понятия *изменение* и *развитие*; первое он относит к «многообразию изменений, совершающихся в природе», по существу они — «лишь круговращение, которое вечно повторяется» [6, с. 51]; второе, развитие, происходит в человеческом мире: «лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, появляется новое». И «это явление, совершающееся в духовной сфере, позволяет вообще обнаружить в человеке иное определение, чем в чисто природных вещах, в которых всегда проявляется один и тот же постоянный характер, остающийся неизменным, а именно действительную способность к изменению и притом лучшему — *стремление к усовершенствованию*» [6, с. 52].

Далее Гегель отмечает, что стремление к усовершенствованию, свойственное вообще духу человека и названное «принципом развития» (его «формальным определением» является «дух», потому в других контекстах это «принцип духа»), в конкретной истории не всегда встречало понимание и одобрение: «Такие религии, как католическая, а также государства, считающие своим истинным правом оставаться неподвижными... не одобряли этого принципа, признающего самое изменение законным» [6, с. 51].

Что же касается «понимания» стремления к усовершенствованию,

ванию, выражающегося в «развитии» государства, религии, то в зависимости от признания или, напротив, непризнания такого формального определения, как дух, Гегель различает два подхода. «Чисто формальное понимание развития» [6, с. 52], суть которого в простой регистрации изменения («лишь изменению как таковому придается значение») и объяснении его случайностью, стечением обстоятельств и т.д. («допускается возможность объяснять случайностями, неловкостями, а главным образом легкомыслием и злыми страстями изменения, перевороты и разрушения в состояниях, имеющих право на существование» [6, с. 52]), — таков первый подход. У него, полагает Гегель, «нет масштаба для перемен и равным образом нет масштаба для наличного бытия, для оценки того, насколько, в какой мере оно есть право, субстанциональное» [14, с. 150]. Отсутствует само понимание исторического как «манифестаций», выражения этапов «тяжелой недобровольной работы», совершаемой в духе человека и «направленной против самого себя», что выражалось в кажущейся бессмысленной динамике исторического процесса. При таком подходе, не желающем брать в расчет «внутреннейшее человека» в связи с историческими событиями, невозможно понять и «прекращение развития» [14, с. 150—152], что также можно наблюдать в истории.

Эти свои соображения он подкрепляет следующим примером-рассуждением. «Всемирная история знает несколько больших периодов, которые известны тем, что развития, по-видимому, не происходило, напротив, все огромные культурные приобретения уничтожались; после этого, к несчастью, надо было начинать опять сызнова, чтобы... ценою громадной затраты сил и времени, преступлений и страданий вновь достигнуть такого уровня культуры, который уже давно был достигнут» [14, с. 152]. Так характеризуется прерывистое течение, динамика европейской истории с ее нестабильностью, которую Гегель объясняет благотворными в конечном счете исканиями духа (устойчивое, но конструктивное, не застойное состояние духа, нашедшего «духовное начало» «в себе самом», не в «гробе Господнем», а также относительная, но плодотворная стабильность наступили только после эпохи крестовых походов вместе с началом осознания «принципа субъективной бесконечной свободы»).

Но «точно так же есть непрерывно продолжающиеся периоды развития, достижения которых незыблемы, как богатые, всесторонне обустроенные здания и системы культуры (Bildung), созданные из собственных своеобразных элементов» [14, с. 152] — так характеризует Гегель историю «устойчивых» «неподвижных» при «внешней беспокойности» государств типа Китая и Индии.

При попытке осмыслить эту ситуацию «чисто формальное понимание развития вообще не может ни отдавать предпочтения одному роду развития перед другим, ни объяснить цель²¹ этого

прекращения прежнего развития, отмечавшегося в его более ранние периоды» [14, с. 150]. И оно вынуждено, «должно рассматривать такие явления прошлого, в особенности же явления регресса, как внешние случайности, а о преимуществах можно судить, только исходя из неопределенных точек зрения, которые выступают относительными, а не абсолютными целями и именно потому, что лишь развитию как таковому придается значение» [14, с. 152].

Для Гегеля само собой разумеется, что философское «мыслящее» рассмотрение истории, «точка зрения» предполагает абсолютную цель — ведь уже по определению философия, имея дело с истиной, идеей, разумом, должна оперировать понятием цели. И говоря о «преимуществах», он имел в виду, конечно, нечто, связанное с абсолютной целью, которую вообще преследует философия, обращаясь к историческому материалу, т.е. опять-таки в связи с человеком, его духом, — какие «преимущества» представляет каждый данный «род развития» человеку как существу свободному, а это, как мы долго и пространно выясняли, для Гегеля значит существу мыслящему и, что очень важно в связи с Гегелем подчеркнуть, существу «политическому».

Ясно, что философский, предполагающий «абсолютную цель» в историческом развитии взгляд на историю конструирует содержание того второго подхода, который утверждал сам Гегель. История, конечно, по определению и этимологии (свершение, какие-то результаты) есть развитие, однако «не чисто формальное развитие вообще, но *осуществление цели*, имеющей определенное содержание» [14, с. 152]. «Эту цель мы определили с самого начала: ею является дух, и именно, согласно своей сущности, понятию свободы. Он, этот дух, — основной предмет и, следовательно, руководящий принцип развития, то (начало), благодаря которому развитие получает свой *смысл и значение*... и наоборот, происходившее вытекало лишь из этого предмета, и лишь в соотнесении с ним имеет смысл, и лишь в нем имеет свое содержание» [14, с. 152].

Развитие вообще в немецком языке выражается словом *Entwicklung*, этимология которого — выявление вовне некоего содержания с изменением формы на ступенях этого выявления (отсюда частые гегелевские параллели с органическим ростом из семени). Желая подчеркнуть отличие своего подхода от иного, также не отрицающего развития, но удовлетворяющегося только «количественным» его измерением, Гегель везде различает термины «развитие» и «поступательное движение», для чего употребляет слово *Forschreiten*. Он отдает должное стремлению представить историю как некое движение, проявляющееся в росте образования: «Представление о воспитании человеческого рода (Лессинг) — плод острого ума». Однако «поступательное движение (*Forschreiten*) в подобного рода представлениях во-

обще является формой *количественного*. Все больше знаний, все тоньше образование — сплошь подобного рода сравнительное (описание); об этом можно долго распространяться, при этом не указывая в каком-либо определении, что речь идет о чем-то *качественно* отличном» [14, с. 150]. «Не выражена цель, которая должна быть достигнута; это остается совершенно неопределенным» — просто образование. «Но количественное, если мы хотим говорить определенно о поступательном движении... лишено мысли... Дух в своей деятельности есть вообще то, что в процессах его производства, в его преобразованиях должно познаваться как *качественные перемены*» [14, с. 150].

И вот для обозначения процесса этих качественных перемен, само качество которых определяется в зависимости от цели движения, Гегель употребляет слово прогресс (Fortschritt), и потому всемирная история для него есть «прогресс в сознании свободы» [6, с. 19], «прогресс в духовной сфере» [6, с. 19], имеющий внешнее выражение в преобразовании форм социализации, т.е. на уровне государства как такового. Ясно, что схема этого прогресса есть организация наличного материала всемирной истории, взятого в его государственно-правовом измерении, вокруг глубинных преобразований в духе, прежде всего в религии (отсюда, кстати, такое обычно шокирующее определение: «государство есть шествие Бога на Земле», «государство есть божественная идея, как она существует на Земле» [6, с. 38]). И организация эта не может не быть своеобразной, ведь категория цели в специально-научных исследованиях, в частности в истории, имеет совершенно иную сферу приложения.

В связи с этим своеобразием возникает второй ряд аргументации, долженствующий прояснить сомнения специалистов относительно правомерности гегелевской схемы. Конечно, он имеет непосредственное отношение к первому. Но здесь речь должна идти о самой схеме, модели, созданной Гегелем и не удовлетворяющей, надо сказать, многих, не только востоковедов.

Если не углубляться в суть гегелевских обоснований структуры модели и удовлетворяться исключительно оболочкой, то внешний рисунок ее очень прост: последовательное становление четырех структур сознания, находящих выражение в соответствующих им четырех же социополитических структурах (государства, миры). Прост настолько, что первая мысль, приходящая на ум, — о линейности процесса развития человечества, дополненная соображениями принципиальной недопустимости оценочных суждений в научном труде, — оказывается чаще всего последней. Линейность, как представляется оппонентам Гегеля, несовместима с явленной в конкретике многомерностью исторического бытия. Неравномерность социокультурного развития различных народов, впервые, кстати, и рассмотренная Гегелем в собственно научном плане, а не в виде описания (имеется

в виду именно *неравномерность*, что предполагает некоторую меру — абсолюта), можно сказать, и приравнивается к самой многомерности. Так получается, поскольку внятно вопрос не артикулируется: считается как бы неприличным говорить о различиях в структурах сознания, в понимании сущности человека, а многомерность — очень ученое и очень удобное слово для нежелающих прояснить дело до конца, до самых глубинных первооснований этой совершенно очевидной неравномерности.

Но что все-таки значит эта многомерность? Быть может, и она была осмыслена Гегелем и введена в его построения, на общепhilософском уровне составляя содержание понятия «объективный дух», а на уровне философии истории входя в объем понятия «дух народа» (во втором из рассмотренных аспектов)? Ведь если конкретизировать понятие многомерности применительно к социокультурной реальности, которая и есть «телос» истории, то оно означает наличие в том образовании, которое называют страной, Гегель же — только государством (большая определенность формы), нескольких пластов реальности, а именно право, религия, наука, искусство, «технические умения» и т.д., но главное, как считал Гегель, *нравственность*, та совершенно необходимая для бытия государства реальность, которая создает психологические основания для социального согласия и которая, по его убеждению, более всего зависит от формы религиозности и системы законов.

Если с этим согласиться, то сама по себе многомерность никак не объясняет несомненную динамику исторического бытия человечества. И те, кто придерживается хода мысли, уравнивающего в своих содержаниях неравномерность социокультурного развития составляющих человечество народов и эту непроявленную для себя многомерность «телоса» истории, недалеко ушли от Руссо, утверждавшего следующее: «Окиньте взором все нации мира, посмотрите все истории, среди всех этих нечеловеческих и странных культов, среди этого чудного разнообразия нравов и характеров вы найдете всюду одни и те же идеи справедливости и честности, везде одни и те же начала нравственности, везде одни и те же понятия о добре и зле» [63, с. 334].

Очевидный и принципиальный аисторизм Руссо, для него лично бывший аргументом в пользу единства мира в полемике с религиозно-теологической страстью разделять народы, на мой взгляд, в менее отчетливом виде дает о себе знать и при таком ходе мысли: неравномерность социокультурного развития различных народов имела, имеет и будет иметь место, что следует считать благом, поскольку многообразие форм исторического бытия есть само содержание понятия «история» и вовсе не отменяет единства мира.

Казалось бы, так логично и в общем-то соответствует реальному положению дел. И даже как будто в чем-то близко гегелевской модели, однако лишь чисто внешне. Нельзя ставить

знак равенства между неопределенным и скорее статичным воззрением сторонника формального многообразия и гегелевским пониманием истории как процесса, направленного в сторону достижения очень четко определенной цели и при столь же четко выраженном аспекте *личного усилия* каждого человека в уяснении своей истинной сущности. «Человек становится тем, чем он должен быть, только благодаря культуре» [14, с. 58], «быть тем, чем он должен быть, то есть быть разумным, быть свободным» — его «назначение, долг»: «дух, следовательно, результат его собственных усилий» [14, с. 58]. Конечно же, эти личные усилия, их направленность зависят от «принципа духа народа», идею которого задает конкретная форма религиозности. Но последняя, по мнению Гегеля, не является неизменной.

Сторонники формального многообразия социокультурных структур, которое рассматривается в качестве, так сказать, лика человечества, просто констатируют данность. Их отличие от сторонников концепции локальных цивилизаций заключается, собственно, исключительно в признании принципиального единства человечества — на основе, конечно, понятия «человек»; однако совершенно непроясненного — просто общегуманистическое, как примерно у Руссо, суждение «все люди вообще равны». Они равны, но различны: так уж случилось и так будет всегда; хотя прямо и не формулируется, смысл некоторого общего заключения был бы таким. Почему же они различны и в чем суть различия, его последствия в социокультурной сфере? — прояснить этот вопрос считается опять-таки неприличным. В итоге нечто схожее с тем, что увидел Гегель в работах Лессинга: имеет значение лишь внешнее, «количественное», но теперь к образованию добавляются атрибуты европейского государства (гражданство, парламенты и т.д.).

Любопытно отметить, как, оказывается, мало изменились подходы к осмыслению истории по сравнению с гегелевскими временами. Удивительным образом не только общепросветительские, но и романтические установки в понимании истории дают о себе знать, причем не только в герменевтике, но, скажем, и у К.Ясперса. Примечательно, например, какое-то пересечение смыслов в утверждениях Фр.Шлегеля (ср. [97 и 112]) относительно некоей «божественной истины», явленной всему человечеству на заре истории и послужившей исходным пунктом развития всех религий, но затем оказавшейся затемненной, загрязненной этими же религиями вследствие искажений, заблуждений, суеверий, — история же человечества приравнивается к поискам этой первоначальной истины, и в суждениях К.Ясперса относительно общечеловеческой истины, открывшейся в осевое время (800—200 гг. до н.э.) и составившей всечеловечески значимый завет. Истина эта периодически утрачивается и вновь обретается с помощью соответствующих каждому данному времени «шифров трансцендентности». Правда, у К.Ясперса силен

как раз персоналистский аспект: суть этой общечеловеческой истины в созидании личной ответственности в деле «ориентации в мире» [97, с. 21], попыткой в этом направлении он считает учение Будды [98]. Быть может, не прав Э.Шулин, сближая взгляды Шпенглера и Ясперса, и, быть может, воззрения К.Ясперса на историю ближе одновременно и романтикам, и Гегелю — какой-то любопытный и в общем очень симпатичный синтез? Он так хотел подчеркнуть сущностное единство человечества (особенно в книге «Великие философы»)?!

Работу своего современника Ф.Шлегеля «Философия истории» Гегель воспринял очень скептически, полагая неверной саму исходную установку ее автора — «субъективное мнение» об исторической достоверности «фактов», составляющих «представление о первоначальном райском состоянии человека», «мысли, которая уже и прежде развивалась теологами на свой лад». Факты эти находят в «неясных намеках» мифологий различных народов на «неопределенно обширные познания» о природе (астрономия) и Боге и затем «выдают» [14, с. 161—162] за «следы первоначального откровения», «поэтому при исследовании древней истории народов интересуются главным образом тем, чтобы достигнуть такого пункта, где еще можно найти в большей чистоте такие отрывки познания, источником которого было первоначальное откровение» [14, с. 162].

Подобный подход, по мнению Гегеля, иницируется определенным пониманием «критериев истинной религии», которая, как это следует из утверждений Ламеннэ, «должна быть всеобщей, т.е. католической и древнейшей». Ученые же, осознанно или нет (иногда «в подражание»), но ориентируются в своем понимании истории на поиск доказательств всеобъемлющей и благодатной для человечества истины, ниспосланной им в незапамятные времена в откровении Бога и нашедшей отражение в расцвете наук и «золотом веке» всех религий, которые затем, однако, «выродились и ухудшились», «как это представляют с точки зрения... так называемой системы эманаций». Отыскиваются «прародина» и «прарелигия», вообще нечто, уже однажды данное человечеству в совершенном виде: не сами народы через трансформации своего духа созидают свой становящийся «мир свободы», свою культуру, они воссоздают уже бывшее. Подобного рода суждения, дополняемые «поверхностными натурфилософскими представлениями и приемами», по мнению Гегеля, есть «примитивный католицизм» по духу. Все они «исторически необоснованны и никогда не могут быть исторически обоснованы» из-за своего «произвольного происхождения» [14, с. 162].

Вообще же, полагает Гегель, «очень распространен вымысел, будто существовал первый и древнейший народ, которому сам Бог дал совершенное понимание и мудрость, полное знание всех законов природы и духовной истины». Но подобное следует «уступить остроумным историкам-специалистам» [6, с. 11]. Фи-

лософские же рассуждения о «естественном состоянии, в котором будто бы существовали и существуют свобода и право в чистом виде», Гегель считает «лишь предположением исторического существования, составленным при слабом свете рефлексии, прибегающей к *гипотезе*» [6, с. 55] — они по крайней мере не утверждают нечто как «факты». (Гегель, вероятно, имел в виду Фихте, который писал: «Мы не имеем права идти дальше того вывода, что где-то должно было существовать состояние абсолютной разумности. Этот вывод вынуждает нас предположить существование первоначального нормального народа, который сам по себе, без всякой науки и искусства, находился в состоянии совершенной разумной культуры» [71, с. 120].)

Эти и иные представления и предположения должны быть оставлены; «достоинству философского рассмотрения соответствует только такая точка зрения, согласно которой история начинается лишь с того времени, когда в мире начинает осуществляться *разумность*, а не с того времени, когда она еще только возможность в себе» [6, с. 57].

Согласно Гегелю, это время есть период создания «государственных форм», когда «духовное единство расширяется *за пределы*» семейного и племенного круга, «ведь только сознание является открытым». И оно «благодаря работе дальнейшего и относящегося к весьма отдаленному времени формирования... воли, ставшей самосознательной», достигает стадии «проявившегося сознания». Лишь последнее способно «знать и иметь в виду такие общие субстанциальные предметы, как право и закон, и создавать соответствующую им действительность — государство» [6, с. 57]. Так что нравственность вообще как «соединение» субъективной воли с такой всеобщностью, как государство, есть в принципе проявление сущности человека — разума. Гегель еще и еще раз подчеркивает, что разумное и «политическое» в человеке как бы подразумевают друг друга: без «общества», без выхода за пределы семьи, племени нет истории.

Правда, возникает вопрос, почему происходит этот выход? Специально в связи с началом истории данный вопрос не рассматривается. Но по характеристикам различных государств и народов, не создавших государства (к таковым Гегель относит, в частности, кочевников-монголов, поскольку, на его взгляд, они не только не создали устойчивой культуры, но, напротив, приносили «разорение и опустошение» «культурным странам»), можно заключить, что важнейшими факторами, определяющими «историчность» народа, Гегель считал следующие: «своеобразие» хозяйственной «деятельности» (становлению государства способствуют только земледелие, «промышленный труд», есть и термин «индустрия» [14, с. 121], торговля и мореходство), а также степень необходимой «открытости» сознания (она выше при большем количестве «контактов»). Лишь в соединении этих факторов и притом в зависимости от климато-географических

условий складывается именно государство, только в нем дух способен окрепнуть настолько, чтобы можно было вести речь о свободе, ступенях, степенях свободы.

Этот мотив у Гегеля обычно силен, он считает, что философия истории должна постигать «поступательное движение исторических явлений в их главных моментах» [1, т. IX, с. 34] и «философия вообще не занимается тем, что не есть, и не уделяет внимания тому, что не обладает достаточной силой даже для того, чтобы заставить себя существовать» [9, т. 1, с. 267]. Конечно, речь идет о духе: «чисто философское рассмотрение» концентрирует внимание лишь на ступенях духа, поворотах, ключевых его моментах. То, что не соответствует принципу духа на данной ступени, не должно приниматься во внимание.

В новое время, например, «католическая церковь» сделала все, чтобы «отстать от мирового духа», и «более высокий, мировой дух уже исключил из нее духовный элемент» [6, с. 385—386] («она вся отдалась чувственному — богатство монастырей, притязания на государственность, торговля индульгенциями, при этом лицемерно требуя от прихожан обратного»). Религиозно-католическая совесть «обнаруживает в итоге не подлинную веру и убеждение», а только «набожность»; из привязанности к чувственному — рабское подчинение авторитету, потому что «дух, находящийся в нем (в католике), вне себя несвободен» — «вера в чудеса», «властолюбие», «полная испорченность, проявляющаяся в грубости и пошлости, лицемерии и обмане», «чувственная свобода проявляется в диких грубых формах». Так было не всегда: ранее католическая религия еще воплощала принцип духа этой общей ступени, и церковь в средние века выполняла свою роль — дисциплинировала «дикость грубой чувственности», «суровость себялюбивой души, настаивающей на своей единичности — этой узловатой дубовой сердцевине германской души» (напомним, что под германскими понимаются вообще народы Европы, «вышедшие из германских лесов»). Притом «церковь вела борьбу против дикости грубой чувственности, прибегая к столь же диким террористическим средствам: она преодолевала ее силой страха ада и постоянно подчиняла ее, чтобы довести дикий дух до преступления и, укрощая его, заставить успокоиться» [6, с. 386].

Как видим, в пассаже о католической церкви Гегель отнюдь не выбирает каких-то нейтрально-констатирующих слов, семантика оценочна и строга, выражения очень сильные, и все же некоторая предельность оценок и суждений налицо. Она присутствует и при «философском рассмотрении» всех ступеней духа, включая, естественно, и восточный мир (плюс Гегель обычно выбирает столь колоритные детали²², что они предельно рельефно подчеркивают существо выдвигаемого положения). Эту особенность гегелевского стиля — доведение оценок до полной определенности по абсолютным меркам конечной цели, что,

впрочем, соответствует глубине анализа, всегда доходящего до требуемых первооснований и, нельзя отрицать, весьма способствует уяснению содержания, — надо постоянно иметь в виду (и не сразу впадать в негодование).

По этому поводу, кстати, Э.Шулин писал: «Сегодняшний историк не отваживается больше на столь абсолютное, предельное проникновение в суть материала и на принципиальные оценки... Он боится окончательного суждения из своей головы (самостоятельного суждения). Внутренне он может быть согласен на окончательное суждение, но никогда не выражает его категорически, ясно, определенно. Гегель выходит за пределы круга познания, в котором заключен историк; историк в конце концов оставляет историческую индивидуальность (гегелевские миры, государства) в более или менее неопределенном виде» [114, с. 137], будучи вынужден апеллировать к сущностям других наук — социологии прежде всего.

Действительно, Гегель — философ. И он считал, что ученый, «даже обыкновенный заурядный историк, который, может быть, думает и утверждает, что он пассивно воспринимает и доверяет лишь данному, и тот не является пассивным в своем мышлении, а привносит свои категории и рассматривает при их посредстве данное» [11, т. 3, с. 367].

Любой ученый, если он хочет познать суть дела — всеобщее, а не случайное и частное, может и должен «привносить от себя определенную цель и воззрение, сообразно которым он выделял бы, устанавливал и обсуждал» [11, т. 3, с. 278] данные своего предмета познания. Это общеметодологическое требование научного знания как такового.

То же, что касается специфически философского, заключается в совершенно особой задаче, которую ставит философия и которая не свойственна иным наукам. А именно философия обязана «познать духовную связь, сдерживающую собой все частности» [11, т. 3, с. 278], выражать в *понятии*, своем главном, так сказать, инструменте формы познания, несомненно свойственную всему сущему целостность, взаимосвязанность, выделяя при этом само ее основание — дух, сознание. Философия обязана осуществлять своими средствами всеобъемлющий синтез, выражая тем самым реальность, скрытую от научного взора других исследователей, представителей других наук. Она должна сохранять и выражать многосложную и все же централизованную связанность того целого, что называют миром, не давать ему распадаться в познании, «сдерживать частности», которыми заняты другие науки, — она должна быть *интегратором знания*, познавая «всеобщность, которая включает в себя особенное».

Именно эта особая задача философии выделяет ее среди других наук, которые, в свою очередь, считал Гегель, отнюдь не должны быть чужды стремлению к целостности восприятия своего предмета познания (познать «всеобщее» в своей сфере зна-

ния). Прежде всего это относится, конечно, к гуманитарным наукам, тем, что непосредственно обращены к миру человека. И по словам Гегеля, «талантливым историком» можно назвать того, кто «имеет перед собой в живом созерцании *целое* подлежащих его описанию состояний и событий; напротив, тот, кто не имеет таланта в изображении истории, задерживается на частностях и за ними упускает из виду субстанциальное» [11, т. 3, с. 277].

Сам Гегель был таким «талантливым историком». Но талант его по отношению к историческому материалу был до неповторимости своеобразен, можно сказать, уникален: в одном лице он соединяет спекулятивного философа, социального психолога, очень трезвого политолога и глубочайшего культуролога — и все это в соединении со всеобъемлющим и «детальным» знанием самой эмпирии истории (в его времена эрудиция всеохватного по регионам и векам уровня была еще возможна). Но своеобразие заключается не просто в этой концентрации «сущностей», ставших впоследствии различными науками, оно в своеобразии особого исторического пространства, очевидно созданного спекулятивным умом философа, но столь же очевидно в «главных моментах» адекватного событийно-эмпирической истории. Возможно это только при определенном понимании смысла и цели истории, напрямую имеющих отношение, через проблематику духа и его формы — культуры, к социально-политическому бытию человечества.

«В ходе развития духа (а дух и есть то, что не только витает над историей, как над водами, но действует в ней и составляет ее двигатель) *свобода*, т.е. развитие, определенное самим понятием духа, является определяющим началом; и только понятие о духе является для него (духа) конечной целью, т.е. истиной, так как дух есть сознание, или, другими словами... в истории существует *разум*» [11, т. 3, с. 370] — так определяет Гегель существо своего интереса к истории. И надо сказать, без длительного предварительного выяснения, что есть свобода, как сопрягается с разумом, какова форма выражения развития-свободы в истории (государство), какой шлейф смыслов тянется за понятием «государство», что такое «конечная цель» и т.д. — гегелевское определение предмета философии истории рискует остаться чем-то маловразумительным.

То же относится к выражению механизма «духовной связи», должествующей сдерживать «частности» и тем самым являть целое. Как все-таки, за счет чего связываются четверка миров, выделенных в качестве манифестаций главных моментов поступательного движения? Ведь у всех у них свой принцип духа, а он определяет каждый из миров как нечто *органичное*. Ясно, что вообще связует их дух как таковой. Что же представляет собой механизм этой связи? Для этого у Гегеля есть специальное выражение «диалектика перехода» [6, с. 54], т.е. механизм сле-

дует искать в общефилософском понимании движения как особого развития, получившего на языке логики название диалектики.

Применительно к философии истории суть этой диалектики состоит в том, что принцип духа каждого из миров подчинен внутренней логике жизни мирового духа, т.е. поскольку принципы духа всех миров составляют содержание одного мирового духа (ведь он «проявляет свою *единую* природу в мировом наличном бытии» [6, с. 11]), то каждый из них представляет собой тип, ступень в познании мировым духом самого себя (взросление человечества), но таким образом, что каждая последующая ступень, будучи преодолением противоречий предыдущей, сама порождает новые и, разрешая их, переходит в следующую. Это не относится к стадии завершения духа: она содержит в себе в снятом виде все предыдущие ступени со всеми их противоречиями, однако дух на этой ступени в состоянии найти их баланс во всеобщности закона. Здесь «противоположность всеобщего и особенного, т.е. мысли и наличного бытия, выражена с наибольшей резкостью и тем не менее сведена к *единству*» [11, т. 3, с. 65]. Механизм духовной связи «работает» и внутри каждого из миров, там существует своя систематизация. Все это происходит на уровне сознания, того, что называют ментальностью и что, согласно Гегелю, выражается в особенностях «объективного духа» в каждом данном государстве.

Вообще проблематика связи миров — наиболее спорная вещь: возможны разные интерпретации. Ведь это, по сути, сложнейшая проблема неравномерности социокультурного развития — навечно она или преодолима, возможно ли органичное бытие одного из миров с уже естественно имеющимся принципом духа, если принцип духа меняется, — здесь пункт несогласия сторонников концепции локальных цивилизаций и тех, кто полагает допустимым говорить о единстве мира. Гегель, вероятно, за единство человечества, но одновременно он представил такую картину всемирной истории, что можно трактовать ее по-разному.

Есть основания считать, что Гегель был тем первым истинным социальным философом, который связал, поставил во взаимозависимость социальную «оснастку» и культурно-историческое своеобразие — эта связанность, собственно, и определяет «дух народа». И вечная коллизия национального, своеобразного (все эти миры) и общечеловеческого *снимается только в движении истории* — народы все-таки идут по пути преобразования социально-политической структуры в сторону «ступени завершения духа» (пусть в очень своеобразных формах, и все же существуют общепризнанные принципы политической культуры). А ведь это и есть движение истории. И оно через социальную оснастку воздействует на сам принцип духа — то, на чем держится органичность данного мира.

В то же время нельзя не отметить, что принцип духа у Гегеля связан с религией: применительно к истории она оказывается у него определяющей формой массового сознания (истина одна, но в форме представления, т.е. религии, а не понятия, она доступна самым широким слоям). И Гегель несомненно считал, что религия как формы сознания развивается, даже религия откровения, религия свободы (собственно, три четверти сказанного и написанного Гегелем посвящено, если так можно выразиться, *культуре свободы*, уже в принципе осознаваемой, или преобразованиям в мире христианства).

Конечно, в связи со свободой христианство — особая религия, полное раскрытие сущности духа как свободы, мышления в некоем движении «внутреннейшего» в человеке. Но это религия всех людей, путь к ней всегда открыт, необходимо лишь личное усилие. Почему оно имеет место — в этом есть нечто таинственное, как таинствен сам механизм мышления. Гегель считал, что христианство есть совершенная религия именно из-за этого таинства свободы-мышления, и она соответствует ступени завершения как раскрытия духа, к которой стремятся в новейшее время народы, если иметь в виду государственно-правовую сферу. По Гегелю, для органичного развития необходимы преобразования в религиозной сфере, в догматике. Между тем, как известно, решительной трансформации догматик различных религий не наблюдается, видимо, это невозможно, если в первооснованиях нет интенции свободы как самосознания. В общем, для меня вопрос о соотношении гегелевского понимания религии как первооснования духа народа и факта движения истории остался открытым.

Быть может, в связи с этим вопросом речь надо вести о том, что действительно универсально — о принципах общего образования на рациональных основаниях. Ведь «открытость сознания», о которой говорил Гегель как необходимым условием «разумности», не только решающий фактор создания государства как такового, но и иное выражение «культурной рефлексии», сущности *Bildung*-культуры, которую он представлял в качестве «абсолютного переходного этапа» на пути к духовной всеобщности.

Культурная рефлексия и есть то, что объединяет все этапы движения мирового духа, человечества.

И все же высшей ступени открытость сознания достигает, по Гегелю, опять-таки в связи с христианством, хотя, правда, только в новейшее время, переходя на уровне формы религиозности уже в секуляризованное состояние. (Напомним, что секуляризация не значит безрелигиозность, но лишь бесцерковность: евангельский принцип свободы, пусть специально это и не оговаривается, даже, быть может, и не осознается, лежит в самих первооснованиях социокультурного бытия современного общества, самой нравственности.)

В общем здесь — огромное поле для раздумий. И Гегель как раз задал их масштаб, который, однако, не всегда по силам — хотя бы потому, что в отличие от его эпохи весьма трудно совладать с «фактами». Мир стал несравненно сложнее, многообразней, не в последнюю очередь из-за «переходного» состояния многих государств, целых ареалов. Впору составлять особую типологию этой переходности (что, впрочем, и делается — у нас это разработки концепций «догоняющего развития»), и речь при этом идет не только об экономическом, но именно о социокультурном плане; правда, не решаются говорить о принципах духа в гегелевском смысле — формах религиозности, особенностях догматики, задачах церкви, ее обязанностях перед обществом.

Последний и важный вопрос, который здесь рассматривается, о «фактах» — что понимает под ними Гегель в своем «философском познании» истории, как они соотносятся с принципом духа.

Один из существеннейших моментов, который надлежит отметить в этой связи, состоит в следующем: принято считать, что Гегель якобы совершил нечто насильственное по отношению к истории, применив некоторую надуманную логическую конструкцию к живому, так сказать, телу истории, поскольку, увы, не знал «объективных законов истории». Если говорить о каких-то законах, то Гегель, собственно, утверждал лишь один закон: все, что совершается в истории, что составляет ее «субстанциональное», побуждающее к развитию, к движению как раскрытию «конечной цели» — человеческой свободы, определяется сознанием, усилиями людей на ментальном уровне. В истории — творении людей нет ничего объективного в позитивистском смысле, а гегелевское «объективное» применительно к истории есть «объективный дух», т.е. объективация мышления в формах культуры (политической, хозяйственной, научной, художественной и, конечно, религиозной) — структура сознания определяет характер объективного духа, форму соотнесенности человека, всегда живущего в обществе, с миром и с самим собой. Движение, развитие, то, что составляет суть исторического, Гегель рассматривает через трансформации сознания — как постепенное продвижение разумного начала сознания от его первоначальной слитности с чисто природно-инстинктивным через мучительную для субъекта процедуру осознания себя в качестве свободной субъективности (со множеством переходных форм) до становления уже развитого самосознания, способного к осознанному принятию идеи всеобщности и в этом смысле разумности закона. Все это выражается на внутреннем уровне — в развитии религии, вовне — в смене типа государства.

Собственно, Гегель, как уже отмечалось, не был оригинален в подобном понимании истории — это общекультурная европейская традиция (в предисловии к лекциям по философии истории Гегель еще раз после «Философии права» подчеркнул роль Мон-

теские в этом плане²³ и значение Канта²⁴). Значимость сделанного Гегелем состоит в раскрытии, детальном и последовательном, самого механизма и как бы генетики, становления в истории структур сознания в направлении к этому осознанному восприятию социальной реальности — через выделение больших культурно-исторических эпох, «манифестирующих» не просто изменения, но существенные трансформации именно в сознании, которые получают выражение во всем том, что названо «объективным духом» и что имеет свой особый облик в каждую из эпох (миров). И самое важное: Гегель считал, что для философии истории первенствующее значение имеют в том сцепленно-связанном, что являет нам бытие каждого государства, «система законности» (государственно-правовая сфера) и формы религиозности (как определяющая характеристика массового «умонастроения»). Эти две сферы социальной реальности избраны потому, что отчетливее всего показывают уровень «самосознания» каждого данного общества — «действующей силы в судьбах народов» [14, с. 121]. Примыкают к ним «историография» (само ее наличие как творение конкретных людей говорит за себя) и наука как теоретическое знание (но не эмпирическое знание как таковое).

Однако ни мифология, ни эпос, ни искусство не должны использоваться как «факт» для философской всемирной истории. Между тем, замечает Гегель, «тривиальным положением» по этому поводу считается прямо противоположное, и «обычно используют множество выражений такого рода и заполняют ими страницы и книги, хотя они и не имеют действительного содержания». Ведь «есть народы, у которых некоторые искусства достигли высокого совершенства, например у китайцев и индийцев. Но одни создали порох, однако не знали, как им пользоваться; у других процветала поэзия, однако искусство не продвигалось по пути осознания прав свободы. И если бы на основании *лишь* таких особых произведений захотели поверхностно посчитать, что их культура (Bildung) *во всех ее сферах* должна была бы быть столь же совершенной, то обнаружилось бы, сколь ошибочен всякий подобного рода тезис» [14, с. 134—135].

Гегель специально подчеркнул, что философ, обращаясь к истории, должен сконцентрировать свое внимание прежде всего на выявлении «принципа духа народов». Он также должен иметь «не только навык в отвлеченном мышлении, но и более точное знание идеи», т.е. не просто знать, что в истории есть «существенное начало» — «сознание свободы», но и признавать «мысль о развивающемся формировании свободы» [6, с. 61]. В методическом отношении философу рекомендуется: все, что составляет конкретную жизнь народа, «эти специальные особенности», следует рассматривать, исходя из всеобщего принципа духа народа, т.е. не рассуждать отвлеченно и подряд обо всем — о религии, политическом строе, искусстве танца, нрав-

ственных устоях, секретах кухни и т.д., — а прежде всего найти «в истории фактические детали» [6, с. 61], то главное, что определяет именно такое их содержание.

Своими понятиями «принцип духа» и «всемирная история» Гегель как бы говорит: философ должен различать этнографию и историю, быт и бытие, не заниматься лишь воспроизведением национального «орнамента» (это задача других наук), а поднимать существенные вопросы о причинах культурно-исторического своеобразия, статичности «духа народа» или, напротив, его прогрессирующей подвижности. И лишь будучи поставлено в связь с «принципом» всемирно-исторического плана, с «конечной целью» истории, национальное приобретает масштабы всемирности. Иными словами, полагает Гегель, лишь размыкая предмет изучения во времени и пространстве, через выделение принципа духа народа, что возможно только при установлении «абсолюта» в историческом исследовании (принцип свободы), взгляд на историю становится собственно философским, «философской всемирной историей».

«Если созерцание субстанции предмета (свободы) прочно лежит в основании мышления о нем (о всемирной истории), можно, не покидая почвы истины, продвигаться далее к рассмотрению особенного, коренящегося в этой субстанции, но в отрыве от нее превращающегося в пустословие» [11, т. 3, с. 278]. Только «знание *общих* принципов... позволяет постигнуть конкретную и богатую полноту по определенностям» [5, с. 3], т.е. саму конкретную человеческую жизнь, предстающую взору философа в виде упорядоченной связи особенностей и определенностей. Это — одна сторона вопроса, которой должен быть озабочен философ при «мыслящем» рассмотрении истории. Но есть и другая сторона, связанная с полемикой по поводу существа самого «созерцания субстанции предмета», направленная против представлений о научной значимости «непосредственного созерцания», «инертной простоты» интеллектуального созерцания (чему Гегель противопоставляет «напряженность понятия») [5, с. 3]. «В непосредственном созерцании я, правда, имею перед собой весь предмет в его целом», замечает он, но «целое» это, по его мнению, ущербно, поскольку обладает «неопределенной достоверностью» «субъективного разума». Глубокое заблуждение думать, что мы уже поистине знаем вещь, имея о ней непосредственное созерцание [11, т. 3, с. 278].

«Лишь во всесторонне развитом *познании*, возвращающемся к форме простого созерцания, предмет стоит перед моим духом как некоторая *в себе расчлененная систематическая тотальность*» (выделено Гегелем). Иными словами, если мы вообще говорим о созерцании применительно к философии, то имеем ситуацию, когда от «первоначального созерцания», вызванного «удивлением», «изумлением» или «почтением», после большой предварительной работы с результатами многих других наук

(«всесторонне развитое познание»), мы приходим к такой стадии работы («понятийному разуму», «чистому мышлению»), когда «созерцание составляет только наиболее подходящую форму, в которой *снова* концентрируется его уже совершенно развитое познание». Философ должен быть «вооружен полнотой разумного содержания»: только тогда он будет обладать «созерцанием, свободным от массы случайного» [11, т. 3, с. 278—279].

Философское «созерцание» есть, собственно, та же обыкновенная теоретическая работа по одновременно и расчленению, и систематизации материала, т.е. обеспечению связности и непрерывности в пределах некоего целого, которое Гегель называет пугающим словом «тотальность», что означает просто предельную полноту взятого для «концентрации» в созерцании. Уже отмечалось, что отличает философское теоретическое знание — стремление представить всеобщее мира вместе с особенным при опоре на определенное понимание цели и смысла исторического бытия (того, что древние называли благом). И потому материал всех специальных наук рассматривается философом под определенным углом зрения. Данные этих наук, наряду с кодексами законов и религиозным учением, также «факты» для философского знания. Но во всех них философ ищет всеобщее с точки зрения своего особого и не могущего не быть ценностным подхода, с точки зрения «принципа духа».

