

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ СССР ПО НАРОДНОМУ ОБРАЗОВАНИЮ
ХАРЬКОВСКИЙ ОРДЕНА ТРУДОВОГО КРАСНОГО ЗНАМЕНИ И ОРДЕНА ДРУЖБЫ
НАРОДОВ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМ.А.М.ГОРЬКОГО

На правах рукописи

УДК 130.3. *Mez*

ШЕЛКОВАЯ Наталья Валерьевна

ДУХОВНОСТЬ КАК ИНТЕНЦИЯ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ

09.00.01 – диалектический и исторический
материализм

Д и с с е р т а ц и я
на соискание ученой степени кандидата
философских наук

Научный руководитель –
кандидат философских
наук, доцент
Дениско Л.Н.

Харьков – 1990

С О Д Е Р Ж А Н И Е

	Стр.
ВВЕДЕНИЕ	3
Раздел I. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ОБЗОР ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ДУХЕ И ДУХОВНОСТИ	12
Раздел II. ДУХ ЛИЧНОСТИ КАК ПРЕДПОСЫЛКА ДУХОВНОСТИ	68
Раздел III. ДУХОВНОСТЬ КАК ИНТЕНЦИЯ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ	137
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	195
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	197

В В Е Д Е Н И Е

Актуальность темы. Духовность на сегодняшний день стала практически- политической проблемой, в актуальности которой уже никто не сомневается. Это обусловлено, с одной стороны, насущной потребностью в современной исторической ситуации решения глобальных проблем, которое невозможно, на наш взгляд, без решения глобальной проблемы сохранения и возрождения духа и духовности личности; с другой стороны, животрепещущей необходимостью решения проблем нашего общества, которое в решающей степени зависит от интенции и характера стремлений лидеров перестройки, а также каждой личности, т.е. от характера их духа и духовности.

Длительное время имеющая место в советском обществе недооценка роли духа человеческого и его духовности, абсолютизация материальных, экономических факторов, видение в человеке лишь функции производства, элемента производительных сил, части общества, государства, а не самоценности привели к нивелированию, обезличиванию человека, сведению его явного начала к ячeyному, господству серости, стадности и натурального человека, поглотившего и раздавившего (или раздавливающего) духовного человека, превратившегося в объект воздействия различных социальных механизмов, либо в безликий субъект производства, труда.

Серые индивиды порождают не только серую культуру, но и серую экономику, ибо расцвет экономики требует расцвета творческого начала в личности, ее духа и духовности. Безликий, стадный, лишенный свободы, своего "Я", своего духа индивид лишен и ответственности за свои поступки и деятельность. Крайней формой выражения этой безответственности, бездуховности явилось забвение своих корней, своей органической связи с природой и

культурой, делающей человека человеком, выразившееся в потере культуры и превращении ее в суррогат цивилизации, "цивилизованное варварство" (Н.Бердяев), сметающее как вихрь все ценное на земле, уничтожающее даже среду обитания людей - природу, биосферу. Насилие над культурой и природой, являющееся плодом деградации человеческого духа, непонимание того, что насилие над своим ино-бытием есть насилие над своим бытием, приводит не только к деградации личностного начала в человеке, расщеплению или растворению его "Я" в "Мы" (социальных нормах, стереотипах, клише, архетипах общественного сознания), разорванности или потере личностного бытия и сведению "Я-бытия" к "Мы-бытию", но и к физической деградации человека.

Провозглашаемый в нашем обществе принцип гуманизма, любви к человечеству, "человеку вообще" превратился в государственную религию, приносящую в жертву Человеку реального, конкретного человека, жизнь которого стала сплошной "заботой" (М.Хайдеггер). Конкретный человек, личность, ее лицо, ее "Я" перестали рассматриваться не только высшей ценностью, но и ценностью вообще, превращаясь в средство для достижения могущества государства, нации, класса, коллектива.

В философии этот процесс выразился, во-первых, в сведении человека к