О взаимоотношениях философии и специальных наук, в том числе гуманитарных, хорошо сказал К.Ясперс в ответ на скепсис специалистов-востоковедов по поводу суждений о Востоке лиц, не владеющих каким-либо восточным языком: «Надо знать все, что нам дали и дают грецисты и латинисты, знатоки Нового и Старого Завета, арабисты, индологи и синологи. Никакого соревнования с филологами. Не исследование в их духе, а философствование с философами. Это нечто иное, чем то, что дает филология. Иногда следует без стеснения позволить ощутить ту дистанцию, которую знал Плотин: Лонгин, правда, хотя и филолог, но никогда — философ» [98, с. 72].

Конечно, Гегель не во всем согласился бы с Ясперсом (в частности, относительно значимости теоретического языкознания; он считал, что «формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке» [2, т. 1, с. 79], да и вообще у него непростые отношения с семантической стороной употребляемой терминологии). Однако ясно, что поддержал бы требование «надо знать все», что нам дают все специалисты. Собственно, для времени Гегеля вопрос в принципе так и не стоял: всё, что вышло из-под пера исследователя в любой отрасли знания, было всеобщим достоянием научного знания как такового. И Гегель в совершенном спокойствии по поводу своих прав философа познавать не просто «все, что есть», но и, в тон этому выражению, «везде, где есть», при четком представлении существа и состава этого «есть», «с подлинным воодушевлением и

привычным упорством погрузился в изучение восточных культур» [110, с. 378]. Речь идет о периоде подготовки к лекциям по философии истории 1822 г. О том, к каким заключениям он пришел в результате своих исследований, следующий раздел.

Восточный мир.

Замысел и некоторые особенности исполнения

В частном письме от 22 декабря 1822 г., излагая обстоятельства, не позволившие ему своевременно ответить корреспонденту, Гегель отмечает: «Мои лекции по философии всемирной истории заставляют меня очень много работать. Четверть и одну восьмую семестра я займу прежде всего индийским и китайским характером. Вообще же для меня эта возможность обозреть народы мира под определенным углом зрения (дословно — обозреть, пропустив через сито) — очень интересное и доставляющее удовольствие занятие» [18, т. 2, с. 367, № 442]. Ранее, в письме от 18 июля того же года Гегель сообщает своему близкому другу Ф.Нитхаммеру: «Зимой хочу прочесть философскую всемирную историю, но для этого я еще многое должен просмотреть» [18, т. 2, с. 325, № 421].

Конечно, трудно сказать определенно, что именно в период с июля 1822 по январь 1823 г., когда начались лекции, а не, предположим, раньше на полгода, Гегель вплотную занялся подготовкой курса по философии истории. Однако с уверенностью можно сказать, что курс читается впервые, что в своих основаниях он отвечает каким-то существенным лично для Гегеля, человека и философа, убеждениям, прежде уже получившим осмысление и выражение, чем и можно объяснить незначительный все-таки отрезок времени, отведенный на подготовку не только собственно материала курса, но и большого теоретического введения. Ведь «определенная точка зрения», «сито», удерживающее нечто важное, его, так сказать, конструкция (ячейки), пропускающая именно то, что нужно, — это и есть те самые принципы, которые составляют одновременно и суть, и содержание философии Гегеля и которые только в анализах специалистов распадаются на системность, историзм и нечто как бы добавочное, однако излишнее, инициированное гегелевским метафизическим настроением и обычно неодобрительно называемое «спекулятивным мышлением». Принципы эти — свобода, мышление, разум. Допустимо утверждать, что вся философия Гегеля есть наука о духе как месте становления этих принципов, о том, что дух как таковой в своих первооснованиях и есть эти принципы, которые, однако, не спускаются с небес, а именно «становятся», проходят некоторый путь развития, требуя для своего «действительного» бытия личных усилий носителя духа. Без последнего (положим, даже уже налицо и индивидуалистическое

сознание, но оно еще не персоналистское) речь может идти только о состоянии «возможного», потенциального бытия свободы духа.

Становление это, дабы стать воспроизводимым в науке, должно быть реконструировано средствами логики. Но логики особой, долженствующей быть и содержательной, вбирающей в себя данные всех наук, и способной отразить момент развития, сохраняя при этом единство содержания на всех этапах становления, то единство, которое сохраняет сознание человека в процессе его духовного созревания — параллель эта кажется несомненной. Потому это особая спекулятивная диалектическая логика.

Вся эта проблематика (здесь, естественно, обозначенная в очень облегченном виде, пунктирно) осмыслялась Гегелем в комплексе: все взаимозависимо. Нельзя сказать определенно, вот с такого-то момента Гегель историчен: историзм есть сама душа его философии, его умонастроения. Как мы видели, дух самого Гёгеля уже как бы генетически, с ранних гимназических лет был настроен на поиск именно исторического — на не просто «формальное развитие», а историческое как развитие с появлением нового в качестве, причем не нечто неопределенно новое, но именно в духе и именно в направлении трансформаций сознания, духа в сторону свободы духа. Эта свобода есть, собственно, иное наименование силы человеческой способности мыслить, понять и быть понятым другим свободным человеком. В ней, свободе, для Гегеля — сама «гуманность» не как нечто слезливо-поддакивающее, уступающее людским страстям, «природе», а явленность силы и значимости живого бодрствующего сознания, разума, могущего дисциплинировать «природу», открытого всему миру во всей его многосложности и кажущейся непроницаемости, способного созидать культуру, «мир свободы», разумное государство (здесь целый шлейф смыслов).

Вот эта свобода как высшее и особое состояние духа есть и цель развития, и критерий осмысления для Гегеля всего и вся. В несистематическом виде интенция свободы в различных аспектах дает о себе знать во всем, чем он занимался до «Феноменологии духа» (в частности, рассмотренные нами «исторические этюды», «Дух восточных»). В «Феноменологии духа» (1806) впервые проступает замысел всемирной истории как истории становящегося («являющегося») абсолютного духа, равного знанию, совокупности «формообразований» сознания, созидающих культурный мир. В «Философской пропедевтике» (1808—1811) и особенно в «Науке логики» (1812), а также в «Энциклопедии философских наук» (1817) свобода, разум и историческое как их становление уже представляют собой разложимый лишь в анализе комплекс.

Всемирная история в этих трудах присутствует еще в совершенно неотчетливом виде, скорее как общее указание на на-

правление философского рассмотрения — через определение предмета возможного исследования: всеобщий мировой дух и формы его проявления в процессе становления, равного «образованию», т.е. движения в сторону самосознания, что находит выражение в различных видах государства. Только в «Философии права» эта проблематика впервые получает более отчетливые очертания. И вот завершив и издав в 1821 г. это, как считал сам Гегель, наиболее важное свое произведение, в 1822 г. он обращается к философской всемирной истории.

Понятно «удовольствие», о котором говорит Гегель, характеризуя свое душевное состояние в процессе работы: теперь он вполне удовлетворяет потребность в созидательном конкретном синтезе, собирая и систематизируя разбросанное там и тут в собственных трудах и заготовках (те же, к примеру, исторические этюды), а также, конечно, извлекая «факты» (в уясненном нами смысле) из всей научной и не только научной литературы; ведь способность к конструктивному обобщению есть одна из наиболее присущих Гегелю способностей, дар природы («мастером интеграции» назвал его один из исследователей). Принципы уже определены в форме понятий и систематически разработаны, в относительно конкретном виде имея сферой приложения уже и всемирную историю, о чем свидетельствует соответствующий раздел «Философии права» (§ 341—360). Этот хронологически примыкающий к периоду подготовки курса по философии истории раздел, будучи еще слишком обобщенно-суммарным (нет эмпирики), как раз и конкретизируется в курсе лекций по «философской всемирной истории». Иными словами, приступая к работе над ним, Гегель имеет уже твердо сложившееся представление о восточном мире, его «принципе духа».

И оно останется непоколебленным вплоть до зимы 1831 г., когда он читал курс последний раз. Суть этого представления в общем проста и очевидна в свете гегелевского понимания проблематики всемирной истории — Востоку недостает субъективной свободы, и это блокирует его поступательное движение; восточные государства должны быть включены в состав предмета философской всемирной истории, но только в качестве первой исходной ступени, которая преодолевается всеобщим мировым духом, т.е. человечеством в аспекте его сознательной деятельности, по его «абсолютному праву». В переводе на обычный язык это означает: человечество не могло остаться на стадии государства (а это вообще форма его бытия в истории), являющего собой «патриархальное природное целое», в котором «индивидуальная личность бесправно исчезает» [7, с. 375], — не могло, так как «абсолютное право» духа человека, сознания, сама его суть, его принцип есть свобода (опять же шлейф смыслов, включая «право на развитие»).

Личностную культуру, на принципах которой сформировался сам Гегель — человек и философ, он считал высшей, «завер-

шенной» формой человеческого бытия в истории, она «становилась» в истории, и становление составляет содержание истории. В ориентации на ее ценности, взятые в качестве принципов, им была создана модель, схема всемирной истории. Всякая схема, конечно, по определению узка, она всегда концентрируется вокруг какого-то одного явления (впрочем, в этом и ее сила, ее научное достоинство). Потому недоуменные восклицания на тему якобы отрицания Гегелем восточных культур (как мы видели, он, напротив, говорил о «всесторонне развитой культуре» «прекративших развитие» государств) должны быть предварены размышлением относительно смысла этого одного явления: свободы духа как определения сущности человека. Иначе говоря, она или признается — и тогда гегелевские построения обретают смысл для читателя и специалиста, или же человеческая свобода полагается вымыслом Гегеля как представителя «метафизики субъективности» — и тогда речь должна идти об ошибочности подобного рода умонастроения, выдвигающего какие-то абсолюты в понимании истории, хотя на самом деле истории в качестве развития вообще нет, поскольку она в каждый момент времени равна самой себе и именно в той мере, какую устанавливает каждый народ для себя.

Свобода, разум — такие абсолюты, если следовать логике рассуждений сторонников концепции локальных цивилизаций (а она, по сути, вбирает в себя все разновидности культуррелятивизма), могут иметь отношение только к Европе. По этой же логике в принципе вообще ошибочно сближать смысловую значимость понятий «культура», «государство», «политическое развитие», как это делает Гегель: культура (обычно неопределенно, видимо, имеется в виду художественная культура) — это нечто репрезентативное для народа, а сфера общественных отношений соответственно нечто третьестепенное для суждений о нем.

Совершенно неважно, каково положение человека с точки зрения свободы в гегелевском понимании, каковы принципы духа каждого данного государства: оно существует, те или иные формы культуры в нем всегда есть. При таком настрое важна в конечном счете просто сама жизнь как некое обозначение момента пребывания в бытии.

Аргументация в пользу плоского историцизма, явным и неявным образом склонного к культуррелятивизму, вполне соответствует тому подходу к истории, который Гегель обозначил «формальным». Критикуя его за «абсолютизацию социально-политических критериев при изучении культуры», сторонники формального подхода не выдвигают своих, если не считать таковым просто факт присутствия человека некоторое время на поверхности Земли, что и называется историей. И кроме того, сознательно или нет, но они полностью игнорируют гегелевское понимание государства как формы духа.

Интересно, что современники Гегеля, по свидетельству К.Ро-

зенкранца, обнаруживали нечто близкое — «прямое и даже бравирующее этим непонимание» гегелевских философских установок на «тонкое исследование базиса восточного государства» [110, с. 378]²⁵. Свидетельством того, по мнению К.Розенкранца, следует считать факт сопоставления посвященных Востоку текстов Гегеля с поэтическими творениями Гёте («Западно-восточный диван»). «Гегелевские описания великолепия, блеска и одновременно опустошающей неустойчивости восточных стран» не соответствовали настрою Гёте на гармонию и потому были восприняты «частью как просто фраза... частью же как карикатура» [110, с. 379] (ссылка на берлинский альманах 1830 г.). Между тем, замечает К.Розенкранц, первоосновой подобного рода выпадов являлось «энергичное противостояние» Гегеля «индомании», охватившей современную ему Германию, показательно «укоренившейся расслабленности и изнеженности поколения» [110, с. 379].

В связи с этим противостоянием, в самом деле характерном для творчества Гегеля, необходимо уточнение. Подлинно энергичным оно стало в период после 1822 г., когда Гегель вплотную и специально занялся курсом философии истории, инициировавшим широкий фронт исследований сразу по всем регионам Востока и во всех сферах знания: с 1824 г. новое членение религий в лекциях по философии религии, потом еще раз в 1831 г. — в основном в связи с Китаем, только в курсе 1831 г. вместо «волшебства религии» появляется «религия меры», соответствующая «китайскому государству»; в 1825 г. введены изменения в курс истории философии — прежде исключавшиеся Китай и Индия при всех оговорках вошли еще как «абстрактные формы» философии в общефилософский процесс; в 1827 г. в § 573 «Энциклопедии философских наук» появились уточнение понятия «пантеизм» и большая рецензия на работу В.Гумбольдта о «Бхагавадгите» (перевод дан в приложении к данной работе); тогда же в лекции по эстетике введены цитаты из «Западно-восточного дивана» Гёте, к числу первых глубоких почитателей которого относился Гегель, и ряд других включений. Иными словами, это противостояние было конструктивным — намерение глубоко и всесторонне разрабатывать собственное воззрение на восточный мир. При этом оно уточнялось в некоторых деталях, однако оставалось неизменным в принципах.

До 1822 г. противостояние индомании можно назвать пассивным — Гегель вырабатывал, формулировал и наполнял содержанием свою систему, прямо зависимую в самой структуре от становления, от исторического. И при всех допустимых к ней претензиях одно применительно к ней невозможно: Гегеля никак не уличишь в приверженности к концепции исторического возврата как цели исторического движения, той приверженности, что в нескольких разновидностях присуща романтизму.

Одной из этих разновидностей можно считать вылившееся в индоманию пристрастие к поискам пребывающих в неискаженной чистоте пракорней европейского духа в древнеиндийской мифологии (Ф.Шлегель. «О языке и мудрости индийцев». Гейдельберг, 1808). Эти искания, как мы видели выше, оформились и в своеобразную философию истории (Ф.Шлегель), суть которой в утверждении некоего, уже исполненного благотворной мудростью, начала истории. Все это Гегель, естественно, знал, но до разработки курса философии истории внешне почти никак не выражал своего отношения (упоминания об Индии, Китае лишь по ходу дела, вскользь, отсутствует и оценка состояния знаний о Востоке). В подобной якобы индифферентности В.Хальбфасс, думается, справедливо видит проявление «антипатии, неприязни к романтическому преображению Индии и поискам истоков духовного происхождения, неприятия стремления к первоначалу» [88, с. 105]. Как считает В.Хальбфасс, не последнюю роль в конкретном исполнении замысла прочтения курса по философии истории сыграл этот присущий Гегелю «негативно-критический, антиромантический импульс, заинтересованность в опровержении широко известного и апеллирующего к Индии духовного направления» [88, с. 106].

Замечание В.Хальбфасса небезосновательно. Действительно, детально раскрывая содержание «духа народа» в Китае, Индии и Персии (собирательное название, «понятие» для государств Передней Азии, включая Египет и Иудею, принцип «духа народа» которых являет собой переходную стадию к греческому миру; мусульманский Восток, как отмечалось, входит в германский мир), Гегель попутно опровергает, на его взгляд, домыслы о расцвете в них теоретического знания и вообще снимает покров таинственно-прекрасного во всех сферах бытия. Однако «опровержение направления», пусть и лично несимпатичного, отнюдь не было самоцелью гегелевских анализов.

В основе его замысла курса по философии истории лежало все же стремление завершить строительство здания своей философской системы, собственно, стоящего на земле, имеющего фундамент и необходимые для устойчивости конструкции. Структура системы была налицо, но до состояния как бы жилого здания ей не хватало, так сказать, плоти, живого исторического материала. Он нарастал на уже имеющейся структуре — тех самых принципах свободы, разума, становление которых и представляет собой ее остов. Гегелевские лекции по «философской всемирной истории» потому столь заметно разнились от непосредственно современных ему философий истории²⁶, что в них не просто был осуществлен некоторый синтез четкого дифференцированных потоков информации (Гегель охватил в нем все известные в то время сферы историко-культурного знания, включая становящееся востоковедение), синтез этот был сознательно центрирован на главном для Гегеля применительно к

истории — на проблематике духа человека, модифицирующаяся сущность которого, т.е. мышление, разум, сознание, и составляет глубинное содержание истории как становления, развития.

Внешнее этого содержания явлено в истории на уровне государства как такового. И поскольку общественная жизнь всегда упорядочена тем или иным законом, первостепенное значение для выявления и уяснения состояния, положения человека приобретает «государственная жизнь», «управление», т.е. государственно-правовая сфера, система узаконения людских взаимоотношений. Потому первое и главное, на что обращает внимание Гегель в своем погружении в литературу, — все, относящееся к *правовым, юридическим* вопросам. Этот аспект гегелевской работы обычно заслоняется малопонятными для непосвященного читателя рассуждениями о духе народа. Между тем сама конкретика вопроса о духе основана на выявлении смысла отношений индивида и государства, того всеобщего, что предстает перед единичным индивидом в виде «целого».

Для полноценного, стабильного бытия государства необходима атмосфера некоторого согласия. Она создается при определенной системе отношений, складывающейся между индивидом и государством. И в том случае, когда индивид обладает внутренним убеждением в благотворности этой системы, когда он осознает государство в виде законов не как нечто враждебное ему и внутренне дает согласие на их посягание в известной, оговоренной законом сфере (например, уплата налогов), когда, другими словами, государство видит в нем «свободную субъективность», обладающую самосознанием, самоопределением в морали, тогда только, считает Гегель, государство стабильно, разум закона явлен в действительности и тогда можно говорить о нравственности.

Подобное, так сказать, понимающее права личности государство представляет собой нечто объективно-безличное, разделенное и одновременно содержательно целостное единство государственно-правовых институтов, особую систему институций, воплощающую в себе разум закона, и оно, такое государство, не имеет иной цели, кроме как быть формой баланса, согласования интересов свободных субъективностей — членов гражданского общества. Подобное государство и есть как бы тот абсолютизм, норма, в соответствии с которой рассматривается исторический материал. Восточное государство таковым не является, ибо «центральным его воззрением является власть (Gewalt — власть как мощь силы), завязанная на самой себе как цели, усвоив при этом все богатство *фантазии и природы*. Субъективная свобода здесь еще не добила своих прав, свое достоинство она не ощущает, но усматривает его только в абсолютном объекте» [14, с. 247], т.е. правителе.

Индивид в восточном государстве обладает еще «субстанциальной свободой» — субъективность как таковая существует,

уже есть субъект, индивид, осознающий себя как нечто отдельное от «чисто природных» образований, однако в нем «еще не существует собственного разума и собственного хотения, т.е. религии субъективной свободы. Для подобного индивида «заповеди», т.е. религиозные предписания, и «законы являются чем-то в себе и для себя неизблемым», не имеющим отношения к внутреннему миру индивида, его «совести», существующим именно «для себя» и «в себе», как законы природы — не как нечто, зависимое от людей и их установлений, а предписанное природой, чему «субъекты полностью подчинены (по отношению к нему ведут себя в полной подчиненности)». И «такие законы вовсе не нуждаются в том, чтобы соответствовать собственной воле субъектов» [14, с. 243].

Вот в этом моменте для Гегеля сосредоточено главное в его восприятии восточного мира: «Субъект», человек по своей сущности, в представлении Гегеля, есть вместилище свободы, свободного выбора своей совести, иначе его бытие не соответствует его особой природе: «Единство человека с природой — излюбленная научная фраза; при правильном понимании она должна означать единство человека с *его* природой. Однако истинная его природа есть свобода, *свободная духовность*, мыслящее знание в себе-и-для-себя-всеобщего, и в таком определении это единство уже не есть природное непосредственное единство» [9, т. 1, с. 424]. Это мыслящее знание есть «общее самосознание», предполагающее знание «его последствий» [9, т. 1, с. 425], — отсюда возможность разумной общественной жизни, возможность устройства «мира свободы», т.е. разумного государства, того, что соответствует особой природе человека. Всемирная история интересует Гегеля именно в этом аспекте — что происходило в сознании человека, как он обретал свое истинное «достоинство духа», утверждался в своем «предназначении» [9, т. 1, с. 122] быть свободным. Восточный мир составляет первую ступень в этом утверждении: уже есть субъект, есть некоторое состояние духовности, но она еще не сознает себя как свободную. Общим принципом духа восточного мира и является состояние неосознанности.

Но это самый общий принцип. Сама неосознанность таит в себе момент движения, развития. И потому этот общий принцип как бы конкретизируется по степеням неосознанности — в результате движения в сторону все большей осознанности, влекущей за собой вслед за «раздвоением сознания», «удвоением» реальности (необходимой по самой сущности сознания операцией) усложнение и в представлении всеобщего, т.е. божественного, и в социальной реальности. Ведь человек по своей особой природе есть дух, он по своему «абсолютному праву» не может не мыслить, не развиваться, «в понятии человека заключено стремление к познанию, иначе: сущность духа состоит в том, чтобы стать этим сознанием» [9, т. 1, с. 122]. Потому общий принцип

восточного мира включает в себя три принципа, соответствующих принципам духа народа Китая, Индии и Персии.

Это включение отражает развитие общего принципа, т.е. не некоторую рядоположенность, а движение в сторону осознанности свободы духа, в направлении к пусть еще не ставшей истинной свободной духовности, но уже на решительном «переходе» к ней. Это — принцип духа «Персидского государства», уже «допускающий свободу отдельного», освобождение духа от слишком тесного единства с природным. Причем внутри этого отдельного персидского принципа Гегель опять устанавливает градацию освобождения — Персия, Иудея, Египет. И далее вообще утверждаемая им во всемирной истории «духовная связь» побуждает привести «дух народа» Египта в соприкосновение с «греческим принципом». Иными словами, прежде, до специальной разработки курса философской всемирной истории, простое внешнее определение «восточный деспотизм» сменяется на дифференцированное представление о внутренней сложности восточного мира.

Особым вопросом и по отношению к гегелевскому представлению о всемирной истории, и по отношению к восточному миру является, конечно, бросающееся в глаза несоответствие между реальным бытием конкретных государств во времени и данными конструируемой схемы. Особенно это относится к «Персидскому государству». Объединение Персии, Иудеи и Египта кажется надуманным уже хотя бы потому, что Египет — древнейшее государство. Все это Гегель, разумеется, знал. И потому предупредил: «...переход, который нам предстоит сделать, относится лишь к *понятию*, а не к внешней исторической связи» [6, с. 164]. Та конструируемая в схеме особая историческая реальность, следовательно, не во всем может совпадать с эмпирией. Хотя в то же время она, если брать «главные моменты» этой же эмпирии, должна быть и совпадающей. Таким главным моментом и является положение человека в государстве с точки зрения свободы его духа, взаимоотношения с государством.

Так, при всей дифференцированности принципов «духа народа» внутри общего принципа восточного духа неизменным остается несвободное состояние субъектов даже в «Персидском государстве», где возможная внутренняя свобода тут же попадает под иго несовершенства религиозного принципа и дух опять повинует не столько своему внутреннему убеждению, сколько «обязанностям» члена «священной общины» [6, с. 185], как это происходит, в частности, в Иудее, относимой Гегелем к восточному миру, видимо, по причине того, что и здесь, где по религиозному принципу «у природы отнята божественность, но еще нет ее понимания», «субъект лишен свободы для самого себя», «субъект никогда не доходит до сознания своей самостоятельности» [6, с. 184] и зависим от предписания общины, которая, в

свою очередь, зависима от предписаний Единого. Казалось бы, если принципом восточного мира вообще можно считать нечеткую, несовершенную разделенность духовного начала и начала природно-чувственного (а на этом зиждется принцип духа народа и в Китае, и Индии, различие лишь в степени и качестве разделенности), то ведь в Иудее у природы уже «отнята божественность», «духовное начало непосредственно отделяется от чувственного, и природа низводится на степень чего-то внешнего и небожественного» [6, с. 184]. Следовательно, Иудея должна была бы быть отнесена к германскому миру или хотя бы к греко-римскому.

Однако Гегель считает происшедшее в духе «иудейского народа» резкое размежевание с природно-чувственным началом только «первым обнаружением идеи» и потому еще несовершенным. Причем несовершенство состоит именно в том, что это первое обнаружение «направлено *против* природы» [6, с. 185] без последующего «примирения» с ней на основе созидательной открытости сознания всему миру. Той открытости, что была бы санкционирована: осознанием сложнодифференцированной природы всеобщего духовного начала, божественного, как раз и требующей разумного «примирения» с реальностью в самом духе человека, т.е. познания этой реальности (у Гегеля есть выражение «сделать ее своей»), а на социальном уровне требующего разумного устройства государства, созидания основанных на соответствующих природе человека разумных форм социализации. Эту истину в «тяжкой, недобровольной работе, направленной против самого себя», долго усваивал христианско-германский мир; начало же ее утверждения — в мирах предыдущих (по понятию), в частности в «Персидском государстве».

Так можно истолковать «духовную связь», которую вообще хотел установить Гегель во всемирной истории, но в данном конкретном случае с Иудеей, наряду с Персией как бы только начавшей конкретную работу по освобождению духа и неверно, точнее, не до конца, не во всей полноте представлявшей ее смысл и назначение; важно подчеркнуть другое. Эта незавершенность, это пренебрежение природой до прямого отвержения в конкретном историческом бытии обернулось утратой всякой государственности. «Несвобода конкретного понимания» [6, с. 185], о которой говорит Гегель в связи с духом Иудеи, есть причина исторического поражения в случае, если «несвободно конкретное сознание». Только абстрактного знания, пусть уже и духовной Единого, который не есть природный бог «непосредственной естественной религии», недостаточно. Конкретное знание, о котором говорит Гегель, это и есть овладение знанием о реальности во всех ее областях; должна быть определенность конкретно-всеобщих форм по отношению ко всему, что предполагает особую структуру высшей духовной всеобщности, — иначе нет государства, ослаблена возможность созидательной

культурной работы, всегда есть угроза распада, отсутствует стабильность.

Вообще же для Гегеля случай с Иудеей — это только один из вариантов «прекращения развития». Для уяснения множества сложившихся во всемирной истории ситуаций развития и его прекращения имеет смысл привести нечто вроде формулы, дающей хотя бы ориентир для слежения за мыслью Гегеля, которая, в свою очередь, поставила себе целью проследить трансформации сознания и его «последствия» в истории. «Человек есть в своей сущности дух; но дух есть не непосредственно, его сущность состоит в его бытии для себя, в свободе, в том, чтобы противопоставить себе природное, выволить себя из своей погруженности в природу; *разъединиться с природой* и примириться с ней посредством и на основе этого раздвоения, примириться не только с природой, но и со своей сущностью, со *своей истиной*» [9, т. 1, с. 421] (выделено Гегелем). Следовательно, первое, что необходимо для развития, а для Гегеля это значит — для того, чтобы могла идти речь о становлении «свободной духовности», только это и важно для него во всемирной истории, — необходимо противопоставление себя природному. Причем оно должно быть очень выраженным — «разъединение».

Что означает эта операция, о чем говорит Гегель? Речь идет о необходимости *энергичного идеализма* — ведь это противопоставление есть операция идеализации, созидание образа реальности в сознании, то самое «раздвоение» реальности, которое есть первая, необходимая и обычно разумеющаяся сама собой операция в процессе мыслительной деятельности. Прежде, чем начнется созидательная работа по объединению субъективного и объективного (две части раздвоенного), прежде, чем человек осознает реальность (а это всегда происходит в процессе достижения объединения, что и есть единство сознания), должно, считает Гегель, очень резко развести в себе свое сознание и природный мир, сделать его резко противостоящим. Только в результате этой операции возникают предпосылки для становления того истинного идеализма, который, не разъединяясь бесповоротно с реальностью, в то же время утверждает *особость* человеческого бытия в сущем, самоценность его сущности — свободы духа.

Ведь «духовный интерес заключается в том, чтобы определение, установленное как внешнее, являлось внутренним определением, чтобы природный и духовный мир определялись как внутренний мир, принадлежащий разуму, и чтобы благодаря этому вообще устанавливалось единство субъективности и бытия или идеализм наличного бытия» [6, с. 132]. Первооснову всех прекращений развития во всемирной истории Гегель видит как раз или в недостатке идеализма как такового (Китай), или в очень, как он считает, существенных моментах несовершенства

идеализма. Последнее относится к Индии и «Персидскому государству» и связано с формами достижения единства.

Если следовать вышеприведенной формуле, то для «духа народа» в Китае характерна недостаточность «противопоставления себя природе», для «индийской натуры» — несовершенная для становления «свободной духовности» форма «примирения» с природой, в «Персидском государстве» — иные виды несовершенства все того же необходимого примирения. Однако все эти несовершенства коренятся в конечном счете в природе Бога, всеобщей духовной сущности, представление о которой разнится в Индии, Персии, Иудее, Египте. Вообще в лекциях по философской всемирной истории особенно наглядно проступает одна из центральных идей гегелевского миропонимания — соотносимость форм религиозности и структур мыслительной деятельности. Гегель, конечно, никогда ее не скрывал (об этом специально — и в «Энциклопедии», и, естественно, в лекциях по философии религии, истории философии). Но здесь, в философии истории, эта идея выступает, так сказать, во плоти, в конкретике «последствий» для исторического бытия.

Специальный анализ-описание, требующий большого контекста, — дело особого исследования. Вкратце и по сути нужно сказать следующее. Действительно, и в Индии, и в Персии, и в Иудее, пусть по-разному воспринимаемый, но уже есть не просто неопределенное представление, но и некоторый, иногда, как это имеет место в Индии, и весьма дифференцированный в своей сущности образ Бога как опять-таки некой сверхчувственной реальности. Но, считает Гегель, важно понять, что представляет собой эта сущность и, главное, как она соотносится с *духовной* сущностью мира. Ведь Гегель полагал, что истина во всех религиях и философиях одна, и это — духовная, соотносимая с нашим духом всеобщая истина, т.е. особая всеобъемлющая духовная сущность (как бы особый метафизический уровень сущего), она открывается личностному сознанию, а ее постижение в религии, этой первой форме, в которой истина нам является, придает самой религии характер «духовной субъективности». Вообще же суть, природа этой особой духовной сущности в гегелевском понимании — опять-таки мыслительная деятельность.

Так вот, до религиозной формы «духовной субъективности», так сказать, не дотягивает «индуистская религия»: само ее триединство, тримурти, казалось бы соответствующее христианской троичности Бога, есть еще нечто субстанциальное: нельзя сказать, что составляющие тримурти боги — ипостаси, «лица» Бога, это «по существу невозможно, так как в них отсутствует духовная субъективность как существенное определение» [9, т. 1, с. 493]. То же обстоятельство, что признается Первое Единое, Брахман, как то, из чего «выходит тримурти» и во что «возвращается», не должно истолковываться как доказательство личностной деятельности Брахмана. Он «только в себе, а не в

себе *сущий*» [9, т. 1, с. 493], т.е. он порождает из себя «силой созерцания... семя всех вещей», как об этом говорится в ведах, которые цитирует Гегель, однако порождает именно все, *не центрируя* объект своего порождения, т.е. дух, что приводит к «случайности» проявления (почему и возникла традиция медитации) и полнейшей абстрактности человеческого самосознания, занятого поисками этих «случайных» проявлений Единого и видящего в самих поисках «средство достижения вечного блаженства», «спасения» [1, т. IX, с. 118]. Гегель полагает, что это Первое Единое «представлено только как субстанция, а не как субъект» [9, т. 1, с. 493], оно — как бы только одна из природных сил, несмотря на внешне сугубо интеллектуальный характер. Доказательства своему истолкованию Первого Единого, Брахмана Гегель усматривает в структуре и сущности тримурти, в типе философствования в Индии и, наконец, в нравственном аспекте «религии индусов» и в их «политической жизни». Одним из наиболее серьезных моментов, указывающих на еще субстанциальную, т.е. тесно связанную с естественноприродным суть Единого, Гегель считает характер третьего компонента тримурти — Шивы.

По идее он вообще есть манифестация того единства в сознании Единого (и значит, человека), которое коррелятивно этапу «примирения» в вышеприведенной формуле, т.е. соответствует операции выработки конкретно-всеобщего знания о мире, поскольку в формуле речь идет о примирении не только с природой, но и со *своей* истиной. Гегель здесь хочет сказать, собственно, следующее: мысль должна быть центрирована; свое — значит, я познаю реальность согласно каким-то своим основаниям, тем, что нахожу в себе. Для этого необходимы какие-то личностные установки, имеющие отношение к моему духу, но тем самым я вношу в «простую непосредственную тотальность» сознания элемент конкретно-всеобщего; так осуществляется познание, научное и нравственное, что на гегелевском языке звучит как «возвращение к Первому» Единому, т.е. той целостности истины, которую надо было постигнуть. Так вот, Шива, который в общем должен соответствовать Святому Духу христианства, побуждающего человека произвести вышеописанную операцию, важнейшую для мыслительной деятельности, как раз, по мнению Гегеля, духом не является: «Третье — Шива... должно было бы быть возвращением к первому, тем самым было бы положено возвращающееся к себе единство; однако именно оно лишено духа, и оно есть определение *становления вообще*, или возникновения и исчезновения» [9, т. 1, с. 496]. Оно «есть изменение как таковое. Тем самым основное определение Шивы, с одной стороны, — огромная созидательная сила, с другой — губительное разрушительное начало, дикая жизненная сила природы вообще» [9, т. 1, с. 496]. Итогом оказывается, что «третье, вместо того чтобы быть примиряющим, составляет здесь

лишь дикую необузданность созидания и уничтожения». Развитие, таким образом, приводит лишь «к дикому разгулу в сфере вне-себя-бытия» [9, т. 1, с. 496], т.е. просто в жизни.

Гегель считает, что вообще «это различие», различие между тем, как происходит «примирение» в религиях «духовной индивидуальности», в «абсолютной религии», т.е. христианстве, и тем, как оно происходит в индийской религии, «*существенно*, оно коренится в самой точке зрения, именно в точке зрения естественной религии». Потому и в целом тримурти нельзя считать «истинной триадой», долженствующей представить именно духовное единство, в которой находит основание все конкретно-всеобщее, то, которое в реальности «манифестирует» о себе признанием самоценности человека как духа, утверждением «морального принципа, заключающегося в *уважении к человеческой жизни*», всеобщности понятия «человек» и „человечность» [6, с. 139—140]. Этого нет в Индии, поскольку в основание системы каст положено природное различие: «Внутренняя субъективность вообще еще не признается самостоятельной, а когда возникают различия» (ведь, замечает Гегель, «возникновение каст вообще лишь результат общественной жизни»), «то они таковы, что индивидуум не выбирает их для себя, но получает от природы» [6, с. 139—140].

Тримурти, это индийское, казалось бы, триединство Бога, таковым не является, поскольку каждый из трех компонентов «берется» *наряду* с тримурти, «для себя, отдельно, таким образом, что оно само есть тотальность, Бог как таковой» [6, с. 138]. Это соответствует «объективному» духу Индии, т.е. социально-политическому устройству, хотя в сравнении с Китаем в «политической жизни индусов» мы видим «прогресс», о чем свидетельствует сам факт «различий», уже достигших «самостоятельности»; «из деспотического единства» Китая «образуются самостоятельные члены», однако каждый из них становится «Богом в себе и для себя», не образуя созидательной системы всеобщего государственного целого. «Различия становятся прирожденными» [6, с. 139], и в итоге вместо развития особых сфер созидательной жизни, которые «в разумном государстве... так скрещиваются в своей деятельности, что индивидуумы получают в них личную свободу», «в Индии существует лишь различие масс, которое, однако, простирается на всю политическую жизнь и религиозное сознание» [6, с. 139]. Наличающиеся сословия («брамины», «кшатрии», «вайшья», «шудры» [6, с. 139]) не допускают взаимопроникновения — «принадлежность индивидуума к данному сословию по существу дела обуславливается его происхождением». «Именно вследствие этого возникающая конкретная жизненность замирает здесь, оковы препятствуют развитию едва зарождающейся жизненности, потому совершенно уничтожается видимость осуществления свободы в этих различиях» [6, с. 140]. «Все окаменело в обособлениях, и над этим

окаменением господствует произвол» [6, с. 140], что как раз и соответствует характеру того «примирения» субъективности и бытия, которое в тримурти символизирует Шива.

Различие в формах примирения важно и в том отношении, что, считает Гегель, отсутствие твердой, основанной на разумной природе духа определенности в установлении конкретно-всеобщих форм в принципе делает невозможным истинное теоретическое познание реальности. Невозможна конкретность понятия, поскольку мыслительная деятельность мечется между психологическим и логическим освоением реальности. Дело в том, что вообще Гегель различает три как бы элемента в структуре мыслительной деятельности: психическое («антропология»), когда речь может идти о «простой непосредственной тотальности» сознания (уже не «животная телесность», есть осознание реальности, но еще недостаточно расчлененной); психологическое («сознание»), когда речь идет о сознании на стадии уже некоторого знания о всем внешнем и внутреннем, реальность уже расчленена, но еще не осмыслена разумно («сознание... представляет собой знание *субстанциальной* — не субъективной и не объективной — тотальности» [11, т. 3, с. 251]); наконец, отдельно от психологического — логическое («мышление»). Иначе говоря, Гегель различает мышление и сознание, различая тем самым психическое, психологическое и логическое в структуре мыслительной деятельности. Вероятно, это различие было проведено с целью подчеркнуть деятельностный аспект мыслительного отношения человека ко всему внешнему; именно через мышление, разумную деятельность с ее логическими операциями осуществляется *выход сознания вовне*, в предметный мир; причем на этапе логического еще одно различие на рассудок и разум, абстрактную и конкретную формы мышления, последняя — мышление в понятиях.

По мнению Гегеля, все, что написано индийскими мыслителями, свидетельствует о метании между этапом психологического освоения реальности и этапом логического, однако пока еще на стадии «абстрактного самосознания». И потому он употребляет для характеристики философствования в Индии странное обозначение — «интеллектуальная субстанциальность», которая «представляет собой противоположность рефлексии, рассудку, субъективной индивидуальности европейца». В ней, в этой интеллектуальной субстанциальности, «вся субъективность „я“ исчезает», а «все объективное стало чем-то суетным» [1, т. IX, с. 130]. Гегель хочет сказать, что индийские мыслители озабочены одним — достичь спасения, а «изучение природы есть лишь средство упражнения мышления» [1, т. IX, с. 130], субъективное проявляется только в поисках наилучшего пути достижения уже известной истины. Потому это не истинная субъективность, напротив, интеллектуальная субстанциальность «является чем-то наиболее объективным», но это «лишь совершенно

абстрактное объективное». «Поэтому ей недостает существенной формы объективности», и общим итогом оказывается «абстракция, существующая лишь в субъективной душе»: «Абстрактная интеллектуальная субстанциальность заключает в себе лишь бегство в пустоту и неопределенность, в которых все исчезает» [1, т. 9, с. 131]. Основная же причина подобного пренебрежения конкретностью объективного бытия все в той же несовренности формы примирения, которую являет собой третий компонент тримурти, не дающий санкции на конструктивное единство сознания в «жестких» определениях мышления, включающих в себя «особенное», «предметный мир». И потому Гегель считает, что философия вообще как «формирующее искусство», как нечто созидательное для общественной жизни в форме «конкретной философии» впервые может быть найдена только «у греков»; «абстрактная же философия находится у восточных, где она, однако, не приходит к единству конечного и божественного» [1, т. IX, с. 131—132].

Вариант «прекращения развития», представленный Индией, только в своих внутренне-интеллектуальных предпосылках являет собой нечто особое. На уровне массового сознания все варианты — Китай, Персия, Иудея, Египет — дают основания для заключения о всеобщей несвободе духа; даже тот «один», который правит, подчинен установлениям религии, еще не вышедшей из тех или иных форм природности. Особый случай — Иудея, здесь, конечно, есть уже переход к религии откровения: «первым принципом является дух» [6, с. 183]. Однако два несовершенства сопровождали возникновение этой религии: об одном уже шла речь (отвержение природы), второе же имеет отношение к моменту избранности, «исключительности». Гегель убежден, что этот «исключающий единый» [6, с. 184] принцип — вообще нонсенс, и эта сама по себе понятная ограниченность (обстоятельства возникновения) должна была быть преодолена. Но в совокупности оба несовершенства не только предопределили исторически несчастливую судьбу «иудейского народа», но и усугубили чисто религиозное «законодательство Моисея»: «насколько объективный Бог мыслился чисто духовно, настолько же несвободной и недуховной оказывается еще субъективная сторона поклонения ему», заполнившему всю конкретность бытия — «не существовало истинной государственной жизни» [6, с. 185].

Истинная жизнь в государстве, согласно Гегелю, есть жизнь разумного государства. Оно же по определению есть светское государство, сообщество «свободных в себе и для себя» людей, «основное воззрение которого — разум закона» [14, с. 246]. Такое государство в принципе возможно только при религиях духовной индивидуальности, как его первая форма, и при абсолютной религии, как высшая ступень идеи государства вообще. Что же касается естественных религий, то здесь государство как

такое подчинено не разуму закона, а силе власти. Это «субстанциальная власть» — «правлящий использует субстанциальное, выступая как законодатель всему особенному... духовное правление еще не отделено» [14, с. 246]. Потому «мы можем систему господства в восточном мире назвать теократией. Бог — земной правитель, и земной правитель — Бог». И далее, как всегда, один общий принцип разделяется на три: «китайское и монгольское государства есть государства теократической деспотии»; систему правления в Индии Гегель называет «теократической аристократией»; в Персии — «теократической монархией» [14, с. 246—247].

Разумеется, Гегель выделяет момент развития и форму государственного правления; он считает, что при теократической монархии правитель монарх уже ограничен, и вообще Персия являет собой «внешний переход» к «греческой свободной жизни», а «Египет — внутренний» [14, с. 247]. Но все же как некоторый общий вывод о принципе восточного мира остается его определение в терминах несвободы духа. А сама идея государства, определяясь «не разумом закона», а «субстанциальной властью» (несмотря на внешний «государственный порядок», основанный на «природном», чем-то всегда стихийном, чреватом «необузданным произволом»), оказывается под угрозой. Как извне, так и, что интересно, внутри того самого государства, которое неподвижно. В чем же дело?

Под неподвижностью Гегель вообще разумеет неизменность общего принципа несвободы духа. И как сообщает сын Гегеля — Карл, издатель его лекций по философской всемирной истории (второе издание 1840 г.), он, т.е. Гегель, «по его собственному выражению, на примере Индии и Китая хотел лишь показать, как следует философски понимать национальный характер; это легче было осуществить на примере статичных наций Востока, нежели на примере таких народов, у которых была действительная история и которым свойственно развитие своих характеров» [16, с. 17].

«Неподвижность характера», как следует из некоторых суждений Гегеля, неподвижна только по отношению к развитию в сторону «самосознания», в сторону осознанности себя в качестве носителя духа свободы, свободного выбора в определении своих действий. Зато этот «природный» характер, центрированный на нерассуждающем почтении к «субстанциальной власти», т.е. власти правителя как явлению природы, имеет тенденцию легко уклоняться в сторону «необузданного произвола» при малейшем ослаблении власти в аспекте ее природно-религиозной легитимности, т.е. этой самой субстанциальности. Потому Гегель считает, что «система (восточного государства) в себе самой, в самом феномене светскости (*Weltlichkeit*) субстанциальной власти содержит неукротенный, ужасный произвол» [14, с. 248]; ведь «государственная жизнь» как таковая невозможна без некоторой

рационализации, что противоречит общему принципу «духа народа» на Востоке, т.е. его субстанциальности. «Субстанциальная власть» к тому же имеет тенденцию к «разрастанию», что еще больше увеличивает опасность. И восточное государство рано или поздно должно будет столкнуться с «бесплодным возбуждением» «полностью субстанциальных индивидуумов», т.е. недостаточно с точки зрения государства «культурных», которых само же оно рассматривает как своих смертельных врагов («рой диких пчел») и само же, не проводя соответствующих изменений, фатально порождает, ибо по своему принципу и сами носители власти «субстанциальны». Все эти опасности для бытия восточного государства Гегель рассматривает как обусловленные внутренними причинами — «с одной стороны».

С «другой же стороны», всегда существует опасность «разрушительного произвола ... извне, от блуждающих неудачников» [14, с. 248], т.е. кочевых «некультурных» народов. «Согласно идее» [14, с. 248], народы двух противоположных хозяйственных ориентаций, которые обусловлены просто географическим положением («речные равнины, стимулирующие земледелие», «принципы собственности и промышленности», горы с плоскогорьями — место обитания кочевых скотоводов), должны были бы вступить «в историческую связь» («что естественно разделено, по сути вступает в историческую связь» [14, с. 248]). Однако этого не происходит — нет опосредующего всеобщего, т.е. сознания всеобщности человеческой сущности. Потому властвуют законы природы (страсти, необузданные влечения) и более всего ее главный закон применительно к людским взаимоотношениям — «высочайшая степень непоследовательности» (или «непоследовательность в самой высокой степени»). И когда «дикие толпы», устремляясь в «системы покоя», доводят их до состояния «совершенно голой земли» и наконец утверждают на их месте, то, «хотя они и теряют свою дикость», все же, будучи «непластичными в себе (unbildsam in sich), вообще распыляются безрезультатно для себя» [14, с. 249].

Обратим внимание на употребление Гегелем здесь слова «пластичное» (bildsam) в соотнесенности с культурой, ведь Bildung, формирование духа, что и есть культура в ее первооснованиях, предполагает некоторую и в самом деле пластичность, подвижность ориентаций, стремление к конструктивному восприятию всякого опыта. Именно эту пластичность духа искал Гегель в восточном мире. И в конце концов все-таки находил ее, но уже в «Персидском государстве», связывая вопрос о культуре с вопросом «открытости сознания». Последнее же, судя по всему, Гегель в очень большой степени сопрягал с вопросом о значимости «контактов», «связи». И Персия как собирательное название «Передней Азии», вступавшая в многообразные контакты и с собственно восточным на своей территории, и с греками, имея удобную для связи «прибрежную полосу» (Сирия),

объединив «плоскогорье, речную низменность и приморскую страну», сумела преодолеть барьер «непластичности» духа, характерный для «Дальней Азии» (или Дальнего Востока). Потому Гегель считает, что «принцип развития впервые обнаруживается в истории Персии, и поэтому всемирная история, собственно говоря, начинается с ее истории», «начало всех религиозных и всех государственных принципов положено здесь, в Европе же произошло лишь их развитие» [14, с. 239].

«И это необходимо поставить в связь со Средиземным морем. Арабы, сирийцы, особенно их прибрежные границы с Иудеей, Тиром и Сидоном, выявили значение принципа торговли в его древнейших началах и в ориентации именно на Европу (в направлении на Европу). В Малой Азии Троя и Иония, далее Колхида на Черном море с Арменией явились главными связующими пунктами Азии с Европой. Разумеется, и широкая равнина Волги также значительна (дословно — знаменательна) из-за перехода чудовищно огромных толп Азии, которые перетекали в Европу» [14, с. 239].

Этот абзац уместно было привести хотя бы для того, чтобы современные разработчики концепции средиземноморской культуры не мнили себя первопроходцами: уже во времена Гегеля она была почти общим местом для исследователей. Для него же самого Средиземноморье было важно в связи с пониманием значимости момента «перехода» в аспекте «контактов» как какого-то решительного толчка в становлении именно «пластичного» в духе, способности к конструктивным трансформациям (позднее в культурологии утвердилась мысль, что новации в культуре возникают на стыке культур, у нас это работы М.Бахтина). Применительно к Персии такую трансформацию Гегель увидел в самом факте неустойчивости Персидского государства: пусть неудачной в историческом плане оказалась «персидская монархия», но все же благотворным явился сам принцип монархии, при котором «управление, конечно, сосредоточено в лице верховного главы, но... считается, что его воля проявляется как *законность*, которой он придерживается вместе со своими подданными» [14, с. 245—247]. Речь идет уже о какой-то законности, а не о «патриархальном правлении», при котором подданные уподобляются детям. И «продолжая сравнение с возрастными периодами в жизни человека», Гегель после «детства», в котором пребывают народы Китая и Индии («безвольная пассивная организованность»), говорит об «отроческом возрасте» народов «Персидского государства», «в котором обнаруживаются уже не детские спокойствие и доверчивость, а задор и драчливость» или «первое обнаружение противоречия восточного принципа» [14, с. 245].

То противоречие, которое в неосознаваемой опасности несовместимых «субстанциальности», природности как таковой и светского по своей природе механизма власти, тлеет в Китае и

Индии. Конечно, и здесь свои отличия: «неподвижный единый Китай», царство незамутненной патриархальности и не создавшая единой государственности Индия, «блуждающее необузданное индийское беспокойство» [14, с. 245]. В Персии противоречие разрешилось в осознании принципа монархии, хотя и в очень несовершенной форме, поскольку закон соответственно духовному всеобщему — природному свету еще осознается субстанциально. Гегель проводит такое сопоставление: «Китай совершенно специфически восточен; Индию мы могли бы сравнить с Грецией, а Персию с Римом» [14, с. 245] (любопытны в этой связи суждения современных исследователей, проводящих схожие аналогии (см. [49])). Однако Гегель не забывает подчеркнуть глубокое различие в «принципах духа народа» сравниваемых народов (о чем нередко вообще забывают современные нам исследователи, как, кстати, и современные Гегелю, о чем он неоднократно упоминает, в частности, в рецензии на «Бхагавад-гиту»).

Итак, гегелевские суждения о «неподвижном восточном характере» вовсе не столь одномерны, как это обычно представляют. Они, на мой взгляд, весьма проницательны, затрагивая само существо вопроса о статичности как даже в своих первооснованиях явлению многофакторном. Нельзя, по мнению Гегеля, ставить вопрос о первостепенности какого-то одного фактора в феномене «прекращения развития», например, климата. Он считает «обычной болтовней» суждение, что «особенный дух народа связан с климатом» [14, с. 190], т.е. отвергает географический детерминизм. Разумеется, в некоторых предельных случаях природа («жаркие и холодные пояса») просто не допускает самого становления истории как развертывания процесса освобождения духа: «Крайности не способствуют духовному развитию» (ссылка на Аристотеля: «уже Аристотель сказал» — Метафизика. А, 2, 982б). Однако существующую «связь между духовным и естественным» в духе народа нельзя «топить во всеобъемлющей болтовне» и «приписывать климату особенные воздействия и влияния» [14, с. 194]. При равных условиях различны «свершения» (*res gestas* — деяния), различна история духа, о чем свидетельствуют, например, Турция и Греция. Речь должна идти прежде всего о «характере деятельности» [14, с. 194], который определяется, конечно, географическим положением, но также и некоторыми особенностями в соотношении пространства и времени.

Надо сказать, что здесь Гегель несколько неясен. Отвергая географический детерминизм в его слишком жестком истолковании, он все же признает его. Ведь усматривая именно в «принципе моря» («ничто так не объединяет, как вода» [14, с. 195]) начало созидательной деятельности разума с его открытостью сознания, достигаемого расширением привычного опыта жизни, т.е. благодаря многочисленным «контактам» мореплава-

телей, Гегель в то же время не объясняет, почему народы таких древних государств, как «Китай, Индия, Вавилония», «замыкались в себе и не усваивали себе принципа моря или делали это лишь в тот период, когда формировалась их культура» [6, с. 96]. Даже «если они и плавали по морю, то это не оказывало влияния на их культуру, и связь между ними и дальнейшей историей могла существовать лишь постольку, поскольку их самих посещали и исследовали» [6, с. 96]. Гегель просто констатирует факт изоляционизма указанных уже «культурных стран», в отличие от «бродячих» кочевников, видя в нем одну из причин «прекращения развития». И по-видимому, этот изоляционизм как-то дополняет другую причину — резкую противоположность характера деятельности жителей плодородных равнин и обитателей гор и плоскогорий, приводящую к бесплодным для духа столкновениям. Но ведь ясно, что в первооснове рода деятельности и становления «государственной жизни» лежит опять-таки географическое положение. И потому получается, что в первооснове самой истории в ее гегелевском понимании, т.е. развитии духа, лежит все-таки нечто географическое, ведь Персия, где начинается всемирная история, объединяет в себе все три участвующих в гегелевском «пространстве» момента (море, горы, равнина).

Получается, что Восток, так сказать, боролся с пространством (географией) за выход к времени (истории); духовные силы Китая и Индии уходили на преодоление природного, но безуспешно (по-разному, но безуспешно), и только Персия завершила эту борьбу успешно, погибнув, правда, сама, но передав принцип свободы духа, пусть еще в природной форме, на Запад. И всемирно-историческое значение Востока для Гегеля состоит именно в факте этой борьбы и первого преодоления природного, который составляет необходимую ступень в становлении духа как самосознания.

Неизбывна ли эта борьба и это преодоление? Вопрос возникает в связи с одним интересным суждением Гегеля. В конце теоретического введения к лекциям по философской всемирной истории он написал (введение Гегель написал собственноручно): «Так как мы имеем дело лишь с идеей духа и рассматриваем во всемирной истории все лишь как его проявление, мы, обозревая прошедшее ... имеем дело лишь с *настоящим*, потому что философия, как занимающаяся истинным, имеет дело с тем, что вечно наличествует. Все, что было в прошлом, для нее не потеряно, так как идея оказывается лицом, дух бессмертен, т.е. он не переставал существовать и не оказывается еще не существующим, но по существу дела существует теперь. Таким образом, уже это означает, что наличествующая настоящая форма духа заключает в себе все прежние ступени. Правда, эти ступени развились одна за другой как самостоятельные; но дух всегда был в себе тем, что он есть, различие состоит лишь в развитии

этого сущего в себе. Жизнь настоящего духа есть кругообращение ступеней, которые, с одной стороны, еще существуют одна возле другой и, лишь с другой стороны, являются как минувшие. Те моменты, которые дух, по видимости, оставил позади себя, он содержит в себе и в своей настоящей глубине» [6, с. 75].

Как истолковать данный текст? Некоторые считают, что это просто игра слов. Но мне кажется, как раз в связи с темой Востока в гегелевской «философской всемирной истории» было бы более созвучным ориентации Гегеля на целостность и одновременно глубину видения любой интересовавшей его проблемы вдуматься в сказанное им, попытаться понять Восток как нечто неотделимое от того целого, чем Гегелю представлялась всемирная история человечества, т.е. от «жизни» всемирного духа. Кстати, и сам Гегель подчеркивал эту страсть «расчленять» жизнь единого мирового духа, порицая «формализм» «неопределенных рассуждений», «общих рассуждений, которые отмечают существенные различия ... которые искусно формулируются, но не проникают в истинную глубину содержания»; подобного рода «вообще ... образование» «является чем-то формальным, поскольку оно стремится лишь к тому, чтобы расчленить содержание, каково бы оно ни было, на составные части, выразить их в своих определениях и формах мысли» [6, с. 65]. А между тем «свободная всеобщность» [6, с. 66], каковой является философия, используя, конечно, данные специальных наук (филология, история, то, что мы называем литературоведением, многочисленные направления культурологии), которые Гегель оставляет в сфере «рассудка» (они заняты анализом и самым поверхностным синтезом, в них общее «представление разлагается» [6, с. 66]), должна работать на уровне «мыслящего разума», не «расчленять», а, напротив, соединять, сочленять разрозненное, давать именно всеобщее во всей полноте и глубине каждого явления.

И всемирная история, распадающаяся в целях исследования на ступени в развитии духа, при философском подходе к ней являет собой одновременно нечто целостное как жизнь духа. Мне кажется, что Гегель пытался обосновать возможность такого подхода к материалу Востока и вообще к феномену всемирной истории, подхода, в котором соединились бы и идея движения, развития духа человека, который может и должен достичь абсолюта (т.е. стать мыслящим, свободным внутренне в своем сознании и внешне в формах общественного бытия, на уровне социума), и идея огромной сложности, трудности пути к достижению этого абсолютного состояния — ступени духа, требующего усилий по «деланию себя», идея, осознание, судя по всему, особого рода хрупкости, незавершенности раз и навсегда этого достигнутого абсолютного состояния, что предполагает постоянную для человека (государства) работу над собой, т.е.

совершенствования состояния Bildung-культуры (во всем объеме содержания этого понятия).

При таком подходе ступени духа, достигнутые на уровне государств Востока, — не некоторые навсегда оставленные достижения человеческого духа или, напротив, ошибки, незавершенные попытки, но нечто, неизменно присутствующее в сознании современного человека и готовое к актуализации при определенных обстоятельствах, которые «возбуждали» бы дремлющее в человеке природное (от «естественного состояния» как «абсолютного произвола» до стремления одних установить, а других примириться с «политическим рабством»). Потому представленная Гегелем общая схема движения духа во всемирной истории являет собой, по сути дела, «настоящее», то, что есть всегда, что всегда актуально; содержание ее текуче, даже, возможно, расплывчато, ведь и само христианство только содержит импульс к свободе, само, в изображении Гегеля, далеко от совершенства, то и дело впадает в «природное», нуждается в постоянном усилии поддерживать состояние «истинной нравственности» и «мирской свободы».

Что можно было бы привести как довод в пользу такого подхода при рассмотрении гегелевской «философской всемирной истории»? Во-первых, сами «принципы духа» каждого из восточных государств: именно как принципы они остаются поразительно истинными для современного сознания, поскольку аккуратно воспроизводятся при соответствующих условиях. И современный мир, хотя и продвинулся в сторону гегелевского идеала «свободной объективности» и стал формально более всемирным, все же пока что демонстрирует тот же набор гегелевских «принципов духа», ту же гегелевскую «жизнь» абсолютного духа, и «ступени духа» все «еще существуют одна возле другой». (Богатство, дифференцированность культурного мира, взлет духа отдельных личностей и многое другое, включая технические достижения, — все то, что мы узнали, например, о Китае со времен Гегеля, не отменяет саму философскую характеристику «принципа духа» такого типа «государства», в котором «господствует равенство, но нет свободы», где «все существующие различия возможны лишь при посредстве государственного управления» [6, с. 118], и «в силу принципа патриархального правления» [6, с. 121] этот принцип опеки, непризнания индивидуума личностью, как свидетельствует история, сам по себе сохраняясь, со временем утратил, пожалуй, лишь достоинство определенной этической цельности, подлинности, приобретя взамен политико-идеологическое лицемерие, как это имело место, например, в нашей стране.)

Во-вторых, об удержании «прежних ступеней духа», о том, что сознание человека в своих глубинах может сохранять и воспроизводить прежние структуры, свидетельствуют нередкие у Гегеля вкрапления — параллели между некоторыми особенно-

стями современных ему форм мысли и той или иной формой духа в «прошедшем». Так, в «абстрактной субъективности» романтиков и чрезмерном субъективизме и антропологизме современной ему европейской мысли, по мнению Гегеля, стремящейся устранить от самой своей основы, почвы — связи с божественным (ведь для него она равна самой мыслительной деятельности), он находит (из-за отсутствия конкретизированного опосредования и снятия через возвышение) параллель с «абстрактной субстанциальностью», свойственной «индуистской религии». «...То, что индус говорит в себе и самому себе „Я — Брахман“, по своему существованию определению должно быть признано идентичным современной субъективной и объективной суетности, тому, чем становится „я“ благодаря часто упоминаемому утверждению, что мы ничего не знаем о Боге. Ибо если „я“ не имеет аффирмативного (утвердительного) отношения к Богу и Бог для „я“ есть нечто потустороннее, лишенное содержания ничто, то для „я“ аффирмативно только „я“ для себя» [9, т. 1, с. 493]. Вообще же осознаваемая и выделяемая Гегелем особость человеческого мира, то, вырабатываемое самим человеком как особым существом во вселенной, пространство бытия, которое названо духом и благодаря которому создается пространство культуры (куда входит все, от этических основ до форм государственности), — все это у Гегеля находится в какой-то «связи-отталкивании-примирении» с природным — всегда и везде, где только есть человеческий культурный мир, существует какое-то напряжение между ними. Оно не всегда осознается, и тогда необходимое примирение с природным оказывается или «погруженностью в природу» как крайний и наиболее цельный способ (Китай), или неустойчивостью формы «разъединения» с природным, требующей вновь отпадения в природное (Индия), или разъединением столь же острым, сколь и мало перспективным для рациональной организации светского мира, поскольку необходимая и неизбежная для разъединения концентрация духовного в едином Боге имеет своим результатом не сложный состав самого этого единого (христианский догмат троичности), а лишь «абстракцию духовности» (Иудея). Подлинное «примирение» с природным имеет место в ареалах распространения христианства, но происходит, согласно Гегелю, с огромным трудом — инерция природного велика, необходима «тяжелая, продолжительная культурная работа».

Если рассматривать гегелевскую философскую всемирную историю именно как жизнь духа, проследить реализацию схемы развития, т.е. наполнение схемы реальностью, то складывается впечатление, что ареной всемирной истории для философа оказывается пространство противостояния между косным природным и онтологически свободным человеческим духом, устранение коего связывается с посредничеством божественного (мышление) как той *всеобщности*, которая позволяет примириться с

природным, не утрачивая индивидуального, но раскрывая его духовную, для Гегеля деятельностную природу, что позволяет одухотворять, т.е. осмыслять и природное. Содержание этого противостояния и есть сама всемирная история со всеми ее этапами-ступенями. С большей или меньшей определенностью, мощью и результативностью в пользу свободы духа, но на всех ступенях всемирной истории, т.е. включая и восточный мир, наблюдается это противостояние — ведь у Гегеля человек изначально есть дух. Однако где-то оно заканчивается односторонним примирением в пользу природного, и создается этически цельный, для себя непротиворечивый мир (Китай); где-то царствует неопределенность отношений духа и природного; шаткий неустойчивый способ примирения в божественном иницирует процессы собирания и расточения культуры, не позволяя стабилизировать положение (о чем свидетельствует, в частности, отсутствие истории как науки в Индии); в иных ареалах — иные результаты (Европа), но везде в гегелевском подходе заметно противостояние духа и природы, требующее примирения. Оно в общем всегда налицо, иначе невозможна человеческая жизнь и «духовная связь», однако удовлетворяет оно Гегеля только на стадии «завершения духа». Притом оказывается не очень стойким, постоянно нуждается в личных усилиях каждого нового поколения, которое, видимо, должно вновь и вновь утверждать свободу духа, проходя все ступени духа («кругообращение»). «Время и образованность», «контакты и связи», усложняясь от ступени к ступени в объеме и глубине, должны способствовать им, но только если есть личное усилие духа.

В завершение раздела необходимо дать справку об историко-ведческой базе Гегеля в его занятиях Востоком. Надо сказать, что старый довод о незначительности знаний Гегеля, приведших его к якобы извращенному представлению о восточных реалиях, уже давно утратил под собой почву. Стараниями исследователей, начиная с Э.Шулина (1956), воссоздано реальное положение дел в этой области. Обобщающая сводка собственно научных изданий первоисточников, которыми пользовался Гегель, дана в монографии М.Юлена (1979). Нет смысла проводить какую-то специальную работу по розыску гегелевских источников — она бы лишь дублировала сводку М.Юлена, поскольку прилагаемые ниже названия трудов, привлекавшихся Гегелем в процессе работы, прямо указаны им в лекционных курсах (некоторые взяты из переписки, ссылки на косвенные источники можно найти и в биографическом труде К.Розенкранца, правда, по Востоку их очень мало).

Что касается прямых гегелевских ссылок на литературу, то в наиболее полном виде они представлены в издании Г.Лассона [15], который подготовил к публикации курсы лекций 1824/25, 1826/27 гг., где Востоку было уделено больше внимания, нежели в курсе 1830/31 г., явившемся основанием второго издания

1840 г. (его, т.е. второго издания, перевод составляет известный русскому читателю текст гегелевских лекций по философской всемирной истории). Эдуард Ганс, автор предисловия к первому изданию 1837 г., знал о более пространных применительно к Востоку курсах (сам он ориентировался на последний прочитанный Гегелем курс 1830/31 г.), но не воспользовался ими, поскольку Гегель, на его взгляд, излишне много внимания уделил Востоку, в частности Китаю, «о котором он распространялся с утомительной подробностью» [6, с. 431].

Сопоставление двух вариантов использования восточного материала Гегелем показывает следующее: принципиальной коррекции в курсе 1830/31 г. не произошло, однако в более ранних курсах материал изобилует «подробностями», коими Гегель обязан как раз источникам, которые он привлекал, с указанием на их происхождение, каковое, а именно миссионерские мемуары, его ничуть не смущало; напротив, Гегель считал, что они «свидетельствуют о превосходном знакомстве с их (китайцев) государственными учреждениями, религией и т.д.» [15, с. 283]. Что касается Индии, то кроме сообщений миссионеров использовались доклады Ост-Индской компании английскому парламенту. В целом Гегель отнюдь не отвергал различного рода наблюдений посещавших современный ему Восток людей (от топографов до просто путешественников), ценя в них конкретность замечаний и живость впечатлений. Сам он никогда, к сожалению, не был на Востоке, как, впрочем, и многие его оппоненты, в частности романтики, например братья Шлегель.

Возможно, Гегель увлекся новым для него материалом; быть может, он исходил из малой осведомленности своих студентов — так или иначе, но лекции и в самом деле «подробны», вплоть до мельчайших и выразительнейших деталей. Однако в обоих вариантах главное для Гегеля, в соответствии с его пониманием содержания понятия «объективный дух», — отчетливое представление принципа религии и системы законности, из связки которых конструируется принцип «духа народа». В их характеристике Гегель опирался на научные труды — в случае с Китаем на издание текстов, связанных с именем Конфуция [118], и переводы исторических хроник в 13 томах [90]; в случае с Индией — на переводы «Законов Ману» [96], упанишад [106], «Бхагавадгиты» [82], а также «Рамаяны» и «Махабхараты», как и на иные издания «Индийской библиотеки» (Берлин, 1820—1830 гг., под руководством А.Шлегеля), очень важным для Гегеля было, конечно, и первое систематическое издание философских текстов Индии [84]. Что касается «Персидского государства», то это — издание «Авесты» знаменитого, по словам Гегеля, «француза Анкетиль Люперрона, открывшего нам это ценное сокровище» [15, т. 2, с. 420].

Естественно, Гегель обращался и ко всей исследовательской литературе (он говорил, что для него важны «и документация, и

интерпретация» [18, т. 1, с. 18]). А она была, несмотря на то что востоковедение находилось еще на стадии первичного становления, уже достаточно представительна — и по регионам, и по проблемам. В то же время, что, думается, немаловажно, она была еще не настолько разветвлена и не настолько объемна, чтобы с ней невозможно было справиться одному человеку. Возникает вопрос, сумел бы Гегель, живи он в наше время, обобщить столь многообразный и разнородный восточный материал, до крайности раздробленный усилиями специалистов, как он блистательно сделал в свое время. Все же, думается, это ему удалось бы. И связано это с его общефилософской позицией: выделенные им «принципы духа народа», как уже отмечалось, не только не канули в Лету, но, напротив, аккуратно воспроизводятся, как и его заключение о созидательной силе «контактов», могущих трансформировать дух народа. На мой взгляд, уже одно это говорит об истинности гегелевского подхода к всемирной истории, ориентированного на состояние сознания, притом массового сознания как важнейшего фактора исторического движения.

Любопытно, что весь массив приводимой ниже литературы был открыт каждому, кто интересовался Востоком. Но только Гегель дал его истинное философское обобщение, кстати, вообще первое в истории культуры и, по мнению некоторых исследователей, единственное по степени проникновения в существо дела. Однако здесь важно, что считать таковым. Если вместе с Гегелем считать, что смысл, цель, назначение человеческого бытия в истории — созидание себя и тем самым реализация себя в качестве носителя духа свободы, в качестве свободной личности, а значит, созидание культуры, мира культуры и его совершенствование через сущностные трансформации до «мира свободы», то Гегель и в самом деле создал нечто единственное в своем роде по полноте представления и глубине постижения восточного материала.

Особенность именно гегелевского видения проблемы Востока в контексте всемирной истории в том, что он оставлял надежду еще «не свободным субъективностям» стать таковыми. Это связано с его пониманием человеческой сущности как сущности всеобщей, обладающей в качестве носителя духа «абсолютным правом на развитие». Отличие Гегеля от тех, правда, немногих, кто позднее решался на, казалось бы, сопоставимые по задачам обобщения (например, от Шпенглера), в том, что он лично был настроен не на разделяющий века и народы энциклопедизм странного художественно-политического склада, а на человеческую универсальность; в том, что он искал и находил возможность «духовной связи» в человечестве, явленность и прочность которой зависима от многих и вполне осознаваемых им факторов, но именно потому — более всего от духа, сознания людей, их личных усилий, того начала в человеке, которое соответству-

ет самой его сущности и которое, согласно идее свободы в ее гегелевском понимании, принципиально открыто миру и раскрывается в процессе познания, способствуя установлению разумных начал в мире социальности, тех, что обеспечивают динамичный рост «богатства» государства при стабильности социально-политических структур. Процесс их становления и образует внешнюю сторону всемирной истории, внутреннее содержание которой определяет состояние сознания, его трансформации в сторону «свободной субъективности».

Вот сводка гегелевских источников, «документации и интерпретации» по восточному миру (принцип составления — хронологический):

Kirchner A. China illustrata. Amsterdam, 1667.

Iselin I. Philosophische Mitmassungen über die Geschichte der Menschheit, 1764.

Winckelmann I.I. Geschichte der Kunst des Altertums. 1764.

Gaubil P. Le Chou-King, un des livres sacrés des Chinois. P., 1770.

Anquetil-Duperron A. Traduction du Lend-Avesta. 3 Vol. P., 1771.

Dow A. The History of Hindostan. 3 Vol. L., 1770—1772.

Histoire générale de la Chine (traduction par le Père de Mailla). P., 1777—1785.

Sonnerat A. Reise nach Ostindien und China. Zürich, 1783.

Wilkins Ch. The Bhaguat-Geeta or Dialogues of Kreeshna and Arjoon. L., 1785.

Amiot P. Vie de Koung-Tsee appelé vulgairement Conficius. P., 1786.

Robertson W. Disquisition concerning the knowledge which the Ancients had of India. L., 1791.

Forster G. Sakountala (пер. на немецкий). B., 1791.

Jones W. The Institutes of Hindu Law. L., 1796; Немецкое издание. Weimar, 1797.

Schulz Chr. Aphorismen oder Sentenzen des Konfuz mit einer Nachricht von Konfuzes. Leben. 1794.

Des Grafen Macartney Gesandtschaftsreise nach China. Aus dem Englischen übersetzt. 3 Bd. B., 1797—1799.

Maier Fr. Zur Kulturgeschichte der Völker. B., 1798.

Turner S. An Account of an Embassy to the Court of Teshoo-Lama. L., 1800.

Anauetil-Duperron A. Oupnek'hat (traduction latine d'Upanishads). P., 1801.

Немецкий перевод: *Rixner Th.* Versuch einer neuen Darstellung der uralten All-Eins-Lehre. Nürnberg, 1808.

Maier Fr. Allgemeines mythologisches Lexicon aus Original. — Quellen bearbeitet. 1-e Abteilung—nicht classische Mythologien. 2 Bd. Weimar, 1803—1804.

Meiners Chr. Allgemeine kritische Geschichte der Religionen. Hannover, 1806.

Marshmann I. und *Garey W.* The Râmâyana of Volmeeki in the Original Text... Bd. 3 (1—3), 1806—1810.

Schlegel Fr. Über die Sprache und Weisheit der Inder. Heidelberg, 1808.

Marshmann I. The Works of Conficius, Containing the Original Text With the Translation. Seram-poure, 1809.

Polier (colonel) de. Mythologie des Indous. P., 1809.

Görres J. Mythengeschichte der asiatischen Welt. Heidelberg, 1810.

Remusat A. Essai sur la langue et la littérature chinoise. P., 1811.

- Stuhr P.* Vom Untergange der Naturstaaten. B., 1812.
- Langles A.* Monuments anciens et modernes de l'Hindoustan. 2 Vol., 1812.
- Hafi's Diwan...* übersetzt von J. von Hammer. Wien, 1812.
- Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts des Chinois, par les missionnaires de Pékin.* T. I à XV. P., 1776—1791; T. I—XVI. P., 1814.
- Joung Th.* Remarks of Egyptain Papyri and on the Inscription of Rosetta. L., 1815.
- Elphinstone A.* Account of the kingdom of Cabul. L., 1815.
- Heeren A.* Ideen für die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt. Göttingen, 1815.
- Hirt A.* Von den ägyptischen Pyramiden. B., 1815.
- Bopp Fr.* Conjugationssystem der Sanskrit-Sprache. Frankfurt, 1816.
- Delambre J.-J.* Histoire de l'astronomie ancienne. P., 1817.
- Mills J.* History of british India. L., 1817.
- Ward W.* A View of the History, Literature and Religion of the Hindus. L., 1817.
- Nalus A.* Carmen Sanscritum e Mahabharato ed. Fr. Bopp. London—Paris—Strasbourg, 1819.
- Greuzer Fr.* Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen (2. Auflage). Heidelberg, 1819.
- Görres J.* Das Heldenbuch von Iran aus dem Schah Nameh des Firdousi. Vol. 2. B., 1820.
- Ritter C.* Die Vorhalle europäischer Völkergeschichten... B., 1820.
- Rhode I.* Die heilige Sage und das gesamte Religionssystem der alten Baktrer, Meder und Perser, oder des Lendvolks. Frankfurt, 1820.
- Schlegel A.W.* Indische Bibliothek. B., 1820—1830.
- Belzoni G.* Narration in the Operations and Recent Discoveries in Egypt and Nubia. L., 1821.
- Keppeler R.* Travels in Georgia, Persia, Armenia, Ancient Babylonia. L., 1821.
- Burkhard J.* Travels in Syria and the Holy Land. L., 1822.
- Remusat A.* Mémoires sur la vie et les opinions de Lao-Tseu. P., 1823.
- Schlegel A.W.* Bhagavad-gita id est... sive almi Krishnae et Arjune colloquium (текст на латыни). Bonn, 1823.
- Gans E.* Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung. B., 1823.
- Hirt A.* Geschichte der Baukunst. B., 1824.
- Champollion J.-H.* Précis du système hiéroglyphique. P., 1824.
- Colebrooke H.T.* Essay on the Philosophy of the Hindus. I, II (Transactions of the Royal Asiatic Society). L., 1824.
- Bopp Fr.* Ardschunas Reise zu Indras Himmel. B., 1824.
- Dubois J.* Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde. P., 1825.
- Tholück A.* Blutensammlung aus der morgenländischen Mystik. B., 1825.
- Schlosser Fr.* Universal historische Übersicht der alten Welt und ihrer Kultur. I., B., 1826.
- Hammer J. von.* Geschichte des osmanischen Reiches. 3 Vol. Göttingen, 1827—1829.
- Humboldt W. von.* Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Maha-bharata. B., 1826.
- Rosen Fr.* Radices sancritae. B., 1827.
- Humboldt W. von.* Lettre à M. Abel Remusat sur la nature des formes grammaticales et sur le génie de la langue chinoise. P., 1827.
- Windischmann K.* Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. I. B., 1827.

Rochette R. Cours d'Archéologie. P., 1828.

Rosen Fr. Rig Vedaе Specimen. L., 1830.

Периодика времен Гегеля:

Asiatic Researches. Calcutta—London. Издание «Азиатского общества Бенгала», основанного Уильямом Джонсом в 1784 г. (периодичность — 2, 3 выпуска в год, с 1788 г.).

Royal Asiatic Society Researches. L. Издание Королевского Азиатского общества с 1724 г.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В предисловии к «Феноменологии духа» у Гегеля есть такая мысль: «Самое легкое — обсуждать то, в чем есть содержательность и основательность, труднее — его постичь, самое трудное — то, что объединяет и то, и другое, — воспроизвести его» [5, с. 3]. Думается, каждый, кто вознамерился по тому или иному поводу обратиться к гегелевскому наследию, испытывал нечто сходное с тем, о чем хотел сказать Гегель: вообще воспроизвести нечто, несомненно обладающее содержанием, не так уж трудно, если не стремиться постичь «существо дела»; но зато и воспроизведение подобного рода, равное просто некоторому обсуждению, оказывается лишь где-то рядом с «серьезностью, наполненной содержанием жизни» [5, с. 3]. Гегелевские работы в своей совокупности являют именно такую и очень «серьезную жизнь», огромный и целостный мир, сложно устроенный и очень трудный как для постижения, так и для воспроизведения. Уже хотя бы потому, что гегелевское творчество, как представляется, есть выражение одновременно и философского, и евангельского умонстроения и мирочувствования, слитых на интуиции созидательно-дисциплинирующего смысла понятия «свобода».

Именно стремлением понять «существо дела» в теме «Гегель и Восток» был обусловлен предложенный в работе подход — через личность и общефилософскую позицию Гегеля. Ведь очевидно, что, будучи взята вне целого, та часть, что имеет отношение к Востоку, подвержена превратностям легковесного воспроизведения-пересказа, и притом, уже просто по характеру проблематики («принципы духа»), воспроизведения, несвободного от различного рода пристрастий (не только идеологических, т.е. евро- и востокоцентризма, но и, казалось бы, сугубо научных, однако, как это ни покажется странным, грешащих своеобразным позитивизмом — следствием издержек чрезмерной специализации).

В реализации замысла — постичь «существо дела», понять, что именно хотел сказать Гегель введением в свои труды восточных реалий, — исследователь, особенно если он не профессио-

нальный гегелевед, сталкивается с особым рода затруднением. Его суть, насколько я могла осознать, связана со взаимопроникновением трех имеющихся у Гегеля уровней анализа: феноменального (наличное бытие), онтологического (сущностный, то, что он называл «действительное», «то, что есть») и аксиологического (свобода, мышление, разум). Они взаимопроникают и притом раскрывают смысл и содержание каждого из них и в их совокупной целостности лишь при условии принятия принципа становления; только тогда обнаруживаются присущие гегелевскому философствованию глубина смысло-временного лага и широта обозрения. Не столь очевидные на уровне, так сказать, стационарного состояния предмета исследования (хотя, конечно же, они не только имеют место, но и определяют его структуру), глубина гегелевского постижения и всеобъемлемость обозрения отчетливо выступают при рассмотрении проблематики всемирной истории. Но и тем очевиднее, т.е. в связи со всемирной историей, проступает все же некоторая иерархичность в уровнях анализа. Ведущим является уровень аксиологический, подчиненность исследования принципу свободы. Последний же не просто коррелятивен разуму, мышлению, но является иным обозначением начального импульса, тем, что инициирует мыслительную деятельность, придавая сопровождающему человеческую жизнь волевому началу качество разумности, вплоть до стадии самосознания в качестве носителя духа свободы, на разумной основе «примирившегося» с естественноприродным, т.е. обуздавшего его произвол.

Совершенно очевидно, что Гегель действительно представлял ход всемирной истории как «прогресс в понятии свободы» (это и прямо им сказано, и сама структура его «философской всемирной истории» свидетельствует о движении в избранном направлении). Но, думается, неверно было бы ограничиваться только этой констатацией. Как представляется, имеет смысл предположить в гегелевских размышлениях и более глубокий пласт: его деятельностное понимание мышления, концепция *Bildung*-культуры имеет в числе прочего подтекст не только внятности сознанию однажды достигнутого, но и текучести этапов мыслительной деятельности и даже их *обратимости*. Все связанное с разумом, мышлением есть всегда, это глубинная основа духа, истинное «действительное». И оно является исторически неизбыточным и действенным не только в смысле не всегда отчетливо явленного «настоящего» (и это как бы постигает философия), но и в смысле легко, при определенных условиях, актуализирующегося «прошедшего», ранних ступеней мыслительной деятельности; потому вообще необходимы постоянство, *непрерывность* культурной работы (свобода сама по себе не входит в мирские дела, ее нужно постоянно культивировать, чему более всего способствует разумность закона как таковая и соответствующие институты просвещающего плана). В переносе на контекст все-

мирной истории, а она для Гегеля есть как бы развертывание концепции Bildung-культуры в мировом масштабе, это означает кроме отмеченного выше и целостность мира (всеобщность структур мышления), не отменяющая при этом его многообразия (этапы мыслительной деятельности).

Гегель действительно, как отметил Э.Шулин, дал настолько обстоятельные контрасты «государств» (в особенности Китая и Индии), что тем самым выделил и культурные целостности («исторические индивидуальности» по Шулину). Сейчас это называют «культурными типами». И потому Гегель действительно первый культуролог. Притом что он был и первым, кто применил системный анализ к всемирной истории. Тем интереснее его попытка соотношения «культурных типов», попытка постановки вопроса о соотношении единства и одновременно многообразия всемирной истории.

Вообще говоря, этот сам по себе сложнейший теоретический вопрос в принципе, как известно, не решается однозначно — здесь все зависит от общефилософской позиции, от морально-нравственных убеждений. И поскольку, в самом деле, природа «морально лучшего общества» — предмет, как полагают современные исследователи, неразрешимого спора, то и сам вопрос предпочитают в открытой форме не ставить — ведь затрагиваются морально-нравственные основы различных культур, то, что Гегель выделил как «принцип духа». Он же вполне бесстрашно не только выделяет культурные целостности в яркой контрастности, но и убежден в возможности и необходимости выделения именно «морально лучшего общества», и оно, собственно, как и представление о «свободной субъективности» в качестве цели развития всемирной истории, есть исходная точка анализа при обращении к конкретике всемирной истории.

Естественно, это прямая противоположность историческому и культурному релятивизму. Опорой же Гегелю служит его убежденность во всеобщности структур мыслительной деятельности человека как такового, в возможности эволюционного их становления, убежденность в особом рода сложности, но и *пластичности* человеческого сознания и психики. Типы культур — это этапы становления, но дух един. При этом, как представляется, Гегель не стал бы одобрительно говорить о некоей одной всемирной культуре: «государства» у него не сращены в истории (есть кое-что на эту тему в работе «О сочинениях Гамана»), хотя история и всемирная. Сращение — лишь в *потенциальном* изменении сознания. Всеобщность лишь идеальна, возможна лишь всеобщность идеала, но «реализация» всегда свободна и многообразна в своих формах (так было уже с воспроизведенными им зачаточными формами правового государства). Пресловутая «линейность прогресса», за которую так любят порицать Гегеля и о которой он сам не только никогда не говорил, но, напротив, подчеркивал сложность этого прогресса, есть лишь опре-

деленная направленность в становлении структур сознания, находящая выражение во все большей усложненности, но и большей рационализации культурных форм. Среди них одной из наиболее существенных, значимых для государственного бытия народов и, следовательно, наиболее репрезентативных с точки зрения исторического их бытия Гегель считал политическую культуру массового сознания, т.е. «нравственность» и «нравы», определяя первым культуру «общественной жизни» на высшей ступени развития идеи свободы (разумное, правовое государство), «нравами» же — культуру социальности на начальной ступени становления все той же идеи свободы (восточный мир).

На этой ноте несогласия со сложившимися представлениями о гегелевской философии, думается, уместно завершить работу. Вообще, в процессе ее почти гегелевского «становления», от ранних, подготовительных «детских» этапов до, так сказать, зрелого ее состояния (и наверняка работа не достигла этапа «старческого» — наиболее «разумного»), меня не раз посещало недоумение по поводу механизма зарождения стереотипов в связи с именем Гегеля (например, с той же диалектикой). Увы, его философию часто сводили к определенной системе представлений, упрощенных, но хорошо приспособленных для целей полемики.

Причин здесь несколько, начиная с самих нередко как бы провоцирующих формулировок Гегеля (например, государство есть идея Бога на Земле), некоторого семантического дубляжа (например, в связи с понятием субстанциальное) и, конечно, непреходящей актуальности самих интересовавших его тем, прежде всего тех, что имеют отношение к идее государства и права. Однако первооснование всякого рода недоразумений с Гегелем, думается, следует видеть в том, что обычно как бы исключается, не принимается во внимание второй из указанных выше уровней анализа — онтологический, сущностный, т.е. метафизика. Напрямую смыкаются феноменальный, наиболее доступный уровень наличного бытия, и аксиологический (даже если отрицают наличие последнего и говорят о некоей совершенной объективности, что просто невозможно в гуманитарных науках: аксиология, хотя бы в форме ее отрицания, всегда присутствует).

Последствия этой редукции, естественно, разрушительны для восприятия гегелевской философии — ведь это не просто некоторый вспомогательный уровень анализа, а само основание гегелевского философствования, почти неразличимо слитое с аксиологическим уровнем и раскрывающее свое содержание в становлении реальных феноменального уровня. Однако редукция, производимая оппонентами Гегеля, не способствует, так сказать, качеству их философствования — экспрессивная фразеология, возможно, впечатляющая, всегда и даже принципиально ограниченная регионально и во временном плане, она лишена существеннейшей и специфичной для философского знания предпосылки, а именно этой самой метафизичности¹.

Что же есть метафизика вообще и для Гегеля в частности? После многих лет низведения ее до уровня занятия «эгоистов» или рассмотрения ее лишь в плане антитезы «метафизика — диалектика как развитие» наконец и у нас признается, что метафизика не «болезнь» в теле науки, не беспочвенные грезы наяву или излияния чувств, облеченных в философские понятия. Она не что иное, как наиболее сильное и чистое выражение спекулятивного (объясняющего, а не прагматически операционального) духа науки с ее вечным стремлением к рационализации «грубой фактичности непосредственной данности» [48, с. 47].

Правда, М.А.Киссель полагает, что телеология, «телеологическая парадигма находится за пределами научного стиля мышления» [48, с. 52]. Гегель же не только связал напрямую телеологию и метафизику, наследуя классическому философствованию, как известно, не чужавшемуся и естественнонаучного знания, но и развил интенцию этой издревле идущей связанности, попытавшись представить ее механизм и как бы генетику, т.е. становление на путях разработки концепции абсолютного духа, саморазвивающийся характер которого обеспечивается внутренне присущим ему особым свойством — свободой, понимаемой, признаваемой одновременно и сущностью, и целью, реализация которой составляет «жизнь» этой сущности, этого абсолютного духа. Человеческое бытие с его духовностью, т.е. то, что подразумевается под идеалами, духовными интересами, разумными сущностями, сама мыслительная деятельность — высшее из проявлений «жизни» абсолютного духа, охватывающей все сущее. И только человеку с его духом присуща свобода.

Конечно, суть этой метафизики связана с пониманием абсолютного духа. Жизнь его равна особой метафизической реальности, имеющей у Гегеля прямое отношение к структурам мыслительной деятельности и механизму ее реализации, тому, что невоспроизводимо в научных опытах (хотя бы потому, что это «жизнь», протяженная во времени и пространстве, а все опыты с мозгом, самые тонкие, неизбежно локальны). И если сам Гегель говорил о божественном, не имея иного наименования для этой всеохватывающей реальности, то в современной научной терминологии гегелевские метафизические построения, как мне кажется, укладываются (или, во всяком случае, как-то корреспондируются) в теорию «созидательного начала семантического пространства» В.Налимова, с синэнергетикой, вообще с теми воззрениями, в которых обращается внимание на природу всеохватывающего информационного взаимодействия.

Правда, нередко с понятием «информация» связывают нечто бессознательное, подсознание. Гегель же, напротив, продолжая традицию (например, «непрерывный разум» Лейбница или «дейтельный разум» аль-Фараби, которого Гегель, правда, не знал, но который, в свою очередь, развивал идеи Аристотеля), полагал

субстратом этой метафизической реальности разумную мыслительную деятельность, структуры которой не осязаемы, но имеют вполне верифицируемые результаты на уровне культурных институтов. И в целом своеобразием гегелевского видения проблем метафизики является эта удивительная для спекулятивного философа как бы прикованность к миру человеческого бытия (вплоть до политологии), внесение в него организующего и целенаправляющего смысла. И конечно, в связи со всемирной историей именно метафизика дает ориентиры связующего человеческого смысла. Что в общем-то тоже не ново. Однако Гегель подчеркнул двуединство этой связи между абсолютным духом, т.е. культурой, информационным богатством во вселенском масштабе, и духом самого человека, со стороны которого требуется личное, не перекладываемое ни на кого усилие: человек должен стать «совершеннолетним», «разумным» и тем самым свободным.

Последнее, то самое «совершеннолетие» рода человеческого, о котором говорил Кант и в чем ему наследовал Гегель, создав, как мы видели, целую концепцию Bildung-культуры, является, собственно говоря, выражением в предельно концентрированной форме самой сути дела: никто со стороны и ни в чем за тебя, твои «права человека» не отвечает и отвечать не должен — в противном случае ты и есть «несовершеннолетний». Это относится как к каждому человеку, так и ко всем и каждому из государств. Нет самих «прав человека» без обязанности «стать человеком», что Гегель и называет «правом на развитие»: «Кроме права на сохранение себя как живого существа всякий человек приносит с собой на свет и право на развитие своих способностей» [4, т. 1, с. 145]. Богом и природой человек предназначен именно к «совершеннолетию» — и в этом нет ничего теологического, если быть в принципе согласным с сущностным отличием человека от животного (разумность как ответственность за будущее). В осмыслении коллизий современности, ныне уже как бы автоматически воспринимаемых через проблематику «прав человека», понимание Гегелем последних, думается, не должно остаться без внимания. И прежде всего как раз в аспекте современной *«этики ответственности»*, гегелевский подход к которой позволил бы истинно философски воспринять и проблематику универсализма в мире социального бытия современного мирового сообщества — в плане соотносимости его, универсализма, с идеей соблюдения прав человека, в частности, внес бы отрезвляющую ясность в актуальнейший вопрос градации степеней ответственности.

ПРИМЕЧАНИЯ

Библиографический обзор

¹ Целая серия трудов подготовлена в секторе истории философии Запада Института философии РАН; среди них особо следует отметить большой и принципиально концептуальный труд «Философия эпохи ранних буржуазных революций» [70].

² Хотя специально оговорено и более узкое значение «культуры» — «совокупность особых сфер и измерений человеческой деятельности, ставших на сравнительно давней стадии развития цивилизации относительно самостоятельными» [60, с. 7].

³ В нашем гегелеведении единственным специальным исследованием, к сожалению не оформленным в монографию, является диссертация А.М.Джалалова «Гегель и философская мысль народов Востока» [35]. В ней подчеркнута уважительное отношение к гегелевской попытке «включения Востока в свою систему в качестве самостоятельного периода в развитии философской мысли... мировой литературы» [35, 12] (правда, акцент — на эстетике); вообще же специальных работ немного [114; 104; 117; 94; 99].

⁴ О «недостатке идеализма» в восточном миропонимании см. работы Е.А.Фроловой [73, с. 117—134; 74, с. 3—22]; проблематика «недостаточности систем» с точки зрения закрепления эмпирии в теории, «недостаточной развитости» логики, логического рассмотрена на материале Индии и Китая.

⁵ Здесь дана сноска на труд, в котором критически обсуждаются попытки сделать относительными наиболее всеобщие метанормы [102].

⁶ И.Хоффмайстер, издатель документов, полагает, что приведенное выше суждение, взятое из Энциклопедического словаря Брокгауза за 1827 г. (Konversationslexikon, 1827. Bd. 5, с. 141—142), принадлежит самому Гегелю. И вот на каком основании. Прежде всего Хоффмайстер с сарказмом отмечает, что «только на 57-м году жизни Гегель *в первый раз* был удостоен чести быть внесенным в словарь как человек, с которым должна была считаться немецкая духовная жизнь» (в изданиях 1819 и 1822 гг. имя Гегеля отсутствует). И произошло это, можно сказать, почти случайно — только благодаря тому, что журналистские обязанности Эдуарда Ганса, известного ученика Гегеля, активно участвовавшего

в затеянном им издании «Ежегодники научной критики» (с 1827 г.), свели его с А.Вендтом, профессором философии и «изящной литературы» в Лейпциге, сотрудничавшим (по вопросам философии) со словарем Брокгауза. По мнению И.Хоффмайстера, неважно, по чьей инициативе, Э.Ганса или А.Вендта, появилась статья в Энциклопедическом словаре, но «прямым источником этой статьи был сам Гегель», поскольку «невероятно, чтобы кто-нибудь из его знакомых или учеников обладал знанием развития гегелевских взглядов и направленности (Haltung) интересов, получивших отражение в данной статье». Кроме того, И.Хоффмайстер приводит текст письма сестры Гегеля — Христианы вдове философа Марии Гегель, в котором «дословно» приведены выдержки из статьи в словаре Брокгауза, в частности следующая:

«Гегель, который вместе с Шеллингом возвысился до сознания абсолютного, отошел (отклонился, отступил; abweichen) от Шеллинга прежде всего в том, что полагал возможным иметь условием (предпосылкой) этого не интеллектуальное созерцание (Anschauung), в котором совпадают объект и субъект, он выразил требование, что оно (абсолютное) должно было бы быть найдено в науке и на пути науки, следовательно, как результат, если оно вообще является чем-то истинным (ein Wahres)».

«Философия есть наука разума» (именно так, в два абзаца, как в печатном тексте словаря Брокгауза, в письме Христианы).

И.Хоффмайстер считает, что статья «может рассматриваться» как важный документ для биографии Гегеля, как и известный набросок автобиографии Гегеля от 1801 г. (опять же, особенно вначале, о школьных занятиях и частных учителях, некоторые текстуальные совпадения). Мне кажется, эта статья важна как материал не только для биографии, но и для уяснения замыслов и «направленности» самой философии Гегеля, ведь она написана, как мы теперь знаем, в конце жизни, за четыре года до преждевременной и столь внезапной кончины «глубочайшего мыслителя нашего времени» (из текста статьи; конечно же, это уже редакция издателей, в частности Э.Ганса).

В статье есть одно чрезвычайно интересное признание-суждение. Касаясь вопроса о своем понимании государства, Гегель пишет, что оно «ничуть и никоим образом впоследствии не склонилось в пользу известных воззрений господствующего класса; напротив, оно (понимание) исходит из основоположений его философии, которая повсюду (во всех сферах) борется с пустыми идеалами и пытается примирить (versöhnen) мысль и действительность в абсолютной идее, gleichsam wie von selbst hervor» — перевод конца фразы затруднен, так как нужен более широкий контекст; дословно смысл в том, что всем содержанием философия как бы вызывает изнутри себя самой именно к тому пониманию государства, которое Гегель представил и от которого никоим образом не может отступить, не разрушив всю систему на всю глубину [19, с. 396].

⁷ Э.Шулин считает, что К.Ясперс опирался на идеи Альфреда Вебера об относительной самостоятельности «культуры», «цивилизации» и «социальности».

⁸ Это важное для Х.-Г.Гадамера понятие, в нем ярче всего проявляется «традиция», в нем само «условие понимания» [30, с. 329]. Об этом же см. у Хальбфасса [88, с. 180]. Отголоски — в новейших работах наших исследователей индийской философии, но без указания первоисточников.

⁹ Термины Гадамера. Даны по [53, с. 140].

¹⁰ Определение Гегеля, вставленное В.Хальбфассом в свой текст.

¹¹ В связи с «предрассудками» сравним следующее замечание еще юного Гегеля: «Не опровержение предрассудков создает *просвещенного человека* (выделено Гегелем) и еще меньше понимание истины под видом предрассудков» [19, с. 147].

Глава I

¹ Из дневника Гегеля [19, с. 146].

² В связи с этим интересно отметить, что Гегель подчеркивал особое значение для интеллектуального развития человека самого процесса освоения лингвистических структур, необходимость изучения языков, поскольку именно в этом процессе человек впервые с необходимостью знакомится со всепроникающим всеобщим: «...с этим механическим моментом овладения языком связано непосредственно изучение грамматики, значение которого трудно переоценить, ибо оно составляет начало логического образования» [4, т. 1, с. 406].

³ Исследователи полагают, что в Германии, особенно с 1740 г., сложилась единая система образования, которая была доступна широким кругам населения и равной которой ни в одной стране Европы в то время не было [29, с. 398].

⁴ Н.В.Мотрошилова указывает на особый термин *Volksverbundheit* (досл. «народное единение», «народная связь»), который употребляется в специальной литературе для обозначения этой особенности немецкого просвещения — стремление к мирному единению всего общества, что, наверное, было психологически близким, понятным широким слоям общества после раздоров и ужасов Тридцатилетней войны (см. [60, с. 136]).

⁵ После того как студент успешно выдерживал диспут в конце этого двухлетнего погружения в философские науки, ему присуждалась степень магистра философии. Гегель был удостоен таковой 27 сентября 1790 г.

⁶ Гегель уже в гимназии делал такие «наброски» (см. [19, с. 54, 76—78]); впоследствии же «просвещение обычных, простых людей» станет проблемой «практического образования»; из специальных работ наиболее интересным признается набросок времен ректорства в Нюрнбергской гимназии «Всеобщий принцип организации общественного (публичного) образования», 1808 г.

⁷ «XVIII век — время высшего расцвета прагматической историографии», — считает М.А.Барг [22, с. 333].

⁸ Почему-то в литературе есть стремление принизить знания Гегеля-гимназиста, подозревая его в якобы безразличии к проблемам современной ему Германии, особенно философии. Но это не так: просто невероятно, чтобы столь любознательный, столь широко мыслящий, пусть и очень юный человек не интересовался тем, как решают волнующие его вопросы современные ему философы. Вот и о «Кантовой системе», которую он считает необходимым изучать «более глубоко», в особенности «Критику чистого разума», он пишет в одной из своих небольших статей-рецензий этого периода [19, с. 166], рассматривает «кантовскую теорию свободы» в другой [19, с. 154—155], ссылается на Канта в третьей [19, с. 160, 164]. Издатель «Документов» И.Хоффмайстер в примечаниях отмечает, что Гегель-гимназист «по меньшей мере в том, что касается духа кантовской философии, ориентирован очень хорошо» [19, с. 427].

⁹ «Метод Руссо — синтетический, и исходит он от естественного человека, мой метод — аналитический, и исхожу я из человека цивилизованного» [43, т. 2, с. 192].

¹⁰ Впоследствии Гегель писал о языке как о средстве, которое позволяет человеку выразить всеобщее, связующее и мир, и людей, «эту всеобщую необходимость, которую мир представления приемлет в качестве языка как такового» [4, т. 1, с. 406].

¹¹ «Многообразие знаний самих по себе входит в образование потому, что именно благодаря многообразию знаний самих по себе человек поднимается от партикулярного знания незначительных вещей своего окружения ко всеобщему знанию, благодаря которому он достигает *большей общности знаний с другими людьми*, овладевает предметами всеобщего интереса. Выходя за пределы того, что он знает и испытывает непосредственно, человек узнает, что существуют другие, и притом лучшие, способы вести себя и действовать... Этим он отделяет себя от самого себя и приходит к различению существенного и несущественного» [4, т. 2, с. 62].

¹² По-моему, здесь неудачный перевод: точнее было бы сказать «себя как субъекта».

¹³ В проблематике труда у Гегеля есть еще один аспект: самоограничение на определенном этапе связывается с принуждением. В «Пропедевтике» принуждение имеет воспитательное значение — ребенка следует приучать к труду, для чего он должен освободиться от «низших способностей желания», например страсти играть в неурочное время. Труд ребенка, его «практическое образование» — это учеба и усвоение «моральности». В развернутом виде вопросы повиновения и воспитания представлены в [11, т. 2, с. 82—88]. Вообще тема «Гегель-педагог» — интересна, см., например, работу Е.Шютца [115] (автор — профессор педагогики). Он считает, что «научно-воспитательная тематика» философии Гегеля всегда будет иметь значение, поскольку «разум принадлежит к сердцевине педагогики», а «педагогическое требование развития, развертывания разума можно утверждать в качестве вечной цели образования и воспитания» [115, с. 9].

¹⁴ «Принципы свободы в отношении устройства общества я выражаю в следующей формуле: ни один не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет (так, как он представляет себе благополучие других людей); каждый вправе искать своего счастья на том пути, который ему самому представляется хорошим, если только он этим не наносит ущерба свободе других стремиться к подобной же цели» [43, т. 4, с. 79].

¹⁵ См. об этом подробнее [58, с. 116—225].

¹⁶ Сейчас везде упоминают статью Ф.Фукуямы «Конец истории?» [75]. («После статьи Фрэнсиса Фукуямы „Конец истории?“, кажется, происходит возврат интереса к Гегелю», — полагает В.Лефевр, делясь своим представлением о положении в философии в США [52].) В ней Гегель назван крупнейшим представителем и выразителем истинности «экономического и политического либерализма» как подлинной созидательной творческой силы в истории. Значимость Гегеля автор усматривает в самом его идеализме, позволившем последовательно провести идею, согласно которой «культура и сознание играют действительно решающую роль, и не только в экономическом поведении, но и практически во

всех других важных сторонах жизни» [75, с. 138]. Поскольку все изложенное мною сознательно было направлено на подтверждение того, что считает нужным выделить и Ф.Фукуяма, естественно и мое положительное восприятие его статьи, хотя и не во всех аспектах (почему непременно «скука» должна сопровождать некую «постисторию» и почему бы не следовать логике самого Гегеля, который полагал необходимым различать философию, ее цели в осмыслении истории и саму историю).

Кстати, несколько обескураженный реакцией на статью (эйфория по поводу якобы наконец-то достигнутого всеобщего прогресса), Ф.Фукуяма несколькими месяцами спустя после ее публикации (лето 1989 г.) написал что-то вроде разъяснения, где уточнил, что вообще-то он имел в виду завершение «эпохи конфронтации», превалирования «идеологического аспекта» в международных отношениях, что он только очертил некую тенденцию к признанию «мировым сообществом» ценностей свободы, «либерализма», значимости «культуры и сознания» как первооснований ориентации в мире. И подчеркнул, что Гегель остается современным именно вследствие того, что он говорил о «препятствиях» в возможном и необходимом «примирении», согласии в государстве (на этом стоит современное общество), а не о «непреодолимых противоречиях», долженствующих разрешиться революциями, как это утверждает «марксизм-ленинизм». Для Гегеля «устранение препятствий» связано с обоюдным «движением к разуму» в сознании и праве (законотворческой деятельности), с распространением культуры [86].

Глава II

¹ Одно из «оснований» — идея принципиальной структурной однотипности развития всех народов: «поступательное развитие всех наций единообразно» [28, с. 323].

² См. главу «Экономическое соприкосновение Запада и Востока (процесс и итоги к началу XIX столетия)» в коллективном труде [78, с. 74—92].

³ В обобщенном виде см. [62]; относительно Китая иная точка зрения представлена в труде Э.И.Березкиной [23], однако она как бы предположительна в плане наличия в Китае развитой теории (есть «математическое доказательство», но какова его структура и степень воспроизводимости, неясно). Индийские исследователи, отмечая высокий уровень отечественного ремесленного производства в древности, в то же время делают вывод, что все отрасли естественнонаучного знания постепенно «начали проявлять признаки упадка из-за отсутствия надлежащей концептуальной установки» [85, с. 347].

⁴ См. главу «Китай и европейское Просвещение» в [72]; по вопросу «Индия и европейское Просвещение» см. раздел в [88, с. 60—103].

⁵ Надо иметь в виду, что в отличие от нашего понимания «позитивного» как чего-то положительного, одобряемого, по терминологии того времени «позитивность» означала официозность религиозно-догматических установок церкви, ее включенность в «систему деспотизма» [4, т. 2, с. 224].

⁶ Эти работы пронизаны мыслью кантовской складки, что очень чувствуется (ср. [4, т. 1, с. 111; 43, т. 6, с. 27]).

⁷ Здесь Гегель говорит о религии «нового времени», религии постреформа-

ционной, и она — осуществление «абсолютной религии», каковым является христианство; однако это определение появится у него позже.

⁸ «Пока у иудейского государства было мужество и силы сохранять свою независимость, редко случалось или даже, как думают многие, никогда не бывало, чтобы евреи предавались ожиданию Мессии; только поработенные другими нациями начинали они... рыться в священных книгах» [4, т. 1, с. 190].

⁹ Гегель называл это даже «*правом на развитие*»; и на этой способности, по сути, зиждется все — система, метод, строй его мировосприятия. «Кроме права на сохранение себя как живого существа всякий человек приносит с собой на свет и право на развитие своих способностей, право на то, чтобы стать человеком» [4, т. 1, с. 145].

¹⁰ «Деление» — имеется в виду классификация, упорядочение.

¹¹ Здесь термин «демократический» употреблен в современном смысле равенства перед всеобщим законом, равенства всех граждан по закону; Аристотель же рассматривал демократию как «вид государственного устройства», «отклонение» от нормы, т.е. «политии». Вообще же «государственный строй в его целом является не демократией и не олигархией, но средним между ними — тем, что называется политией» [21, т. 4, с. 417].

¹² О нем и в сравнении с Ж.Боденом см. [100].

¹³ Кант рекомендовал философу, который вознамерился бы написать философию истории, «повсеместно обращать внимание на гражданское устройство, на его законы и на внешние политические отношения, поскольку они благодаря тому доброму, что содержалось в них, в течение долгого времени способствовали возвышению и прославлению народов (а вместе с ними также наук и искусств), в то время как то порочное, что было им (законам) присуще, приводило эти народы к упадку, однако так, что всегда оставался зародыш просвещения, который, развиваясь все больше после каждого переворота, подготавливал более высокую ступень совершенства» [43, т. 6, с. 21].

¹⁴ Личностные ориентации, исходные исследовательские установки, важные всегда, когда мы хотим понять воззрения того или иного мыслителя, в случае с Гегелем оказываются почти всеопределяющими. И мне хочется присоединиться к мнению автора одной новейшей (и очень любопытной) работы, считающего, что труды и прежних, и самых современных «специалистов», как правило, «воодушевлены» интенцией их создателей к «редукции», в большей или меньшей степени отсечению ненужного им содержания. И это касается прежде всего важной, даже всеопределяющей для Гегеля, нераздельной в своих составных морально-нравственной направленности его «философского ума»; труды «специалистов» — это всегда «самоотражение как феноменологическая рефлексия» [109, с. 18].

¹⁵ Так можно было бы суммировать содержание философско-исторических сочинений Канта в интересующем нас аспекте: «Предполагаемое начало истории человечества», рецензия на книгу Гердера «Идеи к философии истории человечества», «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» и трактат «К вечному миру».

¹⁶ Цит. по [59, с. 87]. Есть у Гегеля и такая формулировка: «действительность идеала» [11, т. 1, с. 178].

¹⁷ Во втором из вариантов введения к лекциям по философии истории Ге-

гель так и говорил: «Ее, истории, *индивидуумом* является мировой дух» [14, с. 33].

¹⁸ С категорией «субстанция» у Гегеля вообще «терминологические трудности», как обозначила ситуацию М.Быкова в своем превосходном исследовании [26, с. 44]. Дело в том, что «терминология гегелевских текстов» не всегда строга и однозначна, особенно сложно разобраться с субстанцией: «Гегель говорит о субстанции как субъекте» (в нашем случае таким субъектом является мировой дух) и «одновременно, имея в виду другой поворот исследования, он разделяет дух на субъективный, объективный и абсолютный» [26, с. 44]. В лекциях по философской всемирной истории есть, например, такое определение — «субстанциальная свобода» (*substanzielle Freiheit* [14, с. 243]), т.е. как бы полная тавтология, ведь сама субстанция духа есть свобода; и дело здесь именно в «другом повороте исследования» — дух, пусть несовершенный, погруженный в природное, «естественное», но существует, о чем свидетельствует само существование «восточного» государства как формы реализации духа.

¹⁹ На полях рукописи рукой Гегеля: «смотри Канта» [14, с. 106].

²⁰ Вообще «предположение, согласно которому только народу присущи разум, понимание и знание того, что справедливо, оказывается опасным и неправильным, потому что всякая часть народа может объявить себя народом», «вопросы же, касающиеся государства, являются предметом культивированного познания, а не народа» [8, с. 41—42].

²¹ Обратим внимание: здесь именно цель (*Zweck*), т.е. принцип разума, определяет причину действия, целевая причина выше действующей причины. Определяя цель, разум определяет благо. Гегель хочет сказать, что в «прекращении развития» соответствующие «государства» видели благо. И понять это явление невозможно вне принятия идеи мирового духа как становления содержания мировой истории в его духовном измерении, становлении, имеющем и эту ступень в развитии мирового духа, который на всех ступенях есть разум, ставящий соответственно на всех ступенях свои цели.

²² «...От преподавания философии требуется ясность, соединенная с последовательностью и *целесообразной детальностью*» [4, т. 1, с. 419].

²³ «Точка зрения, которую в особенности укрепил Монтескье и суть которой в первостепенной значимости для истории факта взаимосвязанности всех составных конкретного бытия общества при определяющей роли закона и религии» [14, с. 121].

²⁴ Любопытно следующее утверждение Канта, опубликованное лишь в 1899 г.: «Философская история сама не является ни исторической, ни эмпирической, но рациональной... она — не история мнений, которые возникают то там, то здесь, но развивающийся из понятий *разум*» (цит. по [25, с. 176]).

²⁵ Любопытно употребление слова «базис» у гегельянца-центриста Розенкранца: этим базисом он считает дух. Гегель, между прочим, не употреблял этого слова.

²⁶ Не только Фр.Шлегеля, но и, например, Фр.Шлоссера, К.Риттера, П.Штура, работы которых Гегель, кстати, по ряду моментов отметил сам. Особенно интересен в примечании к § 355 «Философии права» его отзыв о книге П.Штура «Об упадке (гибели) естественных государств», вышедшей в 1812 г. под псевдонимом Теодор Эгго (*Teodor Eggo*). Гегель, надо сказать, сформулиро-

вав в своей терминологии идею этой книги, тем самым придал ей и более рациональное истолкование, нежели этого, по-видимому, желал скрывшийся под псевдонимом автор. Так, Гегель говорит о еще «субстанциальной, природной духовности», которая является необходимым, т.е. «абсолютным исходным пунктом» «в образовании государства», поскольку дает «форму», некоторую определенность взаимоотношениям, вводя в опосредующую их всеобщность представление о законе, но еще в виде природной, не «самосознательной субстанциальности». П.Штур — Это же, действительно связав проблематику духа с государством, сосредоточился на соотношении мифологии и религии при становлении государства. О законности, о роли божественного как первой всеобщности, задающей пространство опосредования для людских страстей, «природного», не говорится в том смысле, который придавал проблематике соотношения формы религиозности и системы законности Гегель. И когда он пишет, что благодаря труду Штура «расчищен путь для разумного рассмотрения истории государства и истории вообще», то, надо полагать, хочет отметить сам момент необходимости различения мифологии и религии применительно к становлению государства, быть может и поощрить молодого коллегу. Сам по себе момент этот не был какой-то принципиальной именно для Гегеля новостью: уже в «Философской пропедевтике» (1808, § 194) шла речь о религии и государстве в аспекте их связанности на проблематике духа. Потому, как мне кажется, не следует ставить гегелевское понимание государства в истории в зависимость от Штура (как это делают некоторые исследователи), скорее, по словам самого Гегеля, речь должна идти о Монтескье и Канте. Кстати, Э.Шулин отмечает, что Штур читал свой курс философии истории в том же Берлинском университете и в тот же период, что и Гегель, правда, в те семестры, когда не объявлялся гегелевский курс. И «его философия истории была склонна, через ранних романтиков, к мифологическому истолкованию» [114, с. 38].

Заключение

¹ Любопытна в этой связи трансформация воззрений К.Поппера; как известно, долгое время, по крайней мере до начала 70-х годов, он отвергал метафизику в принципе, а значит, и идею целостности, универсальности, утверждая, в частности, что «не существует истории человечества, а есть лишь неисчислимое множество историй различных аспектов человеческой жизни» (см. [80, с. 270]). Позднее же им утверждается нечто совсем иное, а именно «метафизика третьего мира» — того мира, который существует наряду с физическим миром и миром сознания и представляет собой эволюционирующее во времени «царство объективного духа, идей» (см. [80, с. 212—213]).

БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. — Сочинения. Т. IX. Л., 1932; Т. X. М.—Л., 1932; Т. XI, М.—Л., 1935.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1—3. М., 1970—1972.
3. Гегель Г.В.Ф. Политические произведения. М., 1978.
4. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т. 1. М., 1970; Т. 2. М., 1971.
5. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. — Сочинения. Т. IV. М., 1959.
6. Гегель Г.В.Ф. Философия истории. — Сочинения. Т. VIII. М.—Л., 1935.
7. Гегель Г.В.Ф. Философия права. — Сочинения. Т. VII, М.—Л., 1934.
8. Гегель Г.В.Ф. Философия права. М., 1990.
9. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. М., 1975; Т. 2. М., 1977.
10. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. Т. 1—4. М., 1968—1973.
11. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1974; Т. 2. Философия природы. М., 1974; Т. 3. Философия духа. М., 1976.
12. Hegel G.W.Fr. Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachricht. Hrsg. von D.Henrich. Fr./Main, 1989.
13. Hegels Theologische Jugendschriften. Hrsg. von J.Nohl. 1907.
14. Hegel G.W.Fr. Die Vernunft in der Geschichte. Hrsg. von J.Hoffmeister. B., 1966.
15. Hegel G.W.Fr. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Vollständig neue Ausgabe von G.Lasson. Bd. 1. Lpz., 1917; Bd. 2. Die orientalische Welt (auf Grund des aufbehaltenen handschriftlichen Materials). Lpz., 1919.
16. Hegel G.W.Fr. Werke. Bd. XI. Hrsg. von H.Glockner. Stuttgart, 1927.
17. Hegel G.W.Fr. Werke. Bd. 1. Fr./Main, 1971.
18. Briefe von und an Hegel. Hrsg. von J.Hoffmeister. Bd. 1—3. Hamburg, 1953.
19. Dokumente zu Hegels Entwicklung. Hrsg. von J.Hoffmeister. Stuttgart, 1936.

Литература

20. Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988.
21. Аристотель. Сочинения. Т. 1—4. М., 1976—1984.
22. Барз М.А. Эпохи и идеи. Становление историзма. М., 1987.

23. Березкина Э.И. Математика древнего Китая. М., 1983.
24. Биbihин В.В. К истории влияния индийской культуры на европейскую мысль. — Индийская философия и мировая культура. М., 1983.
25. Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983.
26. Быкова М.Ф. Гегелевское понимание мышления. М., 1990.
27. Быкова М.Ф. Понимание мышления в «Философии духа» Гегеля. — Вопросы философии. 1986, № 4.
28. Вико Дж. Основания новой науки об общей природе наций. Л., 1940.
29. Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. Т. 2. СПб., 1905.
30. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988.
31. Гайм Р. Гегель и его время. СПб., 1861.
- 31а. Гейне Г. Романтическая школа в Германии. — Сочинения. Т. 6. М., 1967.
32. Гердер И.Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.
33. Гёте И.В. Собрание сочинений. Т. 10. М., 1980.
34. Гёте И.В. Западно-восточный диван. М., 1988.
35. Джалалов А.М. Гегель и философская мысль народов Востока. Таш., 1976 (автореф. дис.).
36. Длугач Т.Б. И.Кант. От ранних произведений к «Критике чистого разума». М., 1990.
37. Ерусалимский А.С. Бисмарк. Дипломатия и милитаризм. М., 1968.
38. Ерыгин А.Н. Значение «Феноменологии духа» для постановки проблемы социальной природы познания. — Социальная природа познания. Теоретические предпосылки и проблемы. М., 1979.
39. Жучков В.А. Немецкая философия раннего Просвещения. М., 1989.
40. Замошкин Ю.А. «Конец истории»: идеологизм и реализм. — Вопросы философии. 1990, № 3.
41. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. М., 1918.
42. Казаков А. Предисловие к ст.: Ильин И.А. О творческом правосознании. — Родник. 1990, № 3.
43. Кант И. Сочинения. Т. 1—6. М., 1963—1966.
44. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.
45. Каримский А.М. Философия истории Гегеля. М., 1988.
46. Киссель М.А. Гегель и современный мир. Л., 1982.
47. Киссель М.А. Просвещение как особая историко-философская эпоха. — Некоторые характеристики философии эпохи просвещения. М., 1989.
48. Киссель М.А. Философский синтез А.Н.Уайтхеда (вступит.ст.) — Уайтхед. Избранное. М., 1990.
49. Кобзев А.И. К типологической характеристике китайской философии. — Социокультурные характеристики средневековой философии. М., 1990.
50. Кондорсэ Ж. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. М., 1936.
51. Лазарев В.В., Рау И.А. Гегель и философские дискуссии его времени. М., 1991.

52. Лефевр В.А. Интервью. — Вопросы философии. 1990, № 7.
53. Малахов В.С. Понятие традиции в философской герменевтике Г.-Х.Гадамера. — Познавательная традиция: философско-методологический анализ. М., 1989.
54. Малахов В.С. Проблема традиции в философской герменевтике Г.-Х.Гадамера (автореф. дис.). М., 1986.
55. Михайлов А.А. Современная философская герменевтика: критический анализ. Минск, 1984.
56. Монтескье Ш.Л. Избранные произведения. М., 1955.
57. Мотрошилова Н.В. Аффекты, «страсти души» и разумность как свойство человеческой природы. — Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
58. Мотрошилова Н.В. Путь Гегеля к «Науке логики». М., 1984.
59. Мотрошилова Н.В. Современное исследование философии Гегеля: новые тексты и проблемы. — Вопросы философии. 1984, № 7.
60. Мотрошилова Н.В. Социально-исторические корни немецкой классической философии. М., 1990.
61. Новгородцев П. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1901.
62. Попович М.В. Очерк развития логических идей в культурно-историческом контексте. Киев, 1979.
63. Руссо Ж.-Ж. Политические произведения. М., 1981.
64. Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и современной научной критике. М., 1985.
65. Смит А. Исследования о природе и причинах богатства народов. М., 1962.
66. Соловьев Э.Ю. И.Кант: взаимодополнительность морали и права. М., 1992.
67. Соловьев Э.Ю. Категорический императив и политико-юридическое мышление эпохи ранних буржуазных революций. — Этика Канта и современность. Рига, 1989.
68. Соловьев Э.Ю. От теологического к юридическому мировоззрению (проблема церкви, государства и права в эпоху ранних буржуазных революций). — Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
69. Степанянц М.Т. Человек в традиционном обществе Востока (опыт компаративистского подхода). — Вопросы философии. 1991, № 3.
70. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
71. Фихте. Основные черты современной эпохи. СПб., 1906.
72. Фишман О.Л. Китайский сатирический роман. М., 1966.
73. Фролова Е.А. Наука и ислам. — Методологические проблемы изучения философии зарубежного Востока. М., 1987.
74. Фролова Е.А. Рационализм в арабо-мусульманской философии (вместо введения). — Рационалистическая традиция и современность. Ближний и Средний Восток. М., 1990.
75. Фукуяма Ф. Конец истории? — Вопросы философии. 1990, № 3.
76. Шаймухамбетова Г.Б. Философия и религия в историко-культурном развитии Востока (к постановке вопроса). — Философия и религия на зарубежном Востоке. XX век. М., 1985.
77. Шпенглер О. Закат Европы. Т. I. Пг., 1923.
78. Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. М., 1984.

79. Эфроимсон В.П., Изюмова Е.А. На что мы надеемся или надо ли растить гениев. — Квинтэссенция. Философский альманах. М., 1990.
80. Юлина Н.С. Проблема метафизики в американской философии XX в. М., 1978.
81. Arendt H. The Origins of Totalitarianism. N.Y., 1951.
82. Bhagavad-Gita or Dialogues of Krishna and Arjoon. Transl. Ch.Wilkins. L., 1785.
83. Chi-Lu-Ching A. Critique of Hegels Philosophie. — Chinese Culture. 1964, Hf. 4.
84. Colebrooke H. Essay of the Hindus. Vol. 1—2. L., 1824.
85. A Concise History of Science in India. Ed. D.M.Bose, N.S.Sen. Delhi, 1971.
86. Fukujama Fr. The End of History: so I misunderstood by so Many. — International Herald Tribune. 15.12.1989.
87. Haering Th. Hegel, sein Wollen und sein Werk: eine chronologische Entwicklungsgeschichte der Gedanken und der Sprache Hegels. Lpz., 1929.
88. Halbfass W. Indien und Europa. Perspektiven ihrer geistigen Begegnung. Basel — Stuttgart, 1981.
89. Halbfass W. Indien und Geschichtsschreibung der Philosophie. — Philosophische Rundschau. 1976, 23.
90. Histoire generale de la Chine. Trad. par de Mailla. P., 1777—1785.
91. Hösele V. Eine unsittlich Sittlichkeit. Hegels Kritik an der indischen Kultur. — Moralität und Sittlichkeit. Fr. am Main, 1986.
92. Hösele V. Hegels System: der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität. Bd. 1—2. Hamburg, 1988.
93. Horkheimer M. Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie. Hamburg, 1971.
94. Hulin M. Hegel et l'Orient. P., 1979.
95. Humboldt W. Über die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata. B., 1826.
96. The Institutes of Hindu Law. Traduction Manu's Law of W.Jones. L., 1797.
97. Jaspers K. Griffen der Transzendenz. München, 1970.
98. Jaspers K. Die Grossen Philosophen. München, 1957.
99. Joung Kun Kim. Hegels Criticism of Chinese Philosophy. — Philosophy East and West. 1978, № 28.
100. Kamp M. Die Staatswirtschaftslehre Jean Bodens. Bonn, 1949.
101. Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie. Hrsg. von D.Heinrich. Stuttgart, 1983.
102. Kuhlmann W. Reflexive Letztbegründung. Frankfurt-München, 1985.
103. Leidecker K. Hegel and the Orient. — New Studies of Hegels Philosophy. Hrsg. von W.Steinkraus. N.Y., 1971.
104. Leuze R. Die ausserchristlichen Religionen bei Hegel. Göttingen, 1975.
105. Ottmann H. Individuum und Gemeinschaft bei Hegel. Hegel im Spiegel der Interpretation. Bd. 1. N.Y., 1977.
106. Oupnek'hat. Traduction latine d'Upanischads. Trad. A.Anquetil-Dupe.
107. Popper K. The Open Society and its Enemies. Vol. 1—2. L., 1957.
108. Popper K. The Poverty of Historicism. L., 1969.
109. Ritsert J. Das Bellen des Toten Hundes. Über hegelische Argumentationsfiguren im sozialwissenschaftlichen Kontext. Fr.—N.Y., 1988.
110. Rosenkranz K. G.W.Fr.Hegel's Leben. B., 1844.
111. Rutham H. Why Reason Can't be Naturalised. — Syntese. 1982, № 5.
112. Schlegel Fr. Philosophie der Geschichte. Bd. 1—2. B., 1817.

113. *Schmidt H.* Verheissung und Schrecken der Freiheit. Stuttgart — Berlin, 1964.
114. *Schulin E.* Die weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke. Göttingen, 1958.
115. *Schütz E.* Vernunft und Bildung. Rückfragen an G.W.Fr.Hegel. Freiburg, 1981.
116. *Schwab R.* La renaissance orientale. P., 1950.
117. *Vijagappa J.* G.W.Fr. Hegels Concept of Philosophy in East. Roma, 1980.
118. The Works of Confucius, Containing the Original Text with the Translation. Hrsg. J.Marschmann. Serampour, 1809.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Г.В.Ф.Гегель

Рецензия (две статьи) на работу Вильгельма фон Гумбольдта (Берлин, 1826) «Об эпизоде Махабхараты, известном под названием Бхагавад-гита»

От переводчика

Вильгельм фон Гумбольдт, совместивший в себе призвания государственного деятеля (в области просвещения, основатель Берлинского университета), дипломата (участник Венского конгресса) и ученого, член Берлинской Академии наук (с 1810 г.), лингвист и полиглот (изучал в числе прочих китайский, японский и санскрит), в 1826 г. опубликовал работу, которой суждено было привлечь особое внимание современников, хотя и по разным причинам. Дело здесь, несомненно, в высокой оценке, данной им «Бхагавадгите». Для него она явилась «прекраснейшей, быть может, единственной истинно философской песнью из существующих на каком-либо языке» [95, с. 2]. Подобного рода суждения — тем более, что они, создавая впечатление объективности, соседствуют с суждениями иного плана, например, «о темноте рока, все еще существующей в индийской мифологии и философии» [95, с. 12], — не просто отвечали настроениям романтиков: несомненный научный и общественный авторитет В.Гумбольдта весомо поддержал одну из несущих конструкций романтического мировосприятия, а именно положение о наличии вневременной истины, «вечной философии», изначально пребывающей как бы вне и над неполными «внешними» истинами культуры¹. То самое положение, которое являлось центральным в

¹ О влиянии работы В.Гумбольдта (совместно с трудами А.Шлегеля) на ро-

романтической «Истории философии» Фр.Шлегеля и которое было отвергнуто Гегелем.

Вероятнее всего, первоисток интереса Гегеля к работе В.Гумбольдта следует видеть в желании прояснить в целом основоположения подхода автора к поэме «для публики неискушенной, но настроенной в его (Гумбольдта) пользу под влиянием многочисленных романтических кругов» [94, с. 212]. Ведь Гегель опубликовал свою рецензию (в двух статьях) в журнале «Ежегодники научной критики» (*Jahrbücher der wissenschaftlichen Kritik*. 1827, № 7—8) — издании, ставившем цели квалифицированного оперативного критического обзора литературы по наиболее актуальным проблемам и по новейшим достижениям науки (три секции: философская, естественнонаучная и историко-филологическая) и при этом рассчитанном на широкие читательские круги². Соответственно сразу в самом начале первой статьи, выдвигая тезис о различии между «легендами об Индии» и «реальностью, проясняющейся только в самое последнее время», когда «открылся доступ к источникам», Гегель дает понять читателю, что речь пойдет не только и не просто о работе Гумбольдта, но и в целом об индийской культуре и подходах современных ему исследователей Индии. Как справедливо считает М.Юлен, «эссе Гумбольдта служит Гегелю главным образом для выхода на синтезирующее и развеивающее мифы представление об индийской культуре» [94, с. 212].

Рецензия Гегеля написана ясным, доходчивым языком, и ее содержание говорит само за себя. Отметим лишь следующее:

1. Гегель снабдил свои статьи исчерпывающим справочным аппаратом. И все же необходимы некоторые пояснения относительно переводов «Бхагавадгиты», которыми он пользуется. Первый вообще в Европе перевод был осуществлен в 1785 г. Ч.Уилкинсом — на английский (в 1788 г. появились вторичные переводы, т.е. с английского на французский и русский; Гегель использовал английский перевод). Второй европейский перевод (на латинский)³ принадлежит Августу фон Шлегелю (брату

мантизм вообще и на различные круги общества в их дифференциации см. [116].

² Хотя журнал назывался «Ежегодники научной критики», выходил он ежемесячно в десяти двойных выпусках, видимо, поэтому Гегель называет его то «критическим журналом» [18, с. 150], то «литературной газетой» [18, с. 154]. Официально журнал был органом Общества научной критики, в состав которого вошли помимо Гегеля и Варнхагена Гёте, В.Гумбольдт, А.Шлегель, Риттер и др., а также ученики Гегеля — Гото, Ферстер и, конечно, Э.Ганс, который стал секретарем философской секции и вел делопроизводство Общества и журнала. Вообще же журнал возник по инициативе Гегеля и издавался под его руководством с первого выпуска в январе 1827 г. до самой кончины мыслителя в ноябре 1831 г.

³ Подробнее о судьбе «Бхагавадгиты» в Европе см. монографию безвременно

Фридриха Шлегеля, автора отвергнутой Гегелем «Философии истории» и трактата «О языке и мудрости индийцев», 1808 г.⁴). Гегель провел свой анализ «Бхагавадгиты» на основании этих двух переводов. Работа же Гумбольдта опирается на один перевод — шлегелевский (сам он использовал знание санскрита лишь для филологического комментария). Исследование его — это в основном пересказ поэмы с краткими филологическими и философскими комментариями.

2. По прочтении рецензии становится очевидным, что общий тон ее по отношению к Гумбольдту, внешне предельно любезный и доброжелательный, по содержанию несомненно критический. Это достигается за счет предельного расширения рамок комментариев Гумбольдта, которые применительно к Индии начинаются и кончаются на «Бхагавадгите» и исключительно на ней. Гегель внешне как бы продолжает начатое Гумбольдтом (видимо, не желая уязвлять автора рецензируемого текста), однако фактически его рецензия демонстрирует принципиальное различие двух подходов.

Если для Гумбольдта «Бхагавадгита» является чем-то исключительным в индийской мысли, превышающим обычную фантастичность изложения, и воплощает в себе истину «вечной фило-

скончавшегося русского индолога В.С.Семенцова «Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике». М., 1985. Глубокое исследование В.С.Семенцова интересно помимо многих своих достоинств тем, что в ней любопытным образом пересекаются отношение автора к «Бхагавадгите» как тексту, выполняющему в индийской культуре определенную функцию, вне выяснения которой неверной оказывается интерпретация содержания, и гегелевское понимание «Бхагавадгиты» как текста, неотделимого от социокультурных реалий Индии. Вообще В.Семенцов считал, что «Бхагавадгита» — это религиозный текст, и притом для дилетантов вроде домохозяев. Это также перекликается с мнением Гегеля. Особо отметим, что в приложении к книге В.Семенцов дал собственный перевод «Бхагавадгиты».

⁴ Этот трактат любопытен не только тем, что Фр.Шлегель ведет речь о близости древнегреческого и индийского эпоса, о санскрите как праматери языков, об Индии как «прародине индоевропейцев» и о некоей сохранившейся там прарелигии, но и тем, что в нем впервые была провозглашена необходимость для европейцев в обращении к Индии как источнику «омоложения» и «возрождения» истинно европейского духа. Гегель резко отрицательно относился к подобного рода суждениям, полагая неверной саму исходную установку их авторов — «представление о первоначальном райском состоянии человека», каковое есть, по его мнению, «примитивный католицизм» [14, с. 161—162].

Ср. у Гейне: «Эти господа, братья Шлегели, рассматривали Индию как колыбель мирового католичества; они усмотрели там Троицу, воплощение, искупление, покаяние и прочие свои коньки»; «книга Фр.Шлегеля об Индии написана в интересах католицизма. Эти люди нашли в индийских поэмах не только мистерии, но еще и всю католическую иерархию» — статья «Романтическая школа в Германии» [31а, с. 191].

софии», внятной соответственно настроенным душам (надо лишь в квалифицированном комментарии снять случайности отклонения от этой истины, учтя «коэффициенты деформации» [95, с. 14]), то для Гегеля «Бхагавадгита» не нечто возвысившееся над общим уровнем индийской мысли, но квинтэссенция специфики этой мысли, что он и стремится доказать на анализе «учения йоги» с привлечением самых разнообразных источников. Гумбольдт же стремится найти некий всечеловеческий универсальный смысл поэмы посредством очищения субстанциального ее содержания, отказа от сопоставлений с другими религиозными и социально-политическими текстами Индии (например, «Законами Ману», которые использует Гегель). Его подход априори исключает даже элементарное социологическое рассмотрение: до всякого исследования Гумбольдт знает, что вообще есть такая вне места и времени универсальная истина, надо лишь уметь отыскать ее среди затемняющих ее смысл «деформаций». Такой, по определению М.Юлена, «абстрактный, отвлеченный универсализм», конечно, не просто чужд Гегелю, но действительно является «антиподом гегелевского метода» [94, с. 211].

Понятным оказывается в этом свете мнение В.Гумбольдта о гегелевской рецензии, которую с полным правом можно считать исследованием, имеющим самостоятельную ценность: «Менее всего я могу согласиться с длинной рецензией Гегеля, посвященной мне. Она смешивает то, что есть философия, и то, что есть басня, вымысел, аутентичное и неаутентичное, древнее и современное — какой род философской истории может это дать (разве это философская история)? Вся рецензия в целом, хотя и в скрытой форме, направлена против меня; исходный ее пункт — убеждение в том, что я — кто угодно, только не философ» [18, т. 3, с. 406]. Свое недовольство рецензией В.Гумбольдт выразил в частном письме от 1 марта, хотя после выхода в свет первой статьи, еще не вполне определенной в отношении подхода, он послал 25 января 1827 г. краткое благодарственное письмо Гегелю, в котором, между прочим, выражает пожелание «обсудить устно» [18, т. 3, с. 152], т.е. при личной встрече, проблематику индийской философии. Состоялась ли встреча — неизвестно.

Что касается других отзывов, то можно указать на реплику в письме Фр.Нитхаммера, ближайшего друга Гегеля. Коснувшись вопроса о «Ежегодниках научной критики», он пишет в январе 1828 г.: «Больше всего прочего меня радует орешек, который придется разгрызть индоманам» [18, т. 3, с. 216] (речь идет, конечно же, о рецензии). Вообще же современники, по свидетельству К.Розенкранца, обнаруживали «прямое и даже бравирующее этим непонимание» гегелевских философских установок на «тонкое исследование базиса восточного государства» [110, с. 378]. «Гегелевские описания великолепия, блеска и одновре-

менно опустошающей неустойчивости восточных стран» не соответствовали общему настрою и потому были восприняты «частично как просто фраза... частично же как карикатура» [110, с. 379]. Между тем, отмечает К.Розенкранц, первоосновой подобного рода выпадов являлось «энергичное противостояние» Гегеля охватившей современную ему Германию «индомании» [110, с. 379].

На представляемые ныне в переводе на русский язык статьи Гегеля впервые после более чем столетнего забвения обратил специальное внимание автор первой монографии о Гегеле как исследователе Востока Эрнест Шулин: «Каким образом познается и препарируется восточное своеобразие, отчетливее всего видно на примере рецензии Гегеля на сочинение В.Гумбольдта о Бхагавадгите» [114, с. 126]. Мнение Э.Шулина разделяют все авторы, обращавшиеся к теме «Гегель и Восток». Подробнее об этом см. в Библиографическом обзоре данного исследования.

Перевод осуществлен по изданию: *Hegel G.W.Fr. Berliner Schriften. 1818—1831. Hrsg. vom J.Hoffmeister. Hamburg, 1956, с. 85—154.*

Все особенности гегелевского текста, имеющие отношение к написанию, транскрипции имен, передаче индийских реалий и к библиографическим ссылкам, воспроизведены без изменений, хотя они не всегда соответствуют принятому в современной индологии.

Первая статья

Относительно темы, исследованиями которой глубокоуважаемый автор пожелал одарить публику, тотчас же напрашивается замечание: слава *индийской мудрости*¹ принадлежит древнейшим традициям в истории. Когда речь идет об источниках *философии*, указывается не только Восток вообще, но в особенности и именно Индия; высокое мнение об этой почве науки рано выразилось в известных легендах вроде некоего пребывания там Пифагора и т.д., и во все времена говорилось и рассказывалось об индийской философии и религии. Но лишь с недавних пор нам открылся доступ к источникам, и с каждым шагом, который делается в этом направлении, все прежнее оказывается частью несущественным, частью ложным и непригодным. Индия, в соответствии с общим знакомством европейцев с этой страной, представляется уже [известным] старым миром, однако именно лишь как только что открытый новый мир является нам она в

¹ Подчеркнутые слова здесь и далее в тексте выделены Гегелем. Сноски, отмеченные звездочкой, а также уточнения в круглых скобках принадлежат ему же. В квадратных скобках — пояснения переводчика.

своей литературе, в своих науках и искусствах. Первоначальная радость по поводу обнаружения этого богатства не позволяет воспринимать его спокойно и соразмерно: *Вильям Джонс*², которому мы прежде всего этим обязаны, и другие, следуя ему, увидели ценность открытий особенно в том, что находили в них частично прямые источники, частично новые удостоверяющие свидетельства и о старых всемирно-исторических традициях, которые распространяются на Азию, и о далеких западных сказаниях и мифологиях. Однако процесс ознакомления с самими оригиналами, а также обнаружение очевидного и далеко идущего мошеничества — которому капитан *Вильфورد* в своем стремлении найти в индийской литературе следы мозаичных рассказов и европейских представлений, сведений и заключений об азиатской истории позволил осуществиться при посредстве услужливых брахманов* — привели к выводу: прежде всего надлежит держаться *оригиналов* и изучения *своеобразия индийских воззрений* и представлений.

Очевидно, что лишь при подобного рода направленности исследовательских интересов мы в наших знаниях можем действи-

² В.Джонс — английский государственный служащий в Калькутте с 1783 г. (судья), основал там в 1784 г. Азиатское общество Бенгалии и начал издавать периодический сборник «Азиатские исследования». Помимо сопоставлений мифологии Индии с греко-римской античностью с именем В.Джонса связывается идея, согласно которой санскрит оказывается языком—праматерью всех других языков. В.Джонсу же принадлежат первые переводы «Шакунталы» (1789) и «Законов Ману» (1794).

* Пандит, которому Вильфورد имел неосторожность дать поручение произвести розыски в связи с историями, рассказываемыми ему капитаном на основании еврейских, греческих и других первоисточников, находил все, чего желал капитан, в (индийских) трудах, которые тот ему за большие деньги доставлял. Когда капитан стал обнаруживать фальшивость сделанных выписок, пандит в высшей степени нахально начал подделывать манускрипты, чтобы выпутаться; им овладевали сильнейшие приступы ярости, со страшнейшими проклятиями он призывал месть неба на себя и своих детей, если выписки окажутся неверными. Он привлек десятерых брахманов, которые его не только защищали, но были готовы всем, что более всего священо в их религии, поклясться в правильности выдержек. После того как Вильфورد строго заметил по поводу протитирования их священнического звания, он не позволил им оставаться причастными к этому делу (собственный рассказ Вильфорда в *Asiat. Researches*, t. VIII, p. 251). Что касается трудов, являющихся плодами напряженных, достойных уважения усилий, как, например, труд de Polier «*Mythologie des Indous*» (он появился в 1809 г.), нам только и остается, что пребывать в сомнении относительно возможности их использования, так как они основываются на диктовках и устных сведениях брахманов, тем более что мы знаем от Кольбука, каким подделкам любого рода переработкам и вставкам подвергались сами труды, например астрономические, из-за древности и авторитета их творцов обычно высоко почитаемые; в данном случае, однако, они должны стать предметом критики.

тельно продвинуться. Именно таким образом господин фон Гумбольдт изложил знаменитый эпизод «Махабхараты» и тем существенно обогатил наше понимание индийского представления о высших интересах духа. Истинные, помогающие в исследовании соображения могут исходить только из присущего данной работе превосходного, редкого соединения основательного знания языка оригинала, хорошего знакомства с философией и рассудительной сдержанности, позволяющей не преступать пределов определенного смысла оригинала, видеть не иное и не больше того, что точно в нем выражено. В сказанном выше отразилась наша полная солидарность с написанием господина автора в предварительном замечании, согласно которому «едва ли» (пожалуй, это скромное «едва ли» мы должны заметить на решительное «совершенно нет») «есть иной способ объяснить различные неясности, еще остающиеся в индийской мифологии и философии, нежели выписать, расписать в отдельности и непременно как нечто целостное каждый из трудов, которые можно рассматривать как главные их источники, полностью разработать их для себя, прежде чем производить сопоставления с другими. Лишь подобного рода работа создала бы основу для того, чтобы иметь возможность сравнить между собой все индийские философские и мифологические системы, не опасаясь *путаницы*». Необходимо, однако, пытаться и новым авторам осведомляться, какие из имеющихся источников по индийской религии, космогонии, теогонии, мифологии и т.д. обогатят опыт — в том смысле, что, полагая возможным получить знание основ индийской религии у одного автора, а затем у другого, следует уяснить, что здесь [в индийском материале] любой автор находится среди совершенно иных имен, представлений, историй и т.д. Воспитываемая таким образом недоверчивость должна вылиться в понимание того, что повсюду — только отдельные изложения частных вопросов и пока что не получено меньшего знания, нежели знание о *всеобщем* индийского учения. В столь многочисленных немецких трудах, в которых индийская философия и религия рассматриваются специально или при случае, как и во многих историях философии, где они также обычно затрагиваются, мы находим лишь сотворенный из материала того или иного автора неполный образ, выдаваемый за индийскую религию и философию вообще.

Однако названная поэма кажется особенно пригодной для того, чтобы дать нам определенное представление о наиболее всеобщем и высшем индийской религии. Как эпизод она [поэма] имеет отчетливую доктринальную определенность и потому более свободна от дикой, нелепой фантастичности, господствующей в индийской поэзии, когда она становится повествовательной и изображает события и поступки героев и богов от возникновения мира и т.д. Все же и в этой поэме нужно многое отсеять и пререпеть, дабы можно было извлечь интересующее.

Генерал-губернатор Индии В.Хастингс, которому мы главным образом обязаны первым знакомством с этой поэмой в целом — благодаря его поддержке, о которой говорил ее первый переводчик Уилкинс, — в предисловии, предшествующем тому первому переводу, отмечает, что, для того чтобы оценить подобного рода продукцию, следовало бы совершенно исключить созданные старой и новой европейской литературой правила, все ссылки на такого рода чувства и обычаи, которые присутствуют в наших мыслях и поступках, и равным образом исключить все апелляции к нашим известным религиозным учениям и моральным обязанностям. Далее он добавляет, что каждый читатель должен заранее допустить (предположить) качества *неясности, абсурдности, варварских обычаев и испорченной моральности*. Если же обнаруживается противоречие, он должен рассматривать это как чистый выигрыш и признать как заслугу, связанную с ожиданием противоположного. Не отняв время на выражение подобного снисхождения, он вряд ли мог бы рисковать рекомендацией этой поэмы к изданию. Господин фон Гумбольдт трудоемким и продуманным подбором основных мыслей, в беспорядке содержащихся в восемнадцати песнях произведения, сберег или облегчил наши усилия; в особенности подобная подборка избавляет нас от утомления, порождаемого навязчивыми повторениями индийской поэзии.

Эта поэма, *беседа Кришны* (как наставляет В.Хастингс неосведомленного читателя, за что благодарю его и я, Бхагавад есть одно из имен Кришны), в Индии должна составить славу и выразить наиболее общее индийской религии. Господин А.В.фон Шлегель в предисловии к своему изданию поэмы (с. VIII) характеризует это как «*carmen philosophicum, quo vix aliud ultum sapientiae et sanctitatis laude per totam Indian celebratius extat*». На то же самое обращает внимание Уилкинс в предисловии к своему переводу; он говорит, что брахманы рассматривают это всеобщее как то, что содержит все великие мистерии их религии. Это та точка зрения, с которой должны согласовываться последующие замечания. Указанное сочинение, дающее повод для такого заключения, поскольку оно столь определенно сводит воедино основные учения, само по себе ведет к подобному соображению и облегчает задачу, так что мы можем при этом позволить себе следовать только его руководству.

Прежде всего обращусь к *ситуации*, отраженной в поэме, поскольку уже она является достаточно характерной. Герой Арджуна, находясь в состоянии войны со своими родичами, во главе своих соратников и с богом Кришной в качестве своего возничего, стоит перед готовой к битве враждебной армией; и в то время когда боевая музыка рожков, раковин, литавр, труб и т.д. устрашающе несется с небес на землю и уже летят стрелы, он впадает в нерешительное малодушие, опускает лук и стрелы и просит совета у Кришны; беседа, поводом которой это явилось,

есть полностью завершенная философская система в восемнадцати песнях, которые оба переводчика называют лекциями и которые имеют название «Бхагавад-гита». Подобная ситуация противоречит, однако, всем сложившимся у нас, европейцев, представлениям о ведении войны и о том моменте, когда две изготовившиеся к бою большие армии стоят друг против друга, равно как и всем нашим требованиям к поэтической композиции, а также нашим обычаям излагать философские системы во всей их полноте в учебной комнате или где-то еще, но по меньшей мере, конечно, не устами генералов и его возницы в подобный решающий час. Это внешнее вступление подготавливает нас к тому, что и относительно внутреннего — религии и морали — мы должны ожидать совершенно иного, нежели наши обычные представления.

Высокие интересы нашего духа, вообще говоря, могут быть выражены, если иметь в виду два аспекта: *теоретический* и *практический*, первый из которых касается познания, другой — *действия*. Согласно обоим этим установлениям философское чувство господина автора и побуждает его расположить в определенном порядке учения поэмы. В соответствии с поводом беседы вначале рассматривается *практический* интерес. Здесь обнаруживается выраженная в качестве принципа (с. 6) необходимость *отказа от последствий* поступков, от всякого предрассудка *успеха*. Никогда, говорит Кришна, признание ценности действия не должно зависеть от результата; это *бесстрастие* (равнодушие) означает, как справедливо утверждает глубокоуважаемый господин автор, «бесспорно, философски граничащее с возвышенным душевное стремление». Мы можем усматривать в этом моральное требование желать делать добро лишь ради него самого, долг ради самого долга. Однако, что требование подобной незаинтересованности по отношению к успеху в то же время порождает большое поэтическое воздействие, напротив, может вызывать сомнение, если от поэтических характеров требовать большей конкретной индивидуальности, направленности всех их усилий на определенные цели и претворения их в жизнь, и лишь при этой согласованности их силы воли с интересами, которые они утверждают, можно было бы склониться к признанию поэтической выразительности и тем самым большого поэтического воздействия.

Но помимо этого большого морального чувства, с точки зрения практического интереса, тотчас же возникает вторая потребность [знать], какие цели преследуются поступками, какие обязанности необходимо исполнять, или — должно ли уважать определяемые чьим-либо произволом и обстоятельствами интересы. На эту сторону вопроса позволю себе, между прочим, обратить особое внимание, поскольку тот индийский принцип, подобно новой морали, сам по себе еще не ведет никуда далее и из него, взятого самого по себе, нельзя вывести никаких нрав-

ственных обязанностей. Подобного рода предписания могут быть найдены скорее всего в соотнесенности с поэмой в целом, и лишь этим прежде всего должен определяться исследовательский поиск; далее следует принять во внимание соотношение долга и поступка вообще в учении йоги. Что война Арджуны, предпринимаемая им против своих родственников, справедлива, мы едва ли можем предполагать; в круг «Бхагавад-гиты» не входит задача конкретнее истолковать принцип этого права. Однако сомнение, охватывающее Арджуну в то мгновение, когда должна начаться битва, касается как раз того обстоятельства, что те, с которыми он должен вести борьбу и которые точно перечислены, — учитель, отцы, сыновья, деды, дяди, свекры, племянники, зятья и родственники по мужской линии, — являются его и его соратников родственниками. Имеет ли это сомнение *нравственное* содержание, как это нам прежде всего должно казаться, будет зависеть от рода ценности, вкладываемой разумом индийца Арджуны в семейные узы. Для морального сознания европейца само ощущение этих уз нравственно, так что семейная любовь как таковая является созидающей, в самой себе черпающей силой, и нравственное состоит единственно в том, что все связанные с этим чувства почитания, послушания, дружбы и т.д., как и покоящиеся на семейных отношениях поступки и обязанности, имеют своим основанием и удовлетворяющимся в себе исходным пунктом эту любовь. В случае же с Арджунной обнаруживается, что не таково моральное чувство, вызываемое в героях отвращением вести родственников на бойню. Мы совершили бы преступление, говорит он, если бы убили тех разбойников (Уилкинс: тиранов): не то чтобы убийство их как родственников (всегда включая учителя) само по себе было бы преступлением, но преступлением явилось бы *последствие* убийства, а именно то, что уничтожением рода были бы погублены «*sacra gentilitia*», вмененные в обязанность семьи и потому религиозные поступки. Когда это происходит, возрастает безбожие *всего племени* (для нас в этом есть что-то слишком несвязанное, поскольку из некоторых предшествующих слов явствовало, что речь идет об уничтожении племени). Из-за этого испортятся благородные женщины — прежде всего в племени могут погибнуть мужчины, так как только они участвуют в битве, — и следствием этого явится «*varna-sankara*», смешение каст (the spurious brood). Исчезновение же кастовых перегородок приводит к возникновению такого рода различий, которые становятся причиной упадка племен, и самому племени оно несет вечную порчу (Шлегель: *inferis mancipant*, Уилкинс: *provideth Hell for those etc.*): предки низвергнутся с небес, поскольку впредь они окажутся лишенными *еды и воды* — жертва более не будет действительна, так как потомки не сохранили чистоту племени; потомки, допустим, все еще могут иметь предков, следовательно, предки могут получать жертвы, однако сами эти жертвы обес-

смысливаются, поскольку они были бы принесены нечистокровным потомством и, следовательно, несостоятельны сами по себе. Как указывает Уилкинс (в примечании к с. 32), еда, согласно Ведам, передается мужчинам до третьего поколения в дни каждого полнолуния, но вода ежедневно*. Если умершие не получают подобных жертв, то они обречены на участь быть рожденными вновь в [облике] нечистых животных.

С точки зрения практического принципа отсюда следует, что, как мы видим, хотя и возникает чувство семейных уз в качестве основ, однако как нечто, значимость чего не определяется как семейная любовь и тем самым моральное предписание. Чувство подобного рода уз имеют и звери; в человеке оно тотчас же становится духовным, но и непременно нравственным, поскольку в своей чистоте оно содержит или скорее в своей чистоте вырабатывается как любовь, и, как только что отмечено, эта любовь утверждается в качестве основы. Здесь же (в поэме) акцент ставится скорее на превращении этих семейных уз в некую суеверную связь, в некую неморальную веру (*unmoralischen Glauben*), в зависимость посмертной судьбы души от еды и кроплений воды родственниками, и притом теми, которые остались верны кастовым различиям.

Мы не должны также обманываться первой положительной видимостью, когда в споре, поднятом Арджуной в связи со своими сомнениями, мы сразу же сталкиваемся с положениями, в которых находим религию вполне высоко оцененной. Уже приведенное выше положение по шлегелевскому переводу (с. 132): *religione deleta per omnem stirpem gliscit impietas*, взятое в общем, согласно нашему европейскому чувству звучит очень хорошо. Однако в соответствии со сделанными замечаниями «религией» (*religio*) называется здесь жертва в виде еды и кропления водой, а «неверием» (*impietas*) — частично отсутствие подобных обрядов, частично бракосочетание с членами низших каст — нечто, чему мы не придаем ни религиозного, ни морального значения. В *Ind.Bibl. Bd. 11, Hf. 2 г.ф.Г.* определяет то, что здесь звучит как неверие (*impietas*), ближе к значению уничтоженного права. Поэт в этом еще не поднимается над общим индийским суеверием до нравственного, истинно религиозного или философского определения.

Посмотрим теперь, что отвечает Кришна на сомнения Ар-

* Подробности об этой посмертной жертве можно найти в труде: *Gans. Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung* (Ганс. Право наследования во всемирно-историческом развитии. Т. 1, с. 9 и сл.), где представлена вообще природа индийского брака и семейного союза; отцы заинтересованы в том, чтобы содержать детей как средство умаления вины смертной жертвы перед предками (с. 247). Распространенные способы получения для этой цели детей указываются на с. 78 и сл. Также на с. 90 говорится, что они передаются как наследство при нехватке родственников.

джуны. Прежде всего он называет это отвращение к битве слабостью, недостойным малодушием, которое надлежит преодолеть. В переводе Уилкинса есть выразительное напоминание о *долге* (как это поясняется: солдат вне всеобщих моральных обязанностей). Если моральная коллизия и не подчеркнута определеннее ее [словесным] выражением, она все же имела место, и для ее разрешения неприкрытое порицание Кришны не является удовлетворительным; недостаточно также оно и для Арджуны, который, напротив, повторяет уже сказанное и настаивает на своем решении не сражаться.

Тут Кришна начинает [говорить], быстро разворачивая как бы летящую поверх всего метафизику, которая, с одной стороны, совершенно вне поступков переходит к чистому созерцанию или познанию и тем самым к сокровенному индийского духа, с другой же стороны, влечет за собой более возвышенный конфликт между этой абстракцией и практическим и, следовательно, потребность найти способ опосредовать этот конфликт и разрешить его.

Однако то, против чего Кришна возражает, не ведет [нас] непосредственно к таким высотам: метафизический зачин сводится всего лишь к обычным популярным представлениям. Кришна говорит, что, хотя речи Арджуны умны, мудрецы не оплакивают ни мертвых, ни живых. «Ни я, Кришна, ни ты, ни все эти цари смертных *не были* когда-либо *небывшими*, и не будет когда-либо в будущем того, чтобы нас *не было*. Эти тела, получающие жизнь от неизменных, неразрушимых и бесконечных душ, непрочны, преходящи; потому сражайся, Арджуна!

Как может человек, знающий, что душа бессмертна, полагать, что он мог бы позволить ее убить или убить сам? Как ты можешь дойти до того, чтобы оплакивать ее? Если же ты полагаешь, что душа возникла и вновь умрет, то и тогда ты не можешь о ней сожалеть, ибо что родилось, определенно умрет, и то, что смертно, родится; и потому неизбежное не должно тебя печалить». Искомое нами морального определения в этом, пожалуй, нельзя увидеть. Это то же, как если бы мы читали следующее: «Друг, есть смертные люди, смертные люди, которых ты собираешься убить; однако душу ты не умертвишь, так как она не может быть убиенна». Мы, без сомнения, полагаем, что нечто, доказывающее слишком многое, не доказывает ничего совершенно (вообще в подобном представлении, когда привлекаются мертвые, достигается немного).

Далее Кришна продолжает: «Учитывая обязанности твоей особой *касты*, тебе не подобает колебаться; для *кшатрия* нет ничего выше войны». У Шлегеля тут: *proprii officit memorem* и т.д., и здесь же: *legitimo bello milius quodquam milti evenire pequit*, и так же в дальнейшем. Европейцы, читающие подобное, воспринимают это без всяких сомнений в значении *долга солдата* как такового; эти призывы обладают для них моральным

чувством, пока они не вспоминают, что в Индии положение и долг солдата являются не вещью в себе, а связаны с кастой и ограничены ею. Уилкинс употребляет в своем переводе вполне определенные выражения: «the duties of the particular tribe» и: «a soldier of the Kshatree tribe has no duty superior to fighting». Общие выражения «proptium officium» и «milites», как и ранее употребленные «religio» и «impietas», здесь, в этом контексте, обладают смыслом прежде всего и только для европейского представления, они лишают [индийское] содержание его красок, прямо способствуют тому, чтобы заблуждаться относительно их своеобразного значения и использовать слова для обозначения чего-то лучшего, нежели то, что они на самом деле означают. Столь же мало в приведенном выше того, что мы называем долгом, нравственным предписанием, здесь — лишь природное естественное предписание. Далее Кришна еще упрекает Арджуну за позор, в который он как бы вверг себя перед лицом и врага, и друга, — подходящий, но сам по себе все же формальный мотив, в котором всегда в зависимости от обстоятельств помещаются честь и позор.

Но тут же Кришна добавляет: то, в чем он упрекает Арджуну, было сказано сообразно с санкхьей, теперь же он будет говорить согласно йоге. Этим обнаруживается совершенно иная область индийского способа рассмотрения. Подбор [шлок], истолкования и разъяснения, которые дает нам высокоуважаемый господин автор относительно этой в высшей степени примечательной стороны поэмы, опираясь на свой глубокий ум и богатства своей учености, замечательно интересны. Большее воодушевление или скорее в высшей степени возвышенная глубина, которые здесь открываются, тотчас же выводят нас (на уровень) выше того европейского противопоставления, которым мы открываем это изложение, противопоставления *практического* и *теоретического*; действие поглощается познанием или скорее *абстрактным углублением* сознания в себя. Также религия и философия здесь втекают друг в друга таким образом, что прежде всего они представляются неразличимыми. Так и господин автор с самого начала назвал содержание поэмы, как ранее указано, полноценной *философской системой*. Вообще в истории философии, в особенности для древних периодов культуры (Bildung) всякого народа, значительную трудность, особого рода препятствие составляет определение границы между этими формами сознания, общим для которых является высшее и потому наиболее духовное, лишь в мысли пребывающий предмет; и столь же сложно отыскать своеобразие, вследствие которого подобное содержание принадлежит только той или другой области. Подобное различие стало наконец возможным для нас благодаря тем, приводимым нередко и господином автором, выпискам из подлинных индийских философских произведений в трудах Королевского Азиатского общества (т. I), которые предоставил

европейской публике Кольбрук и которые принадлежат к наиболее достойным уважения сокровищам из тех, что смогло получить наше знание в этой области.

В связи с философскими системами обнаруживается, что, как и здесь, в поэме, учение санкхьи и учение йоги имеют некое фундаментальное различие между собой; хотя санкхья предстает прежде всего как некое всеобщее определение (у Кольбрука), которым потому охватывается и учение йоги, все же различие содержания этих учений связано главным образом с различием в выражении. Что касается прежде всего санкхьи, то (я исхожу из Кольбрука) так называется система философии, в которой точность *цифр*, или *счета*, полностью соблюдается в перечислении ее принципов. Санкхья означает число. И действительно, философские системы, с которыми мы знакомимся, проявляют себя преимущественно как перечень некоторого числа предметов, элементов, категорий и т.д., принятых каждой системой и следующих один за другим так, чтобы каждая система лучше объяснила и определила себя. Слово, от которого санкхья происходит, вообще означает рассуждение или обдумывание (*reasoning or deliberation*); и господин ф.Г. в заметках, данных им к критике господином Langlous шлегелевского перевода и издания «Бхагавад-гиты» (*Indische Bibliothek*, Bd. 2, Hf. 2, S. 236), характеризует учение санкхьи именно тем, что активным в нем является *рассуждающее и философствующее* размышление.

То, что прежде принимавшиеся во внимание моральные определения смещены, оказывается совершенно незначительным, и мы охарактеризовали бы подобное как популярные, вполне заурядные мотивы. Если же в оставшемся что-то является собой более интересное — там, где Кришна, как это подчеркивает г. фон Гумбольдт (с. 32), явно остается верным йоге в своем выступлении, — то ведь, с одной стороны, тотчас можно заметить, что с высшей индийской точки зрения, как она выражена в «Бхагавад-гите» (лекции V, шлоке 5), это различие (между йогой и санкхьей) исчезает; оба метода имеют *одну* цель: «*Uñam eandem que esse disciplinam rationalem (Sanchya-Shastra) et devotionem (Yoga-Shastra) qui cernit, is vere cernit*» (перевод Шлегеля). С другой стороны, можно вспомнить, что в какой бы мере в этой последней цели индийская философия и религия ни были согласны, все же формирование этой *одной* цели и, что важно, пути к этой цели, как они осуществлялись через мысль и для мыслей, послужило отличию от религиозного образа действий в такой степени, что оно (это формирование), пожалуй, весьма заслуживает имени философии. Путь, который обозначает философия, оказывается вполне своеобразным и достойным, если сравнивать его с путем, который индийская религия частью предписывает, частью, когда она сама воспаряет к йоге и, путаясь, допускает нечто подобное. Было бы в высшей степени несправедливо поступить с индийской философией, суть которой

есть учение санхьи, таким образом, чтобы суждение о ней и ее методе производить на основании того, что согласно сказанному называется в «Бхагавад-гите» учением санхьи и что не превышает обычные популярно-религиозные представления.

Для краткого определения учения йоги лучше всего сослаться на то, что сообщает о нем г.ф.Г. (Ind.Bibl.a.a.O.), а именно в этом учении как бы живо то самое *размышление* (если, правда, его еще можно так называть), которое желает без рассуждения, благодаря углублению, медитативному погружению достичь непосредственного созерцания истины, даже соединения с самой первоначальной истиной. Из описаний господина автора можно заключить, что в этом йога-направлении есть кое-что относительно определения бога, как и об отношении человека к богу и, кроме того, опять-таки о поступках и нравственности, что и должно стать предметом второй статьи.

Вторая статья

После того как в предыдущей статье поучительная работа высокочтимого господина автора послужила тому, чтобы попытаться извлечь содержащееся в знаменитой поэме для понимания нравственных определений индийцев, необходимо из подбора и объяснений, предоставляемых нам этим в высшей степени богатым изложением *религиозного воззрения* народа [Индии], извлечь пользу — рассмотреть некоторые основные элементы сего воззрения и дать о них отчет. Разъяснения, которые мы получаем в данных лекциях, тем интереснее, что они излагают не одну какую-то частную сторону бесконечно многообразной индийской мифологии, но занимаются главным образом сокровеннейшим религии этого народа, *учением йоги*, где наиболее полно раскрыта природа его религиозности в качестве высшего его представления о Боге. Это учение является основным предметом [обсуждения], которое господствует во всей поэме и выставляется как довод.

Сразу же следует заметить, что выражение *учение йоги* не может не способствовать недоразумению, будто йога является наукой, развитой системой. Это обозначение подразумевало лишь учение в том смысле, как говорят, например, в случае с мистическим учением, чтобы обозначить центральный пункт, который, рассматриваемый как учение, содержит лишь отдельные и немногие утверждения и заверения и является преимущественно побуждающим к выполнению требуемого, призывающим и доставляющим удовлетворение. В этом и причина того, что, как доказывает г.ф.Г. (с. 33), это учение является тайным учением; оно по своей природе не может быть объективным, поскольку не имеет никакого развитого, выступающего на почве доказательства содержания. Однако и высшее в Индии учение — Веды также оказываются там внешне тайной; собственно,

исключительным правом владения и чтения этих книг обладают брахманы, для остальных же *каст* оно является лишь чем-то допустимым. Напротив, большие поэмы «Рамаяна» и «Махабхарата» кажутся предназначенными к тому, чтобы и этим, отлученным от достояния брахманов частям нации предоставить религиозные знания, однако знания, которые следует использовать лишь до определенной степени и в том смысле, вокруг которого вращается все учение йоги.

Г.ф.Г. там же приводит доказательства того, что Кольбрук в своих выдержках из философских систем Индии (Transactions of the R.Asianic Society, Vol. 1) о труде Патанджали (некоей мифологически возникшей сущности, у Кольбрука написано: Patanjali), содержащем учение йоги, ограничивается лишь намеками, так что нет возможности судить, насколько то, что Кришна высказывает в «Бхагавад-гите», соответствует этому. Упоминаемые Кольбруком «специальные топики», которые касаются медитации в названном учении, возможно, содержат нечто своеобразное; но, несомненно, по меньшей мере природа того, что называется йогой, и последняя цель, ею поставленная, в обоих изложениях представляются в основном одним и тем же способом. Уже содержание четырех глав «Йога-сутры» Патанджали, излагаемых добросовестным ученым, как и некоторые иные выдержки, приводимые им оттуда, позволяют сделать такой вывод, и равным образом мы можем найти в содержании Гиты особые точки зрения, составляющие предмет рассмотрения тех глав. Я хочу вкратце их привести: первая глава (*padu*), говорит Кольбрук, трактует о созерцании (*contemplation*), вторая — о средствах его достижения; третья — о достижении сверхприродной силы (*exercise of transcendent power, vibhuti*), четвертая — об абстракции или умственном обособлении. То, что Кольбрук ничего более определенного не цитирует из «специальных топики» Патанджали, тогда как из текстов других учений он приводит очень подробные и определенные выдержки, имеет, пожалуй, свои резоны; нет оснований предполагать — напротив, согласно сути дела, это кажется, скорее, невозможным, — чтобы многие иные, чуждые нашей ментальности, дикие, суеверные вещи, не имеющие никакого отношения к научности, могли бы быть каким-то образом сообщены. И сама санкхья, которая существенно отлична от учения Патанджали, в своих конечных и особых целях согласуется с ним, и в этом [отношении] она является учением йоги. Лишь путь [метод] разделяет их: в то время как санкхья ясно указывает, каким образом благодаря мысленному рассмотрению особых предметов и категорий природы как духа достичь этой цели, собственно йога Патанджали, напротив, без подобного опосредования, сразу и насильственно стремится привести к этому центральному пункту. Кольбрук начинает рассмотрение санкхьи с того, что определенно говорит о том, что признанная цель всех школ, теистических (к ним

относится учение Патанджали), атеистических и мифологических, как и других философских систем Индии, — преподавать средство, с помощью которого можно было бы достичь вечного блаженства после смерти или до таковой.

Из *Вед* при этом Кольбрук приводит лишь одно место в этой связи; о *веданте* (теологии Вед как их рационализированной части) он говорит, что ее единственное назначение — учить познанию, посредством которого достигается освобождение от метемпсихоза, и это внушается как великая цель, которую можно достичь благодаря указанному в этой теологии способу. Определеннее это выражено в другом месте (*Asiat. Res.* IX, p. 289): последователи Вед верят, что человеческая душа не только способна к полному единству с божественной сущностью, достигаемому благодаря преподанному в Ведах познанию бога, но и, намекают они, к тому, что посредством этого отдельная душа становится богом, вплоть до действительного достижения высшей силы. Даже в афоризмах *ньяи* (философии Готамы, из текстов которой Кольбрук дает подробную выписку в двух выдержках — *Transact. of the R.Asianic Society.* Vol. 1, p. 1) — довольно сухой формальной логике, которая была предметом бесконечного множества комментариев в Индии, — обещается подобного рода вознаграждение за полное знание этой философской науки. Потому мы можем с полным правом рассматривать то, что называется йогой, в качестве всеобщего центрального пункта индийской религии и философии.

Что же есть йога, автор разъясняет (на с. 33) и этимологически, и в широком смысле; и в материалах «*Indische Bibliothek*» (Bd. II, Hf. 2, s. 248 ff) мы находим интересные рассуждения как г.ф.Г., так и господина ф.Шлегеля о трудности перевода этого слова. Йога описывается как настойчивая направленность души на божество, вследствие чего она отстраняется от всех других вещей и от самих *внутренних мыслей*, сдерживает по возможности каждое движение и отправление тела, погружается только и исключительно в сущность божества и *стремится соединиться* с ним. Г.ф.Гумбольдт переводит слово (йога) как *погружение* (*Vertiefung*), поскольку уход в себя остается наиболее поразительной приметой охваченных йогой людей, и в этом заключается также соответствующее мистическое настроение как таковое; хотя, заметим, всякая передача какого-либо, проистекающего из совершенно своеобразного воззрения выражения одного языка одним словом другого языка остается неудовлетворительной. Последнее замечание, пожалуй, содержит в себе оправдание г.ф.Шлегеля, который переводит йогу преимущественно как «*devotio*» (преданность, набожность), как и Ланглуи и Уилкинс дают перевод словом «*devotion*» (*Ind. Bibl.* a.a.O, s. 250); иногда г.ф.Шлегель употребляет «*applicatio*», «*destinatio*», «*exercitatio*» (рвение, предназначение, тренировка), где смысл не кажется явленным столь специфично. Г.ф.Шлегель

там же, однако, делает заметным тот недостаток, что для читателя среди всех этих различных выражений отсутствует то первоначальное всеобщее понятие данного слова, поистине лишь благодаря которому можно постичь отдельные его употребления, каждое в своем характерном свойстве, и благодаря которому замечания г.ф.Г. согласуются с его полным знанием трудностей перевода и, в глубине души, потерь перевода. Требовать, чтобы выражение на языке народа, отличающегося в сравнении с нашим особым способом мышления (*Sinnesart*) и особой своеобразной культурой (*Bildung*), в случае, когда подобное выражение касается не непосредственно чувственных предметов, таких, как солнце, море, дерево, роза и т.д., а имеет отношение к умственному, духовному содержанию, — требование передачи его таким выражением нашего языка, которое соответствует ему с полной определенностью, конечно же, решительно противоречит характеру дела. Слово нашего языка дает нам *наше* определенное представление о подобном предмете, и именно потому его нет у другого народа, у которого не только другой язык, но и другие представления. Поскольку *дух* есть общее для всех народов и колы скоро культурное их формирование (*Bildung*) предполагается одновременным, то различие может вращаться лишь вокруг соотношения [значений одного] содержания согласно его *роду* и его определений, *видов*. В языке для многих, но, конечно, не для всех определенностей имеются особые выражения, однако возможна ситуация, когда не существует выражения для постигающего их во всем объеме всеобщего субъекта, или же оно существует, но такого сорта, что выражение либо ограничено только всеобщим, либо равным образом употребляется и для обозначения отдельного чувства; так, *время* (*Zeit*) содержит в себе ведь и наполненное, и пустое, и благоприятную пору (*rechte Zeit*), но именно потому «*tempus*» в переводе часто является эквивалентом и «обстоятельств» (*Umstände*), и «благоприятного времени» (*rechte Zeit*). То, что в словарях мы находим приведенными как различные *значения* слова, в большинстве случаев является определенностями одной и той же основы. Даже если, как говорит господин фон Шлегель (*Ind. Bibl.* 2/11. Bd. 1, Hf., 2, s. 257), европейские народы относительно языков и вкуса, формирования социальной и научной культуры (*Bildung*) составляют одну большую семью, различие их языков тем не менее ведет к указанному отклонению и делает необходимым для переводчика обладание теми качествами, единственно наличие которых может в известной степени преодолеть затруднение, как это сделал г.ф.Шл. в различнейших образцах, остроумно и с отработанным тактом.

Относительно французского перевода выражения «йога» как «*devotion*» и латинского как «*devotio*» г.ф.Г. замечает (*ibid.*, s. 250), что они не передают своеобразия йоги; и в самом деле, они выражают не всеобщее определение в себе, а лишь его мо-

дификацию, которой в йоге нет. Немецкое слово «Vertiefung» (погружение, углубление), которым пользуется высокоуважаемый господин автор, оказывается вполне значащим и подходящим; оно выражает всеобщую определенность, которая означает вообще йога, и ему подходят слова «*destinatio*», «*applicatio*». Прежде всего, однако, йога имеет особое своеобразное значение, представляющее интерес для знания отличительного в индийских религиях. Уилкинс (с. 140 его перевода в примеч.) относительно упоминания непосредственного и всеобщего значения «*junction*» (соединение, слияние) и «*bodily or mental application*» (телесное или мысленное рвение) говорит, что в «Бхагавад-гите» оно «*is generally used as theological term to express the application of the mind in spiritual things and the performance of religious ceremonies*» (используется в *общем смысле* как *теологический* термин для обозначения рвения разума в духовных вещах и исполнения религиозных ритуалов). Для выражения всеобщей основы это специфическое значение оказывается тем самым преобладающим. Наш же язык не обладает словом, которое соответствовало бы подобному определению, потому что суть [дела] не содержится ни в нашей культуре (*Bildung*), ни в нашей религии; потому и присмслемое выражение «Vertiefung» (углубление) также не столь уж подходит; своеобразие йоги вообще в том, что она не знает ни углубления в некий предмет, как углубляются в созерцание картины или погружаются в какую-то научную тему, ни углубления [человека] в самого себя, т.е. в свой конкретный дух, ощущения или желания и т.д. Йога, напротив, есть углубление *без всякого содержания*, отказ от всякого внимания, обращенного на внешние предметы, от активности чувств, равно как молчание всякой внутренней восприимчивости, отказ от порыва желания или надежды, или страха, опасения, безмолвие всех склонностей и страстей, как и отсутствие всех образов, представлений и определенных мыслей. Поскольку это возвышение (*Erhebung*) рассматривается как лишь мгновенное состояние, мы могли бы назвать его *благоговением* (*An-dacht*); однако наше благоговение исходит из конкретного духа и направлено к полному содержанием богу, является полной содержанием *молитвой*, *полнокровным движением* религиозной души. Йогу* поэтому можно было бы назвать лишь абстрактным благоговением, поскольку она обретает значение лишь в полной бессодержательности субъекта и объекта и тем самым дорастает до бессознательности.

Чтобы перейти к определенному [в йоге], нужно сразу же отметить, что эта абстракция [то, о чем шла речь выше, углубление] должна пониматься не как преходящая мимолетная по-

* Быть может, позволительно сказать *die Yoga* в смысле *немецкого* женского артикля, в большинстве случаев имеющего обыкновение характеризовать качества.

требность, она востребуема [необходима] как привычное настроение и характер духа, подобно благоговению применительно к благочестию, набожности, кротости вообще. Путь к этой постоянной погруженности духа имеет различные ступени и потому различную ценность. «Из тысяч смертных едва ли один стремится к совершенству, и из стремящихся и совершенных едва ли есть один, который вполне знает меня», — говорит Кришна (Бхаг. VII, 3). Характеристика соподчиненных совершенств (так, очевидно, следует говорить согласно приведенному высказыванию), их оценка в зависимости от высшего совершенства — это составляет основное содержание «Бхагавад-гиты». Все же конкретно оно все время сбивается преимущественно на повторение всеобщего требования — погрузиться в Кришну; усилия, предпринятые г.ф.Г. в попытках собрать воедино родственные элементы, столь разбросанные в поэме, облегчают возможность проследить эти различия.

Чтобы направленность духа определила характер Кришны, более всего требуется безразличие к *результатам* поступков, о чем говорилось в первой статье и что главным образом настойчиво внушается в первых лекциях поэмы (см. г.ф.Г. с. 5 и сл.). Это отречение от успеха — не отказ от самих поступков, скорее оно предполагается. Всякое отречение, однако, представлено (XII, 11) как низшая ступень совершенства. «Если ты, — говорит Кришна там же, — не способен достичь сразу предшествующего состояния (что является таковым, об этом тут же), то ты, имея меня перед глазами, скромно откажись от результата действий».

Если этот отказ от успеха действий является, с одной стороны, элементом нравственного образа мыслей, то подобной всеобщности в то же время присущ неопределенный и потому формальный и даже двусмысленный характер. Ведь *действие* не означает ничего иного, как достижение какой-либо цели; чтобы что-то стало явным, чтобы достичь успеха, действуют. Осуществление цели есть удача, успех; [сознание], что действие имеет успех, являет собой удовлетворение, не отделимый от завершенного действия результат. Между действующим [лицом] и достижением цели может вдвигаться разделяющее (*Trennendes*) их, и тогда во многих случаях заранее известно, что действие становится действием по чувству долга и что оно не может иметь никакого внешнего успеха; однако долг есть нечто иное, нежели лишь негативное равнодушие к успеху. Чем бессмысленнее и апатичнее совершается орус *operatum* (делаемое дело), тем большее безразличие по отношению к успеху в нем.

О собственно высшей ступени, на которой достигается совершенство (*consummatio*), говорится (XII, шл. 10) как об углублении в *труды Кришны* и исполнении *трудоу ради него* (*mei gratia*). Место, содержащее последнее определение, г.ф.Г. (*Ind. Bibl.*, s. 251) среди сложных шлок 9—12 признает в ка-

честве такового то, которое преимущественно вызывает его сомнение. Уилкинс: «Follow me in my works vis supreme; for by performing works for me, thou shalt attain perfection» (следовать за мной в мои труды — высшее; совершением трудов ради меня ты должен достигнуть совершенства). Г.ф.Г. интерпретирует в первом предложении не углубление в труды Кришны, а действия, производимые ради Кришны и направленные исключительно к нему. «Mea opera qui perficit» — это предложение имеет смысл, который, конечно, не сразу ясен, и г.ф.Г. напоминает, что такой перевод как бы возлагает на смертных нечто невозможное. Помимо того что вообще все наши представления о невозможном разбиваются об индийский мир представлений, где faire l'impossible (делание невозможного) совершенно обыденно, пожалуй, [именно] таким образом — через последующее — труды Кришны получают свое наиболее верное толкование. Вопрос в том, что это за действия, которые должен совершать благоговеющий. В III, 26, где, как и обычно, утомительнейшим образом повторяются все немногие мысли этой поэмы, говорится, что мудрец должен совершать все поступки с благоговейным чувством; далее в шл. 27 говорится, что все поступки определяются *свойствами* характера и что существуют три известные категории индийцев, согласно которым они все классифицируются. В XVIII, 40 и сл. далее поясняется, что особые занятия *каст* распределены согласно их свойствам. Также в том месте, где выразительно сказано о специфических различиях каст, г.ф. Шлегель переводит, что отмечено в первой статье, название именно первой [касты] как «Brachmani», три же последующие — как «milites», «orifices» и «servi» (солдаты, купцы, рабы). Постоянно повторяемое при указании особых свойств каждой касты, выявляемых в соответствии с *природой* определенных занятий (Уилкинс: natural duty), гласит: «munera, ex ipsorum indole nata» (дар, порождение самой природы). Indoles (врожденное свойство), разумеется, есть природная определенность, [нечто, данное] в качестве естественного предрасположения, природное; однако то, что это (indoles) является исключительно физическим обстоятельством рождения, вследствие чего каждому человеку определено его занятие, использованием этого выражения затемняет многое и притом до такой степени, что, согласно смыслу европейской свободы, легко можно было бы понять наоборот, а именно что [лишь] от естественного, природного предрасположения духа становятся зависимыми талант, гениальность, те роды деятельности, т.е. те состояния, к которым [согласно понятиям европейской культуры] каждый индивидуум определяет себя сам. Следует более полно рассмотреть в качестве важного момента, сделать явным то, что в этой поэме, пользующейся большим авторитетом [в качестве эталона] индийской мудрости и морали, известные различия каст не содержат ни следа возвышения к моральной свободе. Обладая на первый взгляд чистыми

нравственными принципами, они придают им частью уже приведенные, частью близкие к обсуждаемым основоположения негативного настроения прежде всего по отношению к результатам действия. Основоположения, которые в общем виде совсем неплохо выглядят, именно из-за самой своей всеобщности в то же время являются неустойчивыми и обладают содержательным смыслом и ценностью лишь при конкретных определениях. Смысл же и ценность индийской религиозности и связанного с этим учения о долге определяются и понимаются, однако, только и исключительно на основании закона касты — этого института, который вечно делал и продолжает делать невозможными у индийцев нравственность и истинное просвещение как факторы формирования культуры (Bildung).

Требование, предъявляемое Арджуне, — продолжать битву — является, поскольку он принадлежит к касте кшатриев, требованием исполнять предписанное природой дело, «opus tibi demandatum» (III. 19). Также в шлоке 29 настойчиво внушается, что знающий (universitatis gnarus, ср. Ind.Bibl. Bd. 2, Hf. 3, s. 350) не должен не посвященных в дело [касты брахманов] делать колеблющимися относительно их кастовых обязанностей, что, с одной стороны, содержит положительный смысл, с другой же — несет в себе увековечивание природной определенности. Лучше, как об этом говорится в XVIII, 47, исполнять свою кастовую обязанность малыми силами; даже если эта обязанность (здесь она названа «sannatum opus») сопряжена с грехом, она не должна быть упразднена. Сказанное тут же далее, что удовлетворенный своим делом достигает совершенства, если выполняет его не из честолюбия и алчности, означает, что, как мы едва ли могли бы выразиться, не *внешние* действия как таковые (opus operatum) способствуют блаженству. Эти высказывания, однако, не имеют христианского смысла, согласно которому в любом и каждом сословии тот, кто боится Бога и исполняет закон, угоден ему; здесь же [в поэме] нет никакой аффирмативной (утвердительной) связи между умопостигаемым Богом (geistigen Gott) и долгом, обязанностями и потому нет внутреннего права и совести; поскольку *содержание* обязанностей не является духовно осмысленным, то и определяется оно естественным образом [природно]. Выражения *поступки, характер*, употребленные выше, оказываются вследствие этого неуместными для их использования в переводе здесь, так как они заключают в себе моральную вменяемость и субъективное своеобразие. Кришна говорит о себе (III, шл. 22): хотя я ничего не должен совершать в мире с целью достичь того, чего бы я уже не достиг, все же в действии я пребываю (versor tamen in opere); если бы я не оставался деятельным, люди погубили бы себя (Уилкинс: This world would fail in their duty), я стал бы виновником (чего же?) *смешения каст*, и род [людской] стал бы испорченным (Уилкинс: I should drive the people from the right way). Общие выражения

«долг», «истинный путь» (англичанин улучшает перевод «opus» на «moral actions») или «pessum ige», «exitium», как и сам «opus» (труд, главное дело), постоянно исполняемые Кришной, лишь потому перестают быть пустыми декламациями, что получают определенное содержание и значение. Оно дано в [выражении] «смещение каст»; Уилкинс: I should be the cause of spurious births; г.ф.Шл. дает только «colluvies» — недостаточно определенное слово; точнее (в приведенном в первой статье месте) «colluvies ordinum» — эквивалент специфического «Varna sankaga» (смещение каст), которое, вероятно, здесь и стоит в оригинале. Вместо труда мудрости, добра и справедливости, который во всякой высшей религии осознается как труд божественного верховного правления, тот труд, которым постоянно заняты Кришна, — это поддержание, сохранение кастового различия. К трудам, возложенным на человека, относятся в качестве существенного жертвоприношения и вообще действия, служащие богу, — основание, которое могло бы, кажется, явиться сферой, где всякие естественные различия, как у нас различие положения, образования, таланта и т.д., исчезли бы, и человек как человек относился бы равным образом и к Богу. Однако это не так; исполнение религиозных обязанностей, что можно наблюдать и в повседневной жизни при в высшей степени безразличных или абсолютно внешних действиях, определяется согласно касте; само собой разумеется, это переплетается с тысячами и тысячами нелепых предписаний бездуховных суеверий.

Со сказанным связаны замечания Вильфорда (Asiat. Res. XI, p. 122) об отношении индийской религии к европейцам и неиндийцам. Индийцы не признают никаких прозелитов (новообращенных) — в том смысле, что все мы принадлежим к ним (к их религии), однако к самым низшим классам; из них члены этой конфессии не могут перейти в иные, более высокие, кроме как в том случае, что они прежде умрут, а уж затем, если они того заслужили, смогут родиться в Индии в одной из четырех каст. В круговороте (orbis. Уилкинс: wheel) жертвоприношения и служения богу вообще, в круговороте, в котором участвуют человек, бог или Брахма (Gott oder Brahm) и который представлен в 41, шл. 14¹ и сл., есть [один] важнейший момент, а именно то, что мы рассматривали бы как субъективное убеждение и поведение жертвующего, является самим Брахмой; к этому я еще вернусь, говоря о понятии Брахм. Об обоих совершенствах — безразличии к результату и направленности внутреннего на Кришну в соединенности с (его) трудами — свидетельствует высшая ступень, которая упраздняет дела или поступки, все, служащее богу, как и деяние всякого рода. Согласно переводу г.ф.Шлегеля, она означена (XII, шл. 9): «assiduitatis devotio» — выражение,

¹ Так у Гегеля. Очевидно, здесь ошибка в типографском наборе (примеч. пер.).

как замечает г.ф.Г. (Ind. Bibl., s. 251), конечно же, темное. Г.ф.Г. приводит доказательства (там же, с. 252), что выражение оригинала (кажется, *abhyasah*) переводчиком полностью пропущено в другом месте (VIII, 89), где в предшествующих и последующих шлоках описываются все же различные состояния. Возможно, г.ф.Шлегель хотел в этом месте выражением «*ad devotion exercendam*» намекнуть на прилежание, постоянную заботу; но и в самом деле, только по обнаружении того, что на прилежании должно сделать акцент, становится очевидным, что точно так же описана последовательность ступеней совершенства в VIII, 8—10, и притом та же самая, что и в XII, 9—12. Уилкинс переводит это в самом деле неопределенное слово как «*practice*» и «*constant practice*».

В чем состоит это прилежание, тотчас же можно умозаключить на основании предыдущей ступени и ступени последующей. Для первой не может быть устранена направленность на Кришну, благоговение, а [устраняются] лишь труды; следующая, высшая ступень есть исполнившееся, разделившееся с трудами и стремлениями отождествление с богом и пребывание с богом. Следовательно, промежуточная ступень есть постоянная набожность, благочестие: мы можем вернуться к выражению «*devotio assiduitatis*» и назвать его «усердием набожности». Дальнейшее его определение дают частично описания и самой «Бхагавад-гиты», частично же это промежуточное есть ступень, которая сама по себе стала необходимой как наиболее поразительное из всего, что сообщено об индийских реалиях. Наконец, замечу в связи с предыдущим, что она (промежуточная ступень) — поскольку в ней начинается проступать *чисто негативное* (*rein negative*) поведение духа, составляющее специфическую определенность индийской религиозности, — находится в противоречии с действиями, к которым прежде Кришна призывал Арджуну. Это обстоятельство являет собой одну из утомительных сторон поэмы: видеть беспрестанно воспроизводимым это противоречие призыва к действию и призыва к бездейственному, совершенно лишенному движения, исключительному погружению в Кришну и не находить никакого разрешения этого противоречия. Но разрешить его и невозможно, поскольку высшее индийского сознания, абстрактная сущность, Брахм (*Brahm*), в себе самом лишено определения, а потому [вообще необходимое] определение может быть только вне единства, только внешним [поверхностным], природным определением. В этом разрыве всеобщего и конкретного оба оказываются лишенными духа: первое — пустым единством, второе — несвободной множественностью; человек, стремящийся ко второму, связан лишь с естественным законом жизни; устремляясь же к первой крайности, он избегает и отрицает всякую конкретную, духовную жизнь [активность]. Объединение этих крайностей — как оно появляется на предыдущей ступени индийского совершенства — в трудах на пути,

следующем закономерности природы, и потому может быть лишь безразличием по отношению к этим трудам и не может быть действенным, примиряющим, духовным средством. О собственном способе и виде упражнения в усердии сомнений быть не может. Это — известная индийская практика насильственного ухода [вырывания из внешнего мира] и испытание монотонностью лишенных деятельности и мысли состояний. Эта строгость пребывания в пустой бессознательности не есть строгость епитимий, постов, бичеваний, несения креста (смирения), тупого послушания в поступках и внешних (формальных) деяниях и т.д., поскольку с ними еще всегда связано по меньшей мере многообразие телесного движения, как и чувств, представлений и духовных волнений. Те же упражнения [в йоге] налагаются не с целью покаяния, а единственно с целью непосредственно (прямо) достичь совершенства. Выражение *епитимья*, *покаяние*, используемое в переводе для этих упражнений, несет в себе определение, которого в них нет, и потому изменяет его смысл. Упражнения, подпадающие под таковые, известны обычно как йога. Вести о них дошли и до Греции: это то, что сообщается о гимнософистах.

Тому, что здесь называется «*assiduitatis devotio*», соответствует приводимое Кольбруком из «Йога-шастры» Патанджали (3 гл.): это «*devotio*» является ступенью, предшествующей высшему (уровню), достижению блаженства. Он говорит, что эта глава содержит почти исключительно руководства по телесным и касающимся внутреннего упражнениям, которые состоят из интенсивно-углубленной медитации, связаны с задержкой дыхания и бездеятельностью чувств, и притом при постоянном сохранении осанки в предписанных положениях. Г.ф.Г. ссылается (с. 34) на это место и на основании выражения «*meditation on special topics*», о котором уже шла речь выше, заключает, что, кажется, фиксированное (неподвижное) размышление йоги могло быть направлено и на иные предметы, нежели божество. То, на что ссылается Кольбрук, очень неопределенно; размышление о конкретных предметах и потому познание о мышлении и в мыслях скорее есть характерная черта учения санкхьи. Даже если медитации того, кто следует учению Патанджали как философской системе, можно было бы приписать хотя бы ничтожно малое расширение смысла, то ведь все же подобное [расширение] совершенно исчезает в [казалось бы,] всеобъемлющей индийской йоге. Все описания и выписки изображают ее как упражнение или усилие, ведущее к внешней и внутренней безжизненности. Слишком часто в «Бхагавад-гите» «*не думать ни о чем*» высказывается в виде требования, как в том месте лек. VI, 19—27, из которого я привожу фрагмент в переводе г.ф.Г. в качестве примера; сохраненный размер оригинала, который, конечно же, может создать достаточно затруднений, оказывается здесь особенно уместным, поскольку его движущееся с

препятствиями течение настойчиво приглашает читателя углубиться в трактуемое об углублении содержания; итак:

В медитацию должен человек погрузиться, освобожденный от чувств,
Расплачиваясь за каждое чувственное желание, стремление,
возникшее из страсти (мании) своеволия,
Связывая всю совокупность чувств полностью и совершенно с душой
(Gemüt).

Так, стремясь, мало-помалу *успокаивается* он,
в духе получая стабильность,
Помогая душе быть *самой собой*, и не думая ни о чем ином;
(Шлегель: *Nihilum quidem*)

Куда, куда, заблуждаясь, идет этот *изменчивый*, легко движущийся,
Оттуда, оттуда возвращается он во *внутреннюю силу самого себя*.

Дальнейшие предписания и характерные черты, приведенные в поэме в связи с упражнениями йоги, собрал г.ф.Г. (с. 35); таковой [приверженный йоге] в некой свободной от людей, пустынной местности не должен ни возвышать кого-либо, ни унижать, местопребыванием должен иметь свободное от зверей и покрытое травой пространство (с чем постоянно имеют дело брахманы, роа cynosuroides согласно г.ф.Г. и Уилкинсу), не двигая шеей и затылком, держать корпус в равновесии, задерживать дыхание высоко в голове и соразмерно вдыхать и выдыхать через ноздри, не оглядываясь, направлять свои глаза к центру и на кончик носа и произносить знаменитый слог Ом! На с. 36 г.ф.Г. описывает увиденного В.Хастингсом в конвульсивном перебирании четок (ибо и индийцы пользовались с давних пор чем-то подобным) йога, настолько безразличного к появлению Хастингса, что последний полагает возможным сделать такое заключение: поскольку уже многие поколения людей привычно живут накоротке с абстрактной созерцательностью, изо дня в день и непрерывно на протяжении всей жизни пронизывающей насквозь их повседневное существование, и поскольку каждое поколение присоединяет свой вклад знания к богатству, полученному его предшественниками, — это коллективное исследование привело их к открытию новых направлений и комбинаций сознания (new tracks and combinations of sentiment), полностью отличных от учений других народов; и поскольку они [новые направления и комбинации сознания] обязаны своим происхождением источникам, освобожденным от всех примесей случайного, то могли бы обладать той же степенью истинности, что и наши абстрактные учения (the most simple of our own и сразу за этим — the most abstruse of ours; «более простые, нежели наши собственные», и «более трудные для понимания, нежели наши»). Г.ф.Г. справедливо не придает большого значения этому заключению и ставит подобные сверхнапряжения в один ряд с мечтательным мистицизмом других народов и религий. В самом деле, очевидно, что генерал-губернатор хотя и был знаком с тем, что

познание совершается лишь благодаря абстракции от чувственного и благодаря размышлению, однако не отличается от этого неподвижное индийское созерцание, в котором мысль остается настолько лишенной движения и деятельности, насколько чувства и ощущения должны принуждаться к бездействию. И я не хотел бы, по крайней мере в отношении этой стороны дела, сравнивать йогу с мистицизмом других народов и религий, ибо он был богат духовной продукцией и часто в высшей степени ясной, возвышенной и красивой; мистицизм ведь во внешне спокойной душе является одновременно и ее самочувствием в себе, и развитием богатой темы, составляющей ее, и [развитием] ее отношений к таким же [душам]. Индийское одиночество души в пустоте есть скорее способ отупления, что, пожалуй, само по себе совершенно не заслуживает имени мистицизма и что не может вести ни к какому открытию истин, поскольку оно бессодержательно.

Подробнее об упражнениях йогинов, сверх молчаливого сидения или стояния, которое продолжается многие годы, часто пожизненно, мы узнаем из других описаний, откуда я хочу привести наиболее примечательное. Капитан Турнер, совершивший путешествие по Малому Тибету к тамошнему далай-ламе, рассказывает об одном встреченном им на пути йоге, который обязал себя на протяжении 12 лет оставаться на ногах и никогда в течение этого времени не опускаться на землю или не ложиться, чтобы заснуть. Дабы приучить себя к этому, он сначала крепко привязывал себя к деревьям, столбам и т.д.; вскоре он привык к тому, что для него не было мучительным спать стоя. В период, когда Турнер с ним беседовал, он возвращался из своего странствия (предписанные 12 лет приближались к концу), и предпринял он его по части Азиатской России, Великой Татарии и Китая; и теперь находился во второй стадии своих упражнений. Система самоистязаний, которой он следовал в течение вторых 12 лет, состояла в том, чтобы держать руки со сложенными ладонями поднятыми над головой, оставляя их в таком положении независимо от местопребывания. У него была лошадь, двое провожатых заботились о нем и помогали ему взобраться на лошадь и сойти с нее. Руки были совершенно белы и жестки, но йог утверждал, что есть способ сделать их опять гибкими и чувствительными. Чтобы достичь совершенства, ему предстояли и иные предписанные упражнения. Это: в жаркое время года просидеть 3,75 часа с поднятыми руками между пяти огней, четыре [огня] — вблизи него по четырем сторонам света; пятый — прямые лучи солнца, йог же — с непокрытой головой; далее также 3,75 часа — раскачиваться над огнем; и, наконец, 3,75 часа быть заживо погребенным, при этом стоя и доставая какой-нибудь ногой земли над головой. Если йог все это выдержит, то он — Совершенный. В прошлом году, можно прочесть в английских сообщениях, один индеец, прошедший предыдущие ступени

самоистязания, подверг себя теперь только раскачиванию над огнем; он был за ноги привязан к веревке, укрепленной на высокой балке, голова свисала над пламенем, так что пламя доставало кончики волос; через полчаса увидели, что изо рта и носа раскачиваемого хлынула кровь, после чего его сняли, и был он бездыханным.

В «Рамаяне» (Bd. 1, Sekt. 32) в эпизоде, связанном с рождением Ганга (см.: Ind. Bibl. 1, Bd. 1, Abt.), также встречаются описания самоистязаний, которые выполняет потомок Сагара, царя Айодхьи. Одна из супруг этого царя родила *тыкву* (kürbis) с 60 000 *сыновей*; они были убиты, но должны были быть взяты на небо, так как их омывает Ганг. Это выхлопотал царь благодаря самоистязаниям. Помимо сидения между пяти огней в жаркое время года он лежал в воде в холод, стоял в дождь, подвергаясь ударам низвергающихся потоков, живя на доходы от опавшей листвы, отстраняя от себя мысли. Многое из того, что в Европе придумывается в связи с суеверными обрядами покаяния, происходит в Индии таким же или похожим образом — как упомянутые повторяющиеся при перебирании четок слова и выражения, паломничество, причем числу шагов, сделанных при движении вперед, соответствует их число при возвращении; или ложатся всем телом на землю и на животе продвигаются к отдаленной пагоде, причем с перерывами в движении вперед по причине предпринимаемого обратного движения; из-за чего должно пройти несколько лет.

Негативная природа того, что является высшим в индийской религиозности, удовлетворяется также совершенно абстрактным отруждением (отказом), лишенным всякого внутреннего смысла, — непосредственным убийством. Так, позволяется колесами колесницы с идолами раздавить (расплющить) многих из тех пятидесяти, которые требуются, чтобы привести ее в движение, когда колесницу во время большого праздника обводят вокруг пагоды*. Многие, в особенности женщины, среди них десяти-, двадцатилетние, взявшись за руки, бросаются в Ганг или же в местах у истоков Ганга, начиная с района Гималаев, на снегу и в ущельях, сжигают себя после смерти мужа или детей** и т.д.

То, чего наконец достигает йог благодаря «усердию набожности», есть нечто чудесное [сверхпревосходящей] *безмерной силы*

* Все же в последние годы на праздниках, где раньше присутствовали миллионы, стало не так много благочестивых, которые могли бы привести колесницу в движение. Голое побережье, на котором расположен храм, на много миль покрыто скелетами пилигримов, убитых странствиями и упражнениями.

** Два английских офицера в прошлом году присутствовали при сожжении женщины скромного состояния, несшей на руках свое мертвое дитя; напрасно они зывали к женщине и к мужчине, который им возразил, что он не нуждается в этой женщине, так как кроме нее у него дома еще три, и что ему и его семье (несомненно, и его предкам) это сожжение принесет большое уважение.

(transcendent power). Г.ф.Г. начинает говорить об этой волшебной силе, но относительно «Бхагавад-гиты» замечает (с. 42), что в ней, если учитывать ее более ясный стих, суеверные пустяки такого рода не встречаются, а выражение «vibhuti», обозначающее эту силу, не используется применительно к смертным, причем эта сила лишь мыслится, когда речь идет об идентификации с богом, и в той мере, насколько она — в преодолении сомнения и чувства — распространяется на собственную душу. Замечено (Ind. Bibl. 3, II, Hf. III, s. 253), что выражение «vibhuti» появляется в X, 7, где Кришна говорит о самом себе; г.ф.Шлегель переводит это как «majestas» (величие, великолепие), с чем г.ф.Г. не соглашается, так как оно слишком неполно и не отражает своеобразия значения (ср. книгу молодого ученого доктора Розена «Radices Sanscritae» — «Санскритские корни» Berol., 1827, p. 122, место, которое мне указал для истолкования «vibhuti» мой коллега г.Бопп). Относительно другого замечания глубокоуважаемого господина автора позволю себе напомнить, что йога упраздняет (aufhebt) специфичность того, что мы представляем себе под понятием «смертные», и если та сила приписывается ставшему богом или Кришне, то в этом ведь одновременно заключается и то, что она могла быть достижимой и [теми] смертными, которые являются совершенными йогами. Однако вместо того чтобы отмечать, что в поэме нет более ясных свойств этой силы, следовало бы указать, что уже перенесение этой беседы, которая составляет [суть] поэмы, на момент, когда Арджуна должен начинать битву, является вполне достаточным, и было бы формальной неловкостью, если бы Кришна в своих уверениях, что йог становится идентичным с ним, и после того, как он дал возможность углубившемуся Арджуне рассмотреть все свое учение (лекц. XI), разъяснял бы еще и более определенные свойства этой силы. Слишком на поверхности лежало бы предположение, что Арджуна ожидал от Кришны придания ему той силы, с помощью которой он мог бы без борьбы в одно мгновение уничтожить вражескую армию; Арджуна, очевидно, должен был бы после упомянутой милости оценить воззрение Кришны и, кажется, иметь обоснованное право на эту силу; и тогда позиция была бы еще более фальшивой, нежели уже имеющаяся.

Йоги и волшебники, говорит далее г.ф.Г. (с. 41) со ссылкой на Кольбрука, для *народной толпы* в Индии являются равнозначными понятиями. Можно было бы это выражение неверно понять именно таким образом и приписать веру в эту силу лишь простому народу; Кольбрук, однако, приводит доказательства того, что и учение йоги, и учение санкхьи содержат утверждение, согласно которому человек в этой жизни оказывается способным достичь подобной трансцендентной силы; последнее [учение] является, как уже отмечалось, развивающим преимущественно логику и метафизику, и оба учения или философии

вообще являются высокого уровня исследованием, которое превышает возможности простого народа или возвышается над его уровнем; Кольбрук также указывает, что эта вера, как это яснее проявляется в последующем [изложении], повсеместно господствует у индийцев. Поразительны особые свойства силы, обещанной тем, кто предан тому самому погружению. В третьей, трактующей «*vibhūti*» главе учения Патанджали, согласно фрагменту у Кольбрука, говорится, что адепт достигает знания всех вещей, прошедших и будущих, удаленных и сокровенных; он угадывает мысли других, получает силу слона, отвагу льва и быстроту ветра; летает по воздуху, плавает в воде, погружается в землю, видит все миры в одно мгновение (этого, что есть более высокое, нежели предшествующее, или неотделимо от него, достиг Арджуна) и совершает другие экстраординарные поступки. От подобного рода описания не отстают и учение санкхьи. Кольбрук дает следующее краткое изложение: эта сила — восьми видов и состоит в способности стягиваться в маленькую, крошечную форму, проникающую через все субстанции, или же расширяться до гигантского размера, делать все легко, не испытывая затруднений (например, подниматься к солнцу по одному из его лучей), овладеть неограниченным пространством сферы чувств (так же просто, как кончиком пальца коснуться рта), демонстрировать непреодолимую волю (например, так же легко, как в воду, погружаться в землю), господство над всеми живыми существами и неживыми предметами, способность изменить течение природы и достичь всего, что желанно.

Еще интенсивнее оказывается энергия погружения (медитации), когда она представлена в космо- и теогониях, которыми открывается «Книга законов» *Ману*, в качестве силы, создавшей мир. После того как Вечное благодаря *своей мысли* создало сначала воду и в нее положило семя, ставшее яйцом, родился, также благодаря *своей мысли*, Он сам, Брахм; затем он разделил свою субстанцию на мужское и женское, и, как говорит о нем Ману, он является персоной (Person), архитектором всего этого видимого мира, созданного из мужской силы, «*viradsch*», после того как она выполнила *строгий урок благоговения* (*austere devotion*). Также и Шива в «Рамаяне» (Bd. 1) соблюдает ряд священных строгостей на северной стороне белоснежных *Himavat* (Гималаев) со своей супругой Умой, которая, будучи лишена Индрой и другими богами способности зачать сына, прокляла всех богов и затаила злость и боль. В предшествующем рассказе о свадьбе Шивы и Умы, о проведенных им в ее объятиях ста годах, в течение которых он пренебрегал своими внешними делами, состоящими в разрушении, точно так же используется выражение «*engaged with the goddess in mortification*» (согласно англ. переводу). Далее описан результат этого столетнего уединения, в течение которого Ума надеялась зачать (изложение самого хода событий современными языками может быть затруднитель-

но для переводчика; английские переводчики уже отметили, как это бывало ранее, что «gross indelicacy» не позволила передать слова оригинала буквально).

Наиболее, однако, обстоятельно и блистательно достигаемое погружением в себя представлено в эпизоде с Висвамित्रой «Рамаяны», этой индийской национальной поэмы. Я хочу вкратце выделить главные черты, частью для дополнения представления об этой существеннейшей стороне индийского своеобразия, частью в связи с более широким, в высшей степени интересным определением, имеющим отношение к этому.

Васиштха, брахман, живет в уединенном месте, покрытом цветами, ползучими растениями и т.д., соблюдая священные обычаи, окруженный мудрецами, которые посвятили себя жертвоприношениям и повторению священных имен. Речь идет о мудрецах «Balukhilya», коих 60 000, *величиной с большой палец*, возникших из волос Брахма, и о «Vikhanusas», других мудрецах-пигмеях, возникших из ногтей Брахма, и т.д. Висвамित्रа (лишь руководитель и провожатый Рамы, героя поэмы, и его брата Лакшмана) в качестве могущественного монарха, в течение нескольких тысяч лет ублагодворявшего своих подданных и ныне проходившего со своей армией, пришел к тому мудрецу, который владел коровой «Subala» (вообще говоря, символ продуктивности земли), получить которую возжелал царь, и, напрасно предлагая 100 000 коров, 14 000 слонов со всем снаряжением из чистого золота, 100 золотых колесниц, он применил силу. «Subala» спасается бегством к Васиштхе, который, обнаружив, что он ничего не может сделать против могущественного царя, господина столь многих слонов, лошадей, воинов и т.д., вспоминает тогда, глядя на лошадь, что сила *кшатрия* не больше, чем сила *брахмана*, что «Брахма-сила» (Brahma-Kraft), являясь божественной, намного превышает силу монархов. Она затем создает Васиштхе армию из 100 царей Пахлава (Pelhvi-, Perser-), которые громят армию Висвамитры; последний крушит их своими стрелами. Корова производит новых героев, шаков, яванов и т.д.; дела у них под стрелами царя идут, как и у прежних [воинов]. Васиштха приказывает короле создать новых героев, и ими уничтожается затем армия Висвамитры, 100 сыновей которого, когда они, разгневанные, бросились на брахманов, были сожжены шумным *дыханием, выпускаемым из их [героев] нуповин*. Такова власть брахманов.

Тогда царь доверяет своему единственному оставшемуся сыну охрану своего богатства и идет в глушь Himavat. Чтобы заслужить благосклонность *Махадэвы* (Шива), он выполняет *строжайшие упражнения* и на кончиках больших пальцев, с поднятыми руками, питаясь, как змея, воздухом, стоит *тысячу лет*. Бог предоставляет в полное распоряжение царя испрашиваемое им искусство владения луком. Висвамित्रа использует его, чтобы отомстить Васиштхе, поджигает и опустошает лес,

место действия набожности, где тысячами искали убежища мудрецы, звери и птицы. Однако его оружие, прежде чем утратить богов и все три мира, приходит в негодность из-за простого посоха Васиштхи. Царь, тяжело вздыхая, видя, какова сила брахманов, вступает на путь нового строгого упражнения и абстракций своих мыслей, чтобы достичь брахманской природы, и так проводит тысячу лет.

По истечении их Брахма, господин мира, признает его *царским мудрецом*. Висвамित्रа же, полный досады, вынужден был стыдливо опустить голову: после того как я исполнил столько упражнений, *только* царский мудрец! меня принимают за ничто! — и снова начинает свои абстрактные упражнения. Тем временем князю Тризанку (Trisanku), мужу истины, побежденному страстью, пришлось на ум принести жертву, чтобы в своем телесном состоянии оказаться среди богов. Васиштха, к которому он обращается, говорит ему, что это невозможно, проклинает его и делает из него чандала, низшую, изгнанную из касты [брахманов] тварь. Висвамित्रа, к которому он наконец обращается со своим желанием перемещения на небо, готов на это; это — в его силах, он желает это выхлопотать. Он готовится к жертвоприношению, на которое приглашает Васиштху с его аскетами; последний отвергает приглашение: разве должен господин неба вкушать жертву, где жрецом является *кшатрий*, из предметов, изготовленных *чандалой*. Боги тоже отвергают приглашение. Великий Висвамित्रа, полный ярости, хватается священную кухонную ложку и говорит, что он хочет использовать силу исполненных им аскетических упражнений, свою самостоятельную добытую энергию. Тут князь Тризанку поднялся непосредственно на небо. Индра, царь небес, сбросил его оттуда; Тризанку, падая, зовет Висвамитру: Помоги! Помоги! Последний, полный ярости, кричит: Стой! Стой! Тризанку так и остается между небом и землей. Висвамित्रа в ярости создает семейных других великих мудрецов (Плеяды, в южной части неба, поясняет комментатор) и, утвердив их на месте, создает другие семьи небесных тел, а затем другого Индру и другой круг богов. Боги и мудрецы, окаменев от удивления, обращаются к Висвамитре с *унизительной просьбой* не требовать перенесения на небо обиженных брахманами без *очищения* (предписанного для повторного принятия в касту) и не разрушать сложившийся порядок вещей. Царь настаивал: то, что он обещал, не должно остаться не исполненным; тогда они договорились о месте для Тризанки на небе за огненным кругом.

После тысячи лет, проведенных царем в абстрактных упражнениях, Брахма признает его наивысшим мудрецом (chief sage). Недовольный этим, он начинает новый курс; тут приходит к нему красивая девочка (Менака, которая станет матерью Шакунталы), соблазняет его, так что 25 лет он тратит попусту. Пробудившись от этого забвения, он начинает новое тысячеле-

тие самоистязаний. Боги беспокоятся, что своим упрямством в упражнениях он всем им готовит несчастье. Брахма признает его рангом выше, нежели высшие мудрецы. На возражение Висвамитры, что этим он еще не признается Брахма-мудрецом (Brahma-sage), Брахма отвечает: Ты еще не усмирил свои страсти*, ярость и радость, как же ты можешь требовать места брахмана?

Висвамитра вновь начинает свои упражнения; напрасно искушает его Индра прекраснейшей Упсулой, напрасно пытается вызвать его гнев. После того как глава мудрецов молчал и задерживал дыхание тысячу лет, Индра, бог неба, равно как и другие боги, испытывает священный страх; они обращаются к Брахме: в этом большом мудреце нет уже ни малейшей тени греха; если требование его души не исполнится, он разрушит своей абстракцией универсум. Рубежи мира — в смущении, моря — в шторме, горы — в упадке, земля дрожит и т.д. О Брахма, мы не можем быть уверенными, что люди не станут атеистами, мир полон растерянности и беспорядка. Наконец Висвамитра признается Брахма-мудрецом и примиряется с Вашистхой.

Этот рассказ в высшей степени характерен уже для центрального пункта индийского мировоззрения. Основное отношение во всякой религии и во всякой философии есть прежде всего отношение духа вообще к природе и далее абсолютного духа к духу конечному. Индийским основным определением является то, что абстрактная духовность, концентрация, для которой характерна чистая, лишенная определенности и границ абстракция, есть абсолютная власть *природного*; это — момент негативности мысли, чистая субъективность духа, в которой все особенное и вся природная мощь оказываются низведенными до бесильного, несамостоятельного и исчезнувшего. Но эта абстрактная субъективность проявляется здесь прежде всего как концентрация, которую в себе самом производит человек; о том, как она относится к богу или скорее к Брахме, я хочу упомянуть позже.

Характерен этот эпизод прежде всего для понимания отношения кшатрия к брахману, на чем я хочу сначала остановиться. Те многократные курсы умерщвления плоти в усердии погружения должны предприниматься, чтобы кшатрий достиг того, чем брахман является с самого детства, т.е. с рождения.

* Примечательный пример того, как достигается равно и абстрактными упражнениями высшая сила, хотя победа над страстями еще не достигнута, содержится в эпизоде «Махабхараты» [под названием] «Сунда и Упасинда», с которым познакомил публику мой уважаемый друг и коллега г.проф.Бопп в «Путешествии Арджуны на небо Индры», 1824, пер., с. 37. Изучив систему спрядения в санскрите, он сделал перевод эпизода Висвамитры; для своих выписок я использовал английский перевод в издании de Serampor.

Если человек из другой касты может стать вновь рожденным лишь благодаря описанным ранее продолжительным жестоко-стям и состояниям, внешней и внутренней абстракции, то брахман сразу же является таковым — *дваждырожденным*: именование, которое дается брахманам в «Рамаяне» как ставшее титулом выражение. В «Законах Ману» (I, 93—100), где в перечне степеней существующих вещей каста брахманов указывается как превосходящая все иные, содержится указание и на порядок ступеней [иерархию] также и среди самих брахманов: лучшими среди них являются те, которые верны долгу, среди этих (лучших) — те, которые добродетельно его исполняют, среди последних же — те, которые ищут блаженства через полное, всеобъемлющее знакомство со священным учением. С одной стороны, эти ступени не обусловлены ни упражнениями описанного выше индийского образца, ни операциями более духовного плана, которые являются достижениями интеллектуальной и истинно моральной культуры (Bildung). С другой стороны, *само чтение* Вед, что есть достояние брахманов, наряду с предписаниями повседневной жизни, которым они должны следовать, определяет положение брахманов благодаря уже самой природе «дваждырожденных» — единству с богом. Когда к цитируемому месту из «Законов Ману» английский переводчик применяет европейские выражения о «долге» и «упражнении добродетели», для брахманов они имеют только формальный смысл точного, пунктуального соблюдения кастовых требований. К таковым относятся не политические гражданские обязанности и не те, которые обязуют выплачивать налоги. «Царь, даже если он умирает от нужды, не должен брать какой бы то ни было суммы с брахманов, поскольку это преподано в Ведах». Брахману, конечно, запрещено убивать, красть; и все же при совершении подобного преступления он не должен подвергаться наказанию, а лишь, все-таки с сохранением своего состояния, высылается из страны. Также для него, как вообще для индийцев, не имеют силы моральные обязанности любви к человеку: брахман должен или обязан (darf oder muß) убить чандалу, который приблизился бы к нему и мог бы осквернить его прикосновением; тем более у него нет моральной обязанности в оказании помощи тому, кто находится перед ним изнемогающим и мог бы быть спасен от смерти благодаря небольшой помощи, глотку воды; столь же мало он должен принимать во внимание все иные правила гуманности. Требуемая от него моральность ограничивается негативным, подавлением страстей; «a man of subdued passions» (человек, подавивший страсти) — это выражение повсюду в тексте читается как предикат мудреца. Как ни важно отсутствие дурных склонностей и чувств, это еще не добродетель и практическая мораль. Позитивные обязанности брахманов состоят в соблюдении бесконечного множества пустейших и нелепейших предписаний, в чтении Вед и медитации над Ведами. Когда же

мы читаем высказанные в общих выражениях поучения, мы слишком легко подвергаемся соблазну воспринимать их с точки зрения нашей морали; понимание же их брахманами заключается исключительно в их фактическом содержании*. Ученость сама по себе подается как подчиненная, второстепенная вещь; абсолютную ценность имеет чтение Вед; уже материальное владение ими и медитация как таковые — абсолютная наука. Какую бездуховность допускает само это бесконечное, вменяемое в заслугу чтение Вед, показывает нам Кольбрук (*Asiat. Res.* VIII, p. 390), описывая различные суеверные способы этого чтения, а именно или каждое слово читается порознь, само по себе, или слова повторяются попеременно, притом и в обратном порядке, и в порядке обычном, возобновляется чтение один или несколько раз, для чего делаются специально выполненные копии, названия которых приводит Кольбрук, так что ненужным оказывается и какое-либо напряжение собственного внимания, дабы расположить в определенном порядке лишенное смысла чтение.

Трансцендентная сила, приписанная согласно вышеприведенному Васиштхе, не является некой лицензией на поэтическое творчество, чтобы предаваться подобным выдумкам. Впрочем, наши представления о свободном вымысле в поэзии все равно не подходят к индийским образцам. Господство брахманов — существенная часть системы законодательства, и убеждение в их всеобъемлющей силе отражено в самом законодательстве. Пространное изложение, коим кодекс закрепляет обязанности и права брахманов, содержит и следующее: брахману не нужно подавать жалобу царю, так как он своей собственной властью может наказать оскорбивших его. Даже при крайней необходимости царь остерегается вызвать раздражение брахманов, ибо, однажды разгневавшись, они могли бы непосредственно уничтожить

* Частью для более аутентичного представления, частью для доказательства их невероятной нелепости следует привести несколько примеров, извлеченных из богатого материалом содержания «Законов Ману». Брахман в первые два часа дня может совершить и несколько, и 40 ошибок, если он встанет сначала на правую или левую ногу, скользнет вначале в правую или левую домашнюю туфлю и т.д. Свою жену или жен (он может иметь не одну), с которыми не может есть вместе брахман, он не должен также видеть за едой, видеть их чихающими или зевающими и т.д. (IV, 43). Он не может принимать пищу и при этом быть одетым только в одно платье; он не должен справлять нужду ни на улице города, ни на золе, ни на месте выпаса коров, ни на возделанной почве, ни в воду или на дрова, кроме как в случае крайней нужды на горе, в какое-то время на муравейник, в каналы с живыми существами, на ходу, стоя, на берегу реки, на вершине горы, в зависимости от направления ветра; при исполнении подобного не должен смотреть на что-то, движимое ветром, на огонь или на жреца, или на солнце, или на воду, или на крупный рогатый скот, притом днем его лицо должно быть повернуто на север, ночью на юг, утром и вечером, как днем, и т.д. Бесчисленны правила, которые он должен соблюдать за едой.

его своим войском, слонами, лошадьми и колесницами. Кто мог бы, не рискуя погибнуть, раздражать этих могущественных людей, которыми создан всемогущий огонь, море с непригодной для питья водой и луна с ее восходом и заходом? Какой князь смог бы обладать богатством, если бы подавил тех, кто в гневе и ярости мог бы создать другие миры и правителей миров, дать других богов и смертное бытие? Какой человек, любящий жизнь, станет оскорблять тех, благодаря помощи которых продолжают существовать миры и боги, *тех, что богаты знанием Вед?* Брахман, ученый или неученый, есть могущественная божественность, так же как огонь есть могущественная божественность, освящен он или нет (Законы Ману, v.M. Jones, K. IX, 317). Брахман, поскольку он читает Веды и несет груз огромного числа своих обязанностей, т.е. соблюдает все и каждое из ежедневных тривиальнейших предписанных отпращиваний, есть совершенный и живет в совершенстве; вышеприведенное различие касается, как и ступеней йоги в «Бхагавад-гите», различной ценности исполняемых обязанностей в зависимости от степеней совершенства, высшей из которых является чтение Вед и медитация — ступень мудрецов и блаженства. В других кастах это предоставляется, напротив, лишь немногим — тем, кто пытался описанным выше тяжким способом достичь той верховной власти, которой, не утруждаясь, обладают брахманы и о которой можно догадываться. Примеры такого рода — единичные явления и столь же редки, сколь часто отмеченное выше религиозное самоубийство. Последнее, однако, не способствует ни соединению с богом и трансцендентной силой, ни освобождению от странствия душ, которое [освобождение] является целью тех, кто посвятил себя обстоятельному саморазрушению и достижению состояния бессознательности. Кришна жаловался (выше) на редкость тех, кто ищет совершенства, и капитан Вильфорд, исходя из своего опыта, пишет об этом: «Индийцы столько говорят о достижении блаженства на пути йоги, я же не смог найти индийца, который хотел бы стать на этот путь; они ссылались на то, что тогда необходимо отказаться от мира и его удовольствий, тогда потребуется полное самоотречение, и они не могли бы составить себе никакого представления об удовольствиях обещанного блаженства, так как там нет еды, питья, брака и т.д. В индийском рае, напротив (мы, пожалуй, могли бы обозначить это „svargabhumi“, отличая от „мокша“, вышеупомянутого блаженства), едят, пьют, женятся и т.д.». На брахманов названные лишения, необходимые для достижения блаженства членами других каст, не налагаются. Среди факиров в Северном Индустане капитан Раптер (Asiat. Res. XI) упоминает такую их разновидность, которые называются *йогами*, однако представлены как особая секта. Как и другие факиры, они исповедуют индийскую веру и поклоняются одни Шиве, другие — Вишну (Раптер выделяет из этих факиров секту поклоняющихся

Нанаку, основателю секты — Sekte — сикхов), однако они все же не освободились от превосходства брахманов, и порой весьма легко достижимым способом, не проходя пути продолжительного умерщвления плоти, присваивают себе то преимущество, которым рождение и образ жизни касты охраняет брахманов.

Сверхъестественная сила, как мы видели, принадлежит третьей ступени йоги. Удовлетворение, достигаемое на этой ступени, поскольку она не высшая ступень, также еще не является высшим. Я должен здесь сослаться на то, что извлек из поэмы и сгруппировал г.ф.Г. (с. 41) и что имеет отношение к этому, как можно было бы выразиться, относительно блаженству, к тому, что отличает данное состояние от абсолютного блаженства, а именно «возвышение до незапятнанных миров тех, которые знают высшее» (XIV, 14 и сл.). Г.ф.Г. идентифицирует это, конечно, справедливо, с жизнью «в мирах тех, кто (прежде) отличался безупречным поведением», с жизнью, которая должна длиться бесконечно долго до нового рождения в брэнном мире (VI, 41, 42). Возрождение, хотя и предстоит подобному, поскольку он не до конца [не абсолютно] проявил свое благочестие (Уилкинс: прерванное смертью, г.ф.Шл. перевел это общим выражением «qui devotione excidit»), все же ждет его в виде рождения в святой и отмеченной вниманием семье, несомненно, семье брахманов (у г.ф.Шлегеля *только* «*castorum beatorumque familia*») или в роду ученого йога; подобного возрождения, как мы видели, достичь в высшей степени трудно. [Шлоки] XI, 20—22 повторяют то же самое. Г.ф.Г. дополняет, что новое рождение в земном мире после истощения приобретенных заслуг изображается как судьба тех, кто определенным образом придерживается священных книг и предписанных ими ритуалов. То же самое, согласно переводу господина фон Шлегеля (шл. 21): *sic religionem librorum sacrorum seetantes, desiderius capti, felicitatem fluxam ac reciprocantem adipiscuntur*; и хотя, с другой стороны, «Бхагавад-гита» горячо протестует против учения Вед и научной теологии, она, однако, не отбрасывает их совершенно и представляет их как попытки, которые не постигают глубины вещей и не достигают высшей цели (II, 41—53). До этого чтение Вед упоминалось как самое священное дело брахманов; чтобы не искать здесь противоречия с тем, что г.ф.Г. говорит об отношении поэмы к Ведам, следует вспомнить, что и брахманам для высшего совершенства требовалось подавление страстей; далее, вспомнить, что в II, 41 и сл. говорится не о предписанном касте брахманов чтении Вед *как таковом*, речь идет о превратном или неудовлетворительном использовании этих книг или их предписаний, что и порицается. Г.ф.Шл. интерпретирует это место весьма радикально, а именно как порицание самих Вед (Ind. Bibl. Bd. 2, Hf. 2, s. 237). По его мнению, поэт здесь как бы наступает на Веды и упрекает их: обещающими благословениями (выполнению) внешних религиозных обрядов (дел) они (Веды)

способствовали также и выражению светского образа мышления; и Шлегель полагает, что поэт как бы прикрылся, как это ему кажется, намеренной неясностью, вследствие смелости своего предприятия. При этом г.ф.Шл. подает интересную надежду — доказать это когда-нибудь в будущем философском истолкованием поэмы. Пока же мы можем придерживаться лишь различных переводов, и все они выражают тот существенный смысл, который передает и Лангле (Langlès) в замечаниях, сделанных совсем по другому поводу: (Ind. Bibl. Bd. 2, Hf. 3, s. 235): «L'auteur critique la conduite des faux devots qui *dans des vues intéressées*, observent les règles prescrites par les Vedas, il finit par dire: ils pratiquent aussi, ils agissent mais sans la retenue digne de sage». Далее, с. 238 к шлоке 45: «Crichna dit a Arjouna que l'explication des Vedas peut prêter des sens favorables aux gens amis de la liberté, ou des passions ou ténèbres»² (трем упомянутым качествам, которые везде являются тремя основными категориями). Английский перевод передает тот же смысл, что и у Лангле, лишь кое-где более решительными мазками, нежели шлегелевский перевод. Последний гласит в шл. 41—43: «*Multipartitae ac infinitae inconstantium* (см. об этом комментарий г.ф.Г. к Лангле, а.а.О, s. 236). *Quam floridam istam orationem proferunt insipientes librorum sacrorum dictis gaudentes, nec ultra quicquam dari affirmantes, cupitatibus obnoxii, sedem apud superos finem bonorum praedicantes (orationem, inquam) insignes natales tanquam operum praemium pollicentem, rituum varietate abundantem, quibus aliquis opes ac dominationem nanciscatur: qui hac a recto proposito abrepti, circa opes ac dominationem ambitiosi sunt, horum mens non componitor contemplatione ad perseverantiam*»³.

² «Автор (Вед), критикующий поведение лживых богомольцев, которые в *корыстных интересах* соблюдают предписанные Ведами правила, заканчивает тем, что говорит: они также занимаются [религиозной] практикой, они действуют, но без достойной мудреца сдержанности»; далее к шл. 45: «Кришна говорит Арджуне, что Веды могут истолковываться в смысле, благоприятном либо для людей — друзей свободы, либо для страстей, либо для невежества».

³ «Расчлененные и нескончаемые мысли — о *непостоянном*. До какой степени цветистую речь предпочитают эти *неразумно радующиеся словам священных книг*, и (они) не признают ничего, что можно сверх того одобрить; *отягощенные страстями*, заявляющие о своем местопребывании у высших богов, считающих целью всех благ (подразумеваю речь) обещание врожденных достоинств — *как бы награду за труды*; она, эта цель, изобилует разнообразием ритуалов, которыми (в которых) рождаются изобилие и власть: *кто, уклонившись от этого верного предположения*, ищет богатств и власти, у тех ум не прикладывается созерцанием к упорству (настойчивости, постоянству)». [См. перевод В.С.Семенцова шлок 41—43, гл. II: «Превращенная здесь в решимость, мысль единственна, радость Куру; мысли же тех, кто решимостью беден, — нескончаемы, многоветвисты» (41); «Речь иная слышна от безумцев, похотливых, стремящихся к раю, погруженных лишь в слово Веды, „больше нет ничего“ —

Я не могу в этом видеть ничего иного, кроме того, что речь идет о злоупотреблении Ведами (выражение «*libr. sacr. dictis gaudentes*» у Уилкинса передано: «*delighting in the controversies of the Ved*» — «восхищаясь контрoверзмаи Вед»), и притом определенно людьми, которые охвачены страстями и заблуждениями, как у нас говорится о злоупотреблении Библией, которая цитировалась для доказательства истинности всевозможных заблуждений. О них тоже можно сказать, что они провоцировались высказываниями Библии, хотя и не нанося этим ущерба авторитету и подлинному содержанию Библии, поскольку само это [вся ситуация] — лишь ошибка, которая и является исходной точкой. Сходным образом в шл. 46 говорится: сколь многим нуждам служит полный источник, столь же многообразным потребностям удовлетворяют Веда, если «*prudenti theologo*» (благоразумны теологи), — так и наши теологи столь умны (в смысле — такие умники), что могут свои произвольные мнения защищать Библией. Если выражение «*prudens theologus*» означает что-то более истинное, чем то, что может понять только «умный теолог» (Уилкинс — *knowing divine*), то заключается оно всегда в констатации того, что речь идет о многообразии применения Вед. В IX, 20 обещается блаженство мира Индры тем, которые, будучи богаты знанием *трех* Вед (здесь упомянуты не четыре, а три Веда), упиваются соком Асклепиада после принесения жертвы и очищения от грехов. Однако в VIII, 11 и сл. Кришна открывает Арджуне сокровеннейшее и наивысшее, а именно йогу, и ясно, определенно говорит, что это есть подлинный путь, которому учат мудрецы Вед, а ими являются не кто иные, как брахманы, и никакие иные быть не могут. Определеннее всего это выражено в XV, 15; Я (*Кришна*) открываюсь во всех Ведах, я зачинатель теологического учения (веданта) и (согласно г.ф.Шл.) толкователь Вед; Уилкинс: I am who knowed the Veds. Кто сведущ в Ведах, обладает [тайнами] их познания и истолкования, тот — брахман. Кришна высказывается не просто как согласный, а как идентичный с брахманами, как то, что является и самими Ведами, — об этом позже. Кришна сообщает Арджуне существенное мудрости этих книг брахманов, поскольку Арджуна — кшатрий и сам по себе этим [знанием] не обладает. Таким образом, сама «Бхагавад-гита» должна рассматриваться лишь как передача народу этой мудрости, вследствие чего то, что обычно иным способом ему не становится известным и скорее в целом недоступно, делается всеобщим знанием — подобающим образом, а именно в поэтическом произведении. Обе национальные поэмы Индии дают индийцам то же, что

говорящих» (42); «их ученье цветисто, но тщетно: совершением многих обрядов оно к власти стремится, к уладам, а ведет лишь к цеси рождений» (43). См.: Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике, с. 154 (примеч. пер.).

и гомеровские поэмы грекам, — наставление в их религии; иными словами, у этого народа нет какого-либо иного источника познания. Культ сам по себе не просвещает. И греческие поэты, которые, согласно знаменитому месту у Геродота, дали грекам их богов, прежде уже располагали мифами, традициями, культами, мистериями и т.д.; однако для индийских поэтов Веды являются намного более твердой, непоколебимой основой. Поэмы обоих народов, как это вообще бывает, являются только национальными поэмами, поскольку они полностью покоятся на религиозном духе и представлениях своих народов. Веды, правда, еще не предстали пред нами как нечто разумно познанное — каким ученым или, скорее, каким правительством будет сделан нам этот подарок? Однако до поры до времени тому, кто интересуется религиями народов, необходимо принять во внимание бесценные выборки, данные нам Кольбруком, чтобы также независимо от указанного всеобщего признания и религиозного почитания этих книг убедиться, что вошедший в «Бхагавад-гиту» материал — и общий, и из сокровеннейшего индийского представления — полностью основывается единственно лишь на учении Вед. Сами же эти священные книги содержат противоречие: в одном случае в качестве существенного предписывается жертвоприношение, моления, действия — все то, что обнаруживается вовне [внешне], в другом же случае восхваляется Брахма и чистый путь к нему как наивысшее и даже как единственная истина. О Ведах Кришна, с одной стороны, говорит, что он сам является всеми тремя Ведами (IX, 17), с другой же стороны, тут же, без перехода, говорит, что он является концентрированным монологом Ом в них (также VII, 8). Также в X, 35 Кришна говорит, что в священных гимнах (несомненно, мантрах, частях Вед, состоящих из гимнов и молений) он является знаменитым Гаятри (г.ф.Шл. выражением «*magnus hymnus*» ослабляет специфическое «*Gayatri*», определенное Уилкинсом), перевод которого дал Кольбрук (*Asiat. Res.* VIII, 400). Те же самые противоположность и противоречие наблюдаются повсюду, где внешний культ и церемонии оказываются в то же время соединенными с сознанием внутренней жизни. В [какой-то] другой религии, имеющей церемониальный культ, включающий жертвы и т.д., это также означает: жертвоприношение и целиком сжигаемая жертва тебе не нравятся; и только чистое сердце приносит тебе удовлетворение. Это та самая противоположность, которая наряду с более ощутимыми внешними аспектами связана с большей глубиной содержания и которая встала между верой и действиями. Так обстоит дело, в частности, в индийской поэме, когда и «Бхагавад-гита» может содержать различие между внутренним и внешним только как противоположность, только как крайне резкое противоречие без его примирения. Это обстоятельство делает навязчивую повторяемость изложения даже необходимой. Если составляющие одну сторону — поступки и во-

обще действие — врожденны, то тут же дает знать о себе составляющее другую сторону — отстранение от всякого действия, связанного как со служением богу, так и с реальным миром; однако эта односторонность снова и снова делает необходимой другую [односторонность] — призыв к действию, в особенности по отношению к кшатрию; так что изложение само по себе, своим содержанием вовлекается в эти назойливые повторения.

Для того же чтобы вести речь о ступени совершенства, являющейся высшей целью, мы рассмотрим ее вначале в ее субъективной форме. Это совершенство определяется как длящееся состояние абстракции, о чем речь шла во всем предшествующем [изложении], — многолетнее одиночество самосознания, которое отказалось от всего чувственного, всех потребностей и представлений о внешних вещах и потому не является больше сознанием; но оно также не является соответствующим своему назначению самосознанием, которое имело бы своим содержанием дух и было бы еще и сознанием; оно есть созерцание, которое ничего не созерцает, ничего ни о чем не знает, полная пустота сама по себе. Согласно современным выражениям определенность такого состояния может быть обозначена как абсолютная непосредственность (*непосредственность*) знания. Там же, где есть знание о чем-либо, о каком-либо содержании, тотчас же и немедленно появляется и опосредование; познающий субъект становится познающим содержание лишь посредством этого содержания, которое для него служит объектом, и содержание является объектом лишь потому, что оно познается. Сознание же имеет содержание лишь постольку, поскольку оно, это содержание, является для него объектом, ощущаемым, созерцаемым или как хотите; чувствование же, созерцание, если оно не есть чувствование зверя, является чувствованием, созерцанием человека, т.е. существа сознающего; это простые, лишь аналитические определения, и те, кто сегодня так много говорит о непосредственном знании, настолько лишены сознательности и невежественны, что они даже не замечают и не знают этого.

Итак, абстрактная концентрация есть лишь блаженство, более точные определения которого собрал г.ф.Г. (с. 39), -- то блаженство, которое обещается набожным и верующим почти на каждой странице нашей поэмы (и по нескольку раз). И всякий раз речь идет о вхождении в божественность — или, дословно, прежде всего в Кришну, о растворении в Брахме, *превращении в Брахму* (V, 24), Шл.: «ad extinctionem in numine (т.е. в Брахме) pervent», Уилкинс: «obtain the incorporal Brahm» и далее: «Brahm is prepared from the beginning, for such as are free lust and anger» etc. Это единство с Брахмой дает также освобождение от метемпсихоза.

Это единство с Брахмой само собой доводится до последнего пункта, в контексте индийской религии являющегося высшим — до (знания) понятия Брахм, острия рассматриваемого [нами]

погружения. Насколько легко постижимым и известным является то, что есть Брахм, настолько большие затруднения преподносит его связь с самим этим погружением; и тем интереснее рассмотреть эту связь, из которой, как оказывается, вытекает само понятие Брахм, или, скорее, оно само является этой связью.

Давайте исходить из того, что необходимо рассмотреть точнее, каково позитивное место или определенность духа, которая включает то погружение в себя, то уединение самосознания с самим собой, — и мы находим, что таковым является *мышление*. Погружение и другие выражения, такие, как набожность, созерцание, означают нечто, *относящееся к ситуации*, [положению, состоянию дел], а не само существо дела. Та абстракция от всей внешней и внутренней определенности, всего содержания, возложенного на ощущение и дух в его, [содержания], позитивном специфическом наличном бытии (Dasein), есть мышление вне какого-либо положения, состояния. При этом следует принять во внимание как явление замечательное, что индийцы поднялись до этого отделения нечувственного от чувственного, эмпирического многообразия от всеобщности, ощущений, желаний, представляемого, волимого и т.д. от мышления и возвысились до сознания величия мышления. Однако своеобразным [особенным] выступает то, что от чрезмерной (ужасающей) абстракции крайних полюсов они не проложили пути к примирению этих крайностей с особенным, в направлении к конкретному; потому их дух является лишь неустойчивым [движением], шатанием (Taumel) от одного к другому, (шатанием), которое в конце концов есть не что иное, как несчастье знать блаженство лишь как уничтожение личности, что есть то же самое, что и «Niban» [нирвана] буддистов.

Если бы вместо выражений «набожность, погружение» и т.д. необходимо было бы употребить слово для обозначения сути дела — *мышление*, то этому воспротивилось бы то [обстоятельство], что в процессе мышления, в самом чистом и равным образом абстрактном мышлении у нас всегда есть еще и представление о том, что нечто мыслится, что мы в качестве мыслящих обладаем *мыслями*, т.е. обладаем ими как внутренним предметом. *Созерцание* же (Anschauung), взятое при подобной неопределенности как абсолютно чистое (незаполненное) созерцание, есть та же самая абстрактная идентичность с самой собой; созерцание, которое единственно лишь чисто, не созерцает также и *нечто*, так что нельзя это назвать и созерцанием *ничто*, ибо оно беспредметно. Ведь созерцание, чтобы быть конкретным, включает в себя существенное; если мышление тоже лишь в той мере является истинным, в какой оно конкретно в самом себе, то его особенная определенность есть чистая [пустая] всеобщность, простая идентичность. Йог, пребывающий в сидячем положении, внешне и внутренне неподвижно, уставясь на кончик своего носа, воплощает тем самым устремившееся к

пустой абстракции, насильно удерживаемое мышление. Однако подобное состояние нам совершенно чуждо и кажется потусторонним, и, употребляя по его поводу выражение «мышление», вызывающее в нашем представлении нечто совершенно определенное, привычное, мы как бы чрезмерно приближаем его к нам.

Однако напомним себе выражения, согласно которым то *ищущее* Брахму погружение являет собой путь, *направленность* к нему и *соединение* с ним, так что они обозначают состояние, достичь которого оно, погружение, стремится [речь идет о созерцании как медитации]. Но на самом деле погружение, как было показано, в его собственном определении безобъектно, а «стремление», «направленность» и т.п. принадлежат лишь сознанию, в котором само погружение не достигнуто. В той мере, в какой это безобъектное мышление в то же время представлено, по сути, как отношение к Брахме — но отношение *непосредственное*, т.е. недифференцированное, — это *чисто абстрактное мышление* неизбежно определяется как сам Брахма (Brahma); речь идет о субъективном элементе, идентичном элементу, который в речи предстает как объективный, так что эта противоположность исчезает, превращается во внешнее высказывание, не отражающее содержания.

Само собой разумеется при этом, что, хотя здесь употреблены выражения относительно «субъективного» и «объективного» и тем более относительно их единства, эти изобретения рефлексии новейшего времени не должны приписываться индийцам — не больше, чем когда интеллектуальная мифология указывает, чем является *понятие* Зевса, Геры, Деметры и т.д., то самое, что приписывается грекам в качестве рефлексивного понятия. Пожалуй, в этом случае правильным будет сказать, что у них (греков) *не было* этого понятия Зевса. Но притом подобное понятие, если оно правильно определено, являлось немалой частью содержания их фантастического представления о Зевсе. Незнание этого различия (содержание только заполнено чувственным или фантазирующим сознанием, или то же содержание осознается рефлектирующим сознанием как мысль и понятие) стало источником многих недоразумений и вопиющих противоречий. Ведь если Брахм (Brahm) определен как единство, то речь идет о таком единстве, на которое распространяется существенное нерасположение по отношению к подобным абстрактным определениям. В самом деле, оно, будучи единством абстрактным, лишенным определенности в нем самом, оказывается [единством] в высшей степени недостаточным и неистинным; но именно эта недостаточность есть то, что конституирует природу индийского Брахма: он является единством только как абстрактная всеобщность, как лишенная определенности субстанция. Прежде из определения субъективной стороны выяснилось: она, эта сторона, является совершенно абстрактным, ниче-

го не осмысляющим мышлением, и по той же причине для нее не существует никакого предмета; то же самое отчетливо вытекает из вышеназванного определения, которое мы можем обозначить как объективное определение, то самое, что было названо чистой [пустой] всеобщностью или чистой [пустой] субстанцией; по существу, речь идет именно об абстрагировании от всей и всякой особенности и тем самым от особенности объекта по отношению к субъекту. Когда исходят из субъективного или объективного определения, то Брахм оказывается этой недостаточной вещью, лишенной различия объективного и субъективного. Однако необходимость и потому власть различия столь велика, что его следует вновь рассмотреть.

С ним [различием] мы сталкиваемся, как только должны употребить выражение «Брахма». Г.ф.Г., как и обстоятельнее г.ф.Шл. (Ind. Bibl. Bd. II, Hf. 4, s. 420 — при случае производящие нечто учное, но на деле ни к чему не ведущие или не желающие ни к чему привести пустые разговоры), напоминают о различии выражений «Брахма» с кратким «а» в конце, среднего рода, и «Брахма» с долгим «а», мужского рода, и дают их точное определение. Как там же указывает г.ф.Шл. (с. 422), обыкновенные нынешних и особенно бенгальских пандитов, т.е. ученых самой этой страны, — усекать последний звук в среднем роде и писать «Брахм»; обычай, сам по себе пригодный и для немецкого языка, где невозможно корректно выразить различие долгого и краткого «а». «Брахма» мужского рода, *господин* творения, согласно лаконичным данным древнейших индийских лексиконов (там же, с. 423), есть индивидуум, персона (Person) и потому производит благоприятное впечатление на наш европейский способ представления. По этому поводу замечу, что для оценки этой персональности существенно важно обратиться к ее внутреннему содержанию. Брахма, согласно своему внутреннему определению, пребывает абстрактным *бытием*, всеобщим, *субстанцией без субъективности* в себе, потому не является *конкретным*, не является духом (не больше чем бог, подразумеваемый в современном «*бытии бытия*» — «Wesen der Wesen», определяется этим как конкретное, как дух). При подобном содержании, которое есть скорее бессодержательность, тот термин мужского рода на самом деле не является индивидуальным субъектом; персональность применительно к его уровню есть пустая форма, лишь голая [простая] *персонификация*. При рассмотрении религий с безусловной значимостью следует отличать простую персонификацию бога или богов, что можно найти во всех мифологиях, от личностности, имеющей место в соответствии с содержанием [личностность есть функция содержания]. Поверхностностью персонификации тотчас же разрушается и объективная автономия бога по отношению к субъекту. Так мы принимаем Эроса или Афины Палладу в начале «Илиады», когда она препятствует выдвижению меча у Ахилла, сразу и за субъ-

ективное чувство любви, и за выступающую в самом Ахилле рассудительность.

Пример, поясняющий, как персонифицируется Брахма и даже является вплоть до тривиальных внешних форм, но как вместе с тем упраздняется различие между ним и противостоящим ему субъектом, а также свидетельствующий, что Брахма в качестве [реальности] среднего рода представлен попросту как работа рассудка субъекта, — такой пример непосредственно присутствует во введении к «Рамаяне». Вальмики (автор «Рамаяны», дваждырожденный), занятый материалом и замыслом поэмы, высказывает жалобу по поводу убитых прямо перед его хижинкой и оставшейся в живых возлюбленной. Размер стиха, которым у него вырывается эта жалоба, поражает его и его ученика, точно так же находящего этот размер хорошим. Вальмики после этого опускается на свое сидение в хижине и впадает в глубокое созерцание. Тут в хижине появляется прославленный Брахма (стоит ли в оригинале Брахм или Брахма, я не могу сказать, однако это само по себе неважно) в четырех лицах, господин трех миров. Вальмики в своем погружении замечает его, встает, кланяется со сложенными руками, предлагает ему стул, подает на стол воду, молоко, рис — воду, чтобы вымыть ему ноги (обычные дары и свидетельства по отношению к духовному учителю); Брахма позволяет себе сесть и предлагает сесть также Вальмики. Тот садится, обращенный своим духом к Брахме, впадает в глубокое размышление и поет строфу (не хвалу Брахме, сидящему перед ним, а жалобу по поводу злодеяния, упомянутого прежде убийства) — стихотворным размером прошлой жалобы. Брахма разъясняет ему, лишь в некоторых деталях, что он должен этим размером воспеть деяния Рамы, и исчезает. Вальмики и его ученик полны удивления; ученики хором провозглашают — тем же размером, — что он, этот размер, возник из слов, сказанных учителем по поводу убийства. Так Вальмики решается наконец на то, чтобы этим самым размером сочинить «Рамаяну». Очевидно, что вопреки внешней выраженности, явление Брахмы остается охарактеризованным как глубокое размышление.

Но эти моменты и их соотношение, которое в предшествующем возникло из природы самой сути, следует показать в соответствии с их более определенным проявлением в индийском изложении. О *метафизическом* определении Брахма известно, что оно простое, и оно уже приводилось: чистое бытие, чистая всеобщность, «supreme being», высшая сущность; однако существенным и наиболее интересным при этом выступает то, что эта абстракция твердо держится в оппозиции по отношению к наполненности [содержанию]: Брахм — лишь как чистое бытие, без всякого конкретного определения в себе. Когда мы, европейцы, говорим: «Бог есть высшая сущность», то это определение так же абстрактно и скудно, и метафизика рассудка, отвер-

гающая познание бога, т.е. необходимость знать его определения, требует, чтобы представление о боге ограничивалось этой самой абстракцией, полагает, что о боге не должно ничего знать более того, что представляет собой Брахм (Brahm). Вопреки этой критической мудрости европейская концепция в основном сохранила в себе возможность представить за словами «высшее бытие» или, того более, «бог», нечто конкретное, что для этого представления имеет форму духа, — и потому то, что оно полагает, богаче и содержательнее, нежели то, что оно говорит (выражает словом).

Это побуждает меня сделать [одно] замечание о переводе Брахм (в среднем роде) у г.ф.Шл. через «numen», в то время как Кришна для различения обозначается как «almum numen»; г.ф.Г. употребляет выражение «бог» и отмечает (с. 21): многие места отчетливо свидетельствуют, что «Брахма» (Brahma) и «бог» — понятия идентичные. Господин Guigniaut в переводе «Символики» Крейцера (Т. 1, Pt. II, Notes, p. 618) весьма определенно высказывается против «méthode» г.ф.Шлегеля, «qui consiste a traduire généralement, par des expressions latines correspondantes, les termes sacramentels de la philosophie religieuse des brahmanes, et beaucoup d'autres dénominations theologiques et mythologiques, en faisant disparaître complètement les originaux... Cette maniere efface et détruit tout originalite, tout propriete, tout couleur locale»⁴. Г.ф.Шл., правда, указывает (Ind. Bibl. Bd. II, Hf. IV, s. 422), что слово «брахма» (средний род) совершенно точно соответствует греческому (tó teíon), до некоторой степени также латинскому «numen», когда это прекрасное слово используется согласно своему истинному и возвышенному значению. Во всех таких выражениях, и не меньше в «Deus» и «бог», бог выражен столь же неопределенно, сколь неопределенным является Брахм в себе, т.е. абстрактным; однако большое различие заключается в том, что те выражения и каждое из них сопутствуют конкретному представлению, не подразумевают неопределенности, которая составляет внутреннюю сущность Брахма. Выше было отмечено, что при переводе, помимо внешней [формальной] необходимости, следует, согласно самой (природе) вещи, считать допустимым для выражения, означающего нечто особенное, брать в других языках выражение всеобщего, или также наоборот; но иначе обстоит дело, если каждое из обоих выражений означает нечто [совершенно] особенное, специфическое, а всеобщее (Allgemeine) ограничивается тем, что является всеобщим для данной социальной общности (Gemeinschaftliche).

⁴ «Против метода, который вообще состоит в передаче (переводе) соответствующими латинскими выражениями сакраментальных терминов религиозной философии брахманов и многих других теологических и мифологических деноминаций. полностью устраняя оригинальные названия... этот способ стирает и разрушает всякую оригинальность, всякую особенность, всю местную окраску».

Здесь употребление специфического выражения вносит в наше представление то содержание, которое скорее остается отдаленным и, напротив, упускает из виду другое [содержание], которое должно быть отчетливо нам представлено. Это изменение смысла, которое при второстепенных обстоятельствах и переменных может быть незначительным, становится затемняющим [истинное положение дел], когда оно относится к наиболее всеобщим и важнейшим основным определениям.

«Deus», «Theos», как и «Deva» — другой термин, используемый индийцами, вероятно, могут и должны переводиться как бог только тогда, когда это нужно сделать по отношению к неопределенному представлению. Однако в случае, когда различие выступило и когда оно для представления, ищущего понимания, отчетливо обозначилось, мы вводимся в заблуждение, если нам вместо специфического [термина] выдается термин, специфически отличный от него. Так, в первой статье было отмечено, что наши священники, солдаты и т.д. обладают своими системами отношений, отсутствующими у брахманов, кшатриев и т.д., относительно чего у последних существуют установления, опять-таки неотъемлемо принадлежащие существенной стороне их натуры. Столь же очевидно, что не следует выражения Зевс, Юпитер, хотя он является высшим отцом богов [der höchste Vater der Götter], переводить как «бог» или как «высшая сила». Объективное определение Брахма, эта категория *чистого бытия*, в котором индийское представление позволяет *раствориться всему* особенному, составляет — через [утверждение] ничто всего конечного — возвышенное индийской религии, которое от этого отнюдь не является ни Прекрасным, ни еще менее Истиной в ее аутентичности. Скорее чистое бытие из-за своей абстрактности является лишь ограниченной [конечной] категорией. Индийцы же при этом столь же мало, как и элеаты, проявляют последовательность, которая состоит в различении небытия и бытия или в исключении небытия из бытия. Г.ф.Гумбольдт отмечает это (с. 14) по поводу IX, 19, где Кришна говорит: «Я есть бессмертие и смерть, *то, что есть, и то, чего нет*». И в других местах проступает достаточно [отчетливо] то же самое: Брахма есть «entity» и «non-entity».

Это чистое бытие, поскольку оно не доведено до определения бесконечной субъективности, выражается в индийском пантеизме, который в то же время есть монотеизм, так как чистое бытие есть одно (Eine). Столь часто цитируемый результат изучения Вед Кольбруком (Asiat. Res. Vol. VIII), согласно которому древняя индийская религия признает лишь *одного бога* (Einen Gott), однако творение [при этом] не отличается в достаточной мере от творца, имеет ведь и более точное выражение: первоначально Солнце понималось как большая душа (Mahanatma); но, поскольку лишь за счет подобного можно создать монотеизм, оно остается или скорее более чистым наличествует в Брахме.

Этот монотеизм, однако, также является в существенном отношении пантеизмом: если Одно определяется как *сущность* или как абстракция *Всегообщего*, то вследствие самой этой абстрактности оно является *непосредственностью* [неопосредованным] и потому, конечно, в качестве *бытия вещей* имманентно им и идентично с ними, ибо творение не представлено отличающимся от творца; само это имманентное бытие тем не менее не идентифицируется с конкретными и эмпирическими вещами и их брэнностью [конечными аспектами], но, напротив, является лишь *бытием* их наличного существования (*Dasein*), неопределенной идентичностью. Составляющим несовершенство категории «субстанции» является то, что на рассмотрение внешнего размышляющего субъекта легла [забота] производить различение, в созерцании и сознании абстрагировать конечные, единичные вещи от их конечности и единичности и твердо удерживать субстанцию (*das Eine Sein*). В другом месте (Энциклоп. филос. наук, 2-е изд., 1827, с. 519 и сл. и Предисл., с. XIII, и сл.; 3-е изд., § 573 Дополнения и Предисл. ко 2-му изд., с. XIII и сл.) я выступил с более детальным порицанием того, что в наши дни — в особенности у теологов, которые не умеют отличить ни рассудок от разума, ни даже субстанцию от акциденции, которые скорее вообще искажают разумное до нелепости, занимаются сочинительством, — стало модным искажать пантеизм прямо до его противоположности, уверяя, что благодаря ему бесконечное превращается в конечные вещи, добро в зло и т.д., и точно так же конечное, оставаясь существовать как *аффирмативное*, превращается в бесконечное, а зло, существующее как таковое, делается добром. Так, они воспринимают пантеизм как *всеобщественность* [идолатрию, *Allesgötterei*], как если бы отдельные вещи и эмпирическое конечное существование как таковые принимались им [пантеизмом] за божественное или даже за бога. Только скотине, имеющей кое-какие чувственные интуиции, а также представления о картинках, но и не думающей приблизиться ко всеобщему, можно было бы приписать подобные мнения; а среди людей только этим изобретателям подобного утверждения принадлежит такого рода представление. Различение [видов] познания в этом плане очень хорошо обозначено в сознании индийца [вообще] и в цитируемом г.ф.Г. (с. 13) пассаже (лекц. XVIII, шл. 20—22). Истинное познание, говорится там, во *всем*, что существует, должно видеть лишь *Одно* (единственное), *неизменный* принцип, *неделимое* в делимом. Познание второго ранга должно осознавать различные (особенные) принципы в единичных вещах — еще ограниченную всеобщность, вроде наших универсальных сил природы и т.д. Но самым превратным познанием, которое относится к третьему сорту и которое принадлежит сфере тьмы [невежества], является то, что может знать только единичное и лишь в таком свете, как если бы таковое было целым само по себе, при полном

отсутствии всеобщего принципа. От подобной абсолютной самостоятельности единичных вещей и их определенностей недалеко ушло нынешнее представление о пантеизме; и поскольку наиболее выразительным определением пантеизма является то, согласно которому единичные вещи и все конечные качества должны восприниматься не как автономные, а, напротив, как *снятые* [aufgehobene, поглощенные] в чистом бытии, как *отрицаемые* (negierte), постольку на самом деле это [нынешнее представление] свидетельствует лишь о [научной] несостоятельности субъектов, которые создают себе фальшивое представление и не могут освободиться от веры в самостоятельность абсолютного конечного, тем самым лишая себя возможности правильно воспринимать факт.

В поэме есть длинные тирады, в которых Кришна приписывает себе это всеобщее бытие. Лекц. VII: Я — вкус воды, блеск солнца и луны, мистическое слово в священных книгах, звук в воздухе, знание знающего и т.д. Далее лекц. X: Среди Адитьев я есть *Вишну*, среди звезд — солнце и т.д., среди *Рудр* я есть *Шива* и т.д. Звучащие поначалу возвышенно, эти тирады монотонностью доводят до безразличия; наконец, выговаривается, что Кришна во всем единичном выступает принципом, существенным, которое все же как вкус, блеск и т.д. сам еще оказывается чем-то ограниченным. В этих тирадах г.ф.Шлегель, между прочим, также не поддерживает отмеченный выше способ перевода: эти места изобилуют непереуевенными именами собственными и Шива называется «nimen destruens», «fatum» или подобного рода словами, в то время как вместо Кришна всегда стоит «nimen alium». Однако те многие особые всеобщности сами абсорбированы в словах Одно, Брахм, который есть Кришна.

Кришна здесь говорит, что он является Шивой, той же монетой Шива расплачивается с Кришной, когда, со своей стороны, начинает речь и говорит, что он есть Кришна. В Оурпек'hat IX, посвященном Шиве, последний так же говорит о себе, частью с искусными поворотами абстракции, приводящей таким образом движение (речи) к единству: То, что было, есть Рудра (т.е. Шива), то, что есть, есть он, и что должно быть, есть он; Я был всегда, всегда есть и всегда буду. Нет никакого Второго, о котором я мог бы сказать: Я есть оно и оно есть Я. То, что *есть*, есть Я, и то, чего *нет*, есть Я. Я — Брахма, и Я — Брахм и т.д. И далее одним махом: Я есть истина, Я есть бык и т.д., Я есть высшее бытие. Поэтому далее, где начинается созерцание или представление о других единичных предметах, элементах и т.д., последним словом о них точно так же оказывается то, что они являются Брахмой. В Ведах Ваху (языку) приписывается, что это же он говорит о себе точно так же: Воздух, ты есть Брахм, солнце есть Брахм, еда, хлеб и т.д. есть Брахм. Англичанин, составивший эту подборку из Вед, исходя из них и из упоминаемых позже текстов, пришел к заключению, что Брахм, как и

Одно, у индийцев является лишь неопределенным предикатом восхваления, как бы ничего не означающим титулованием (Mill's History of British India. Vol. 1). Основание, приводимое им, сводится к тому, что индийцы не постигли представления о единстве бога, и тем, что этому противится, является их, как он это называет, ужасающее непостоянство, неустойчивость, когда деятельность единственного бога должна преобразовываться (fortbilden) в зависимости от характеров Брахма, Вишну и Шивы. Это непостоянство, конечно, есть следствие того, что единство воспринимается еще не в его истинном определении, не как конкретное в себе, не как дух и что оно, это единство, есть лишь категория субстанционального отношения. Необходимое потому непостоянство появляется как неустойчивое шатание, которое особенно заметно в отношении субъективного аспекта и которое оказывается столь же необходимым в представлении объективного. Это — выпадение (Herausfassen) из Одного во многих богов и падение обратно из этого богатства и пышности богатства в пустое, тусклое Одно. Это — вечное чередование, которое содержит в себе по крайней мере ту истину, что боги и конечные вещи вообще не являются самостоятельными реальностями. Метафизическое определение, как мы видели, таково только для мыслящего субъекта, его содержание целиком сводится к самой абстракции; потому оно не имеет в себе никакой реальности, ибо его существование в мире составляют лишь конечные, единичные вещи, в которых оно существует не как оно само, а как другое его самого. Однако жители Востока *не пришли* к этому рассуждению, удовлетворяясь и такой абстракцией, как чистое бытие, голая сущность, если они, размышляя, искали и иные. Своеобразным в этой связи является способ, которым Брахм как таковой осознается не как абстрактная мысль другого, еще в персонификации для другого, а как существующий *для себя*. Согласно этому определению мы видим, что Брахм выражен как абстрактное самосознание, для достижения которого насильственным усилием концентрируется и очищается йог. В этом углублении сознания в себя чистое бытие действительно имеет существование, которое столь же всеобщее, т.е. абстрактно, как оно само.

Смысл углубления так же отчетливо, как и смысл Брахма, проявляется уже в приведенном выше из «Рамаяны» примере с погружением Вальмики; и все-таки этот смысл проявился тут смешанным с фантазией и персонификацией. Его следует рассмотреть в несмешанных формах. Такой формой прежде всего выступает благоговение как мгновенное состояние, которое йог стремится задержать. Отчетливее всего чувство индийского благоговения передал один англичанин, который основательно потрудился над пониманием сути индийской религиозности и попытался выразить его через вопросы, задаваемые им, и ответы, вкладываемые им в уста индийца. Индийца спрашивают: почи-

тает ли он высшую сущность (т.е. Брахма) с культом? Молится ли ему? Приносит ли ему жертву? Он отвечает прямо: «Нет, никогда!» Стало быть, вы молитесь духовно, — что же является чистейшей и одновременно самой желанной формой служения божеству, необходимы ли для этого малые обряды или не нужно никаких? — «Нет». — Восхваляете ли вы его? — «Нет». Размышляете вы о его качествах и совершенствах? — «Нет» (выше мы видели, что набожность совершенно пуста). — Что же означает, наконец, та столь знаменитая безмолвная медитация? Его ответ: «Когда я сижу, положив ногу на ногу, с поднятыми сложенными руками, закрыв глаза, оставленный в покое духом, мыслями, языком и губами, то я говорю про себя. Я есть *Брахм* [Brahm]. У нас нет осознанной мысли быть Брахмом посредством *майи*. Запрещено почитать высшую сущность, приносить ему молитвы и жертву, так как это было бы служением богу, направленным на нас самих. Возможно, мы почитаем и поклоняемся эманациям от него». Прежде, правда, была традиция, чтобы у Брахмы были храмы, однако они были разрушены (см. Creuzer Symb. 1,575 и Guignaut 1, 24); тем меньше у Брахмы [осталось] храмов. Сходным образом обстоит дело в наши времена, как, [например], сообщают официальные данные, художнику Канове, приложившему усилия для возведения церкви в родном городе Possagno, церковные власти не позволили посвятить ее богу.

Это исчезновение объективности Брахма проистекает из непосредственного единения с Брахмой, в изобилии представленного и выраженного каждой строкой наших поэм как цель углубления, из становления на пути к Брахме, богофикации [деификации] или, точнее, брахмафикации. Я пропускаю места [в поэме] об этом единении, ибо их можно увеличивать до бесконечности. Более живой интерес представляет возможность рассмотреть определения, которые дает Брахме уже цитированный древнейший индийский лексикон и с которыми нас познакомил г.ф.Шл. (Ind. Bibl. Bd. 2, Hf. 4, s. 423). Кроме определения чистого бытия они предоставляют еще два значения, а именно: 1) Веды (их смысл даже предшествует тому, что связано с чистым бытием); 2) религиозные упражнения. То, что эти, по видимости, различные значения по существу лишь внешне различные формы одного и того же содержания, нигде не подтверждается убедительнее, нежели в случае с Брахмой, этим самым абсолютным единством. Осознание связи этих определений исходит уже из всего предшествующего [изложения]. Брахма есть Веды и жертвоприношение, но не только в том смысле, что он является пребывающим *в себе* бытием всего (всех вещей), но [и в том смысле, что] Веды, прочитанные брахманами, жертвоприношение, ими совершенное, [также] являются тем погружением, благоговением, которое и есть Брахм. Это — то же самое, что Кришна, который, как мы видели, настолько же

Брахм, утверждается в лекц. IX, 16: Я есть жертвоприношение, Я есть поклонение, Я — вода священных орошений и травы (приносимые в жертву); Я есть поэма (sargen, Уилкинс: the ceremonies to the manes of the ancestors); Я — равный священному маслу, Я — огонь, Я — воскуряемый дым (Уилкинс: the victim). Поскольку Браhm — это и есть жертвоприношение в целом и различные вещи, которые приносятся в жертву, то он приносится в дар и жертву самому себе через самого себя; в форме благоговения он выступаст абстрактным, чистым самого-себя-слушанием [внемлением], а в форме жертвы — равным ей, чувственно передаваемым отношением к самому себе. Таков всепроникающий Браhm, говорится в III, 15, — *присутствующий* в жертве и (сам) способ присутствия, который очевиден и который там, в неясном изображении, являет собой свойство, качество, более точно определенное, чем во всеобщем пантеистическом чувстве. Там, в этом месте, сформировался кругооборот, который с самого начала предполагает поверхностный ход мысли, а именно, благодаря жертвоприношению идет дождь, благодаря дождю появится пища и этим — поддержание таинства жизни; жертва же становится действенной благодаря деянию, служащему богу и берущему начало от Браhma, который, как это сказано, возник* из простого и неделимого (nimen e simplici et individuo ortum). Здесь сам Браhm (средний род) отличен от простого Одного (the great One). Однако прежде всего нужно обратить внимание на действенность жертвы. Плодородие земли здесь не должно представляться как следствие просьб смертных, поддерживанных божественным вниманием к жертвам. Связь жертвы и порождения является, как выясняется из сказанного выше, прямой; из смерти следует жизнь — более абстрактное положение. Самое поразительное — изложение этой связи в одном из мест, приводимых Кольбруком в извлечениях из Вед (Asiat. Res. VIII, 404ff); инициаторами молений названы Праджапати [Prajapati] и его сын Яйнья [Yajnya]; первый — первоначальная душа, Браhm; второе имя появляется, говорит Кольбрук, чтобы намекнуть на аллегорическую жертву Браhma (Guignaut, 1, s. 602; le sacrifice ou la victime). У жертвоприношения же — следующая схема: творческим элементом первой разнородной массы является сила *созерцательности*; сначала в ней формируется *желание* (первоначальные продуктивные семена), которые мудрецы определяют, узнавая это рассудком в своих сердцах, как *узел бытия в небытии*; далее идет пространное, запутанное описание, из которого можно узнать по меньшей мере следующее; первое, что совершается, есть всеобщее жертвоприношение, которым поддерживается акция творения или, скорее, которое само являет себя как творение мира.

* У Уилкинса только: Brahм, whose nature is incorruptible — Браhm, природа которого не подвержена порче.

Я добавлю еще одно место, которое приводит Кольбрук (там же, с. 475 и сл.) из первой Упанишады четвертой Веды и которое, кажется, выражает точно так же исхождение Одного из себя и возвращение в себя, а также тем самым одновременно возникновение мира; оно гласит: *благодаря созерцательности прорастает обширное Одно*: из него порождается пища (телесная) и оттуда одно за другим дыхание, мысли, существующие миры и бессмертие, проистекая как следствие поступков (деяний). Всезнающее есть *глубокая созерцательность*; знающее все вещи, оно пребывает в знании себя; отсюда проистекает *обширное Одно*, как и названия, формы, пища (*Speisen*); и это есть *истина*.

Абстрагирование, вследствие чего осуществляется углубление (погружение), есть для себя момент негации, жертвенности, и нельзя недооценивать далеко простирающуюся, глубоко прочувствованную мысль: с этой негативностью, бесконечностью непосредственно связана деятельность созидания (как у Як.Беме с мукой физической — *Rein*, мукой творческой — *Qual* связаны *томление творческой мукой* — *Quallieren* и *источники мук* — *Quallen*). Но во многих теогониях и космогониях, уже известных нам, неисчислимы повороты [событий], формы, имена, изображения, в которых продуктивная активность, созидание, создающие и их различие изложены как происходящие из того углубленного созерцания, из того одиночества Брахма, бездна которого лишь в нем самом. Кажется, в этих многообразных изложениях нет ничего единообразного (*gleichförmiges*), чтобы быть всеобщей основой приведенных мыслей. Точно так же индийское мифологизирование или философствование в попытках постичь и определить высший принцип беспорядочно разбрасывается во многих формах великого Одного, всеобщей души и т.д., которые действительно с трудом можно было бы отличить от Брахма.

Равным образом *Брахма* (мужского рода) появляется *лишь* как одно из многих восприятий и образов того Брахма (среднего рода), который определяется как субъект. На этом уровне, где начинается внешняя явленность (майя), разнообразие форм гораздо больше и произвольнее. В соотношении с Вишну или Кришной и в соотношении с Шивой Брахма появляется преимущественно в более определенном образе — как одна из фигур тримурти, индийского триединства: *определение* Высшего, которое, будучи означено на индийском [материале], с необходимостью должно привлечь внимание европейцев. Хотя это представление здесь изложено очень неорганизованно и понятие духа, которое должно было проистекать из него, скорее им разрушается, это представление по меньшей мере содержит в себе абстрактную форму (как пифагорейская и платоновская триада) для конкретного определения духа. Научным же изложением высшего порядка следует считать то, которому надлежит раз-

яснить, что в случае представления духа — благодаря мышлению — в его возвышенном до понятия виде, его [понятия] смысл должен восприниматься как троичное (*dreieinig*) в себе самом. Однако разъяснение того, каким образом рудимент триединства, который только в христианстве послужил истинной идее Бога, в индийском представлении произрос в нечто превратное, увело бы нас слишком далеко.

Для нашей же цели — определить понятие Брахм — в высшей степени характерна приданная ему связь с Вишну и та задача, которая досталась ему во время его явлений в мир. Я имею в виду описание, данное в: Creuzer. *Symbolik*. T. 1, s. 626 (Guignaut, L. 1, с. 4) согласно [труду] Polier. Оно показывает Брахма [*Brahma*] в ситуации, когда помимо тех частей, которые под своими именами Вишну и Шива занимают в мире, он желает обладать еще некоторым пространством, однако из-за этого грабежа наказывается ими, тем не менее, не обращая на них внимания, гордый тем, что прояснил Веды, он ошибочно полагает себя более достойным существовать, нежели оба других. В наказание за это высокомерие и еще за сладострастие он осуждается на то, чтобы пройти через искупления в четырех образах, в которых он должен предстать в мире. Он является в земном существовании в образах воропа, чандалы и разбойника-убийцы из-за угла и т.д.; после строгих упражнений, на выполнение которых затрачивались годы и столетия, он вновь достигает того, чтобы быть Брахмой [*Brahma*]. Среди искуплений, на которые он осуждается, есть такое: поклоняться Вишну и писать историю его воплощений. Во втором существовании, когда он из чандалы и разбойника превратился в мудреца, удивляет всех своим знанием и толкованием Вед; в смирении он признается, что он есть как бы во плоти явившийся Брахма, осужденный искупать свою гордыню; он становится восторженным певцом, воспекает воплощения Вишну, создает «Махабхарату» и «Рамаяну»; Рама, герой этой поэмы, есть одно из воплощений Вишну, а Арджуна, герой первой поэмы, который ведет беседу с Кришной («Бхагавад-гита»), — сам Кришна (лекц. X, 37).

Creuzer (a.a. 0.634) обращает внимание на то, что явления Вишну в мир описываются как воплощения, Брахмы же — как возвращение к самому себе через искупление, *регенерации*. Это влечет за собой другое характерное отличие. Явление в мир Кришны — нечто непосредственно счастливое для любви любящих, для совершающих подвиги великих дел — нечто сильное, могущественное. Почет, которого достигает Брахма в своих четырех образах и именно посредством искуплений, есть почет мудрого поэта-певца, а его деяния вылились в создание важных национальных поэм. Его основным определением, таким образом, остается созерцание существования Одного как абстрактного возвращения его в себя самого; но поскольку медитация приводит к конкретным сознательным делам, она оказывается

тем, что есть дело образованных мудрецов, — поэмой. И она, медитация, [будучи различной по своим результатам], продвигается к совершенству именно при посредстве упражнений через возвышение из низшего состояния и звания, благодаря тем искуплениям. Брахма в образе Вальмики, автора «Рамаяны», по касте указывается как чандала; так же и Халдас (а.а.О. с. 633), собиратель стихов Вальмики; четвертый и последний образ Брахмы — сын бедных родителей, лишен воспитания и образования, а когда он в виде брахмана показывается на постоялом дворе, где его знают, то происходит то, что его не узнают, и это — не его состояние.

О брахманах, однако, выше сказано, что они по происхождению — дваждырожденные и потому непосредственно обладают тем величием, достичь которого стремятся йог и поэт; к брахманам Брахма не прикладывает усилий, чтобы явить себя через посредство упражнений. Эту конструкцию нельзя не видеть и в нашей поэме (лекц. VIII, 11), где способ углубления, как обычно, описывается в виде исключения всех чувств и т.д., выговаривания односложного Ом; указываются и те упражнения, которые выполняют, и те, которые предписывают Веды, и те, которым посвящают себя йоги. Первые касаются брахманов. Если выражения шлегелевского персвода мы берем в их точном смысле, а мы особенно имеем на это право, то и в нем содержится вышеуказанное определение субъективности Брахма. О брахманах, однако, сказано, что погружение они «*simplex ac individuum nuncupant*», (просто провозглашают), т.е. простое Брахма и само погружение [медитация] выражено совокупностью субъективных моментов.

О том, что брахманам приписывается власть над природой, говорилось выше. Равным образом уже цитировавшийся древнейший индийский словарь (Ind. Bibl. Bd. 2, Hf. 4, s. 423) дает в качестве первого значения Брахма (мужской род) — жрец по рождению (урожденный), в качестве второго — господин творения; очевидно, оба [значения] входят в одно определение. Брахма (так обобщено это у Guigniaut, I, с. 241) присутствует в брахманах, они почитаемы, он живет в них; еще определеннее: сам Брахма почитается потому, что чтимы брахманы, они — его существование; он есть они как осознающее себя существование; они — его непрерывное перевоплощение. Когда рождается брахман, сказано в «Законах Ману», то рождается он над мирами, он *господин всех созданий*; это — дословно то, что сообщает древнеиндийский словарь. Брахманы возникли из *уст* Брахма: уста (рот) есть частично язык, речь (как акция говорения) — выше упоминался Вах, речь (Веды и чтение означает одно и то же); частично уста (рот) — это еда (как акция поглощения съедаемого); это — брахман, который приносит в жертву; оба [значения] — единственные обязанности из занятия брахманов. Указанный выше смысл жертвы в «Законах Ману» в

связи с брахманами выражен так: брахманы приносят в жертву богам топленое масло, а рисовое печенье — создателям человеческих поколений за *поддержание* миров; ближе к тексту это выражено так: устами брахманов боги небосвода беспрестанно питаются топленным маслом, а души умерших предков — освященным печеньем. Поедание жертвы брахманами есть питание и [вообще] содержание, кормление богов и тем самым производство (Produktion) и сохранение их самих и миров.

Во время созерцаний, которые брахман должен направлять на восходящее солнце (Asiat. Res. V, p. 349), — они ему расписаны на все часы и поступки в течение дня — брахман говорит про себя: полный тайн свет (о нем он говорит также, что свет является землей и тройственным — *dreifaltig* — миром и т.д.), который живет *во мне*, находясь внутри *моего сердца*, есть одно и то же с той блестящей силой. Я — сияющая очевидность высшего Брахмана. В брахманах индиец видит присутствующего перед ним бога, как тибетцы, монголы и т.д. в далай-ламе, как секта Ganapatya (см. Кольбрук, Asiat. Res. VII, з. 279) близ Пуны поклоняется Ганеше (бог с головой слона) в [образе] человека, семья которого обладает способностью наследственного перевоплощения. По словам одного англичанина, индеец, видя брахмана, чувствует желание броситься перед ним ниц и сказать ему: Брахман, ты мой бог. Фитц-Кларенс, адъютант генерал-губернатора лорда фон Гастингса, в заметках о своем путешествии пишет, что брахманы, состоящие на службе у англо-ост-индского правительства, продолжают вызывать большое почитание. Он приводит пример: в дом губернатора пришел с депешей в качестве просителя брахман в запачканном парадном одеянии; индийцы, встретившиеся на его пути и заприметившие среди его запыленной одежды шнур вокруг затылка (отличительный знак брахмана), падали ниц и целовали след его испачканной ноги.

В таком виде мне явилась связь обсуждаемых принципов индийского духа на основании представленных господином автором исследований и в сопоставлении с другими материалами. По мере того как критическая работа европейских ученых, прилежно постигающая суть вещей, открывает нам доступ к индийскому способу мышления в его свособразном свете, детали теогоний и космогоний и прочих мифов отступают до все более ничтожной значимости; между тем уже обнаруживается, что из-за произвола фантазии, с чем связаны непостоянство, переменчивость утонченной рефлексии, подобный материал распространился в диком [необузданном] и невыразимом разнообразии. Потому приходится самостоятельно заниматься поисками и выяснением основных линий общего, принципов индийского сознания. Однако чем больше нам предлагается — уже разом, одновременно — это богатство в оригинальной раскраске, тем в большей мере следует отказываться от поверхностных представлений об индийской религиозности и ее содержании, представлений, кото-

рые возникли частью из взятых наугад наиболее ценных категорий нашей культуры (*Bildung*), частью из европейской, нередко самими авторами запутанной философии. Эти поверхностные представления должны уступить место все более подтверждающемуся документами своеобразие индийского духа. Однако задача понимания становится в то же время сложнее, и не только из-за всеохватывающего (*durchgängig*) отличия индийского способа представления от нашего, но и, пожалуй, потому, что он [индийский способ мышления] сцепляется с высшими понятиями нашего сознания, но в полной чудес глубине сам, неотличимый, неотделимый от мира чудес, впадает в унизительнейшее. Высокоуважаемый господин автор, который в столь многих сложнейших исследованиях, находивших [на этапе] предварительной работы часто малую или даже не находивших никакой поддержки, возжег новый, а зачастую и первый свет и приложил все усилия, чтобы из рассеянного, разбросанного изложения обсуждаемой здесь поэмы составить основу, фундамент для истолкования. Ему мы обязаны тем, что он сделал возможным для нас использовать материал из иных источников и проникнуться более точным его пониманием.

Пожалуй, надо было бы привлечь к рассмотрению вторую лекцию (см. с. 45 до конца [имеется в виду труд Гумбольдта]), которая в отличие от первой, трактующей содержание систем, посвящена еще и выражению мнения как относительно их упорядочения, так о их связи с поэтической и философской формой. Однако эта статья послужила уже и более широким целям, и, само собой, следовало ожидать, что ученость и вкус склонили господина автора к интересным рефлексиям и особенно позволили наметить глубоко проникающие пункты сопоставления, касающиеся смешения философии и поэзии в греческой древности, так же как развитый критический такт автора сделал заметным для нас различие между одиннадцатью первыми и семью последними песнями поэмы. Обнаружение того, что вставки в астрономических и генеалогических произведениях являются чем-то обыденным, открыло новое поле неуверенности и затруднений перед учеными, которые, однако, исходя из них [вставок], могут надеяться на пользование если не историческими, то все же наконец более точными хронологическими и генеалогическими датами. Такое свойство нашей поэмы, как некоторая лоскутность изложения, не оказывает существенного влияния на содержание и лишь умножает обычную для нее неудобоваримость индийской пространности изложения и повторяемости.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Библиографический обзор	7
Глава I. Гегель и мир культуры	60
Глава II. Всемирная история и Восток	102
О понятии «философская всемирная история»	102
Восточный мир. Замысел и некоторые особенности исполнения	183
Заключение	213
Примечания	219
Библиография	227
Приложение	
Г.В.Ф.Гегель. Рецензия (две статьи) на работу Вильгельма фон Гумбольдта (Берлин, 1826) «Об эпизоде Махабхараты, известном под названием Бхагавад-гита»	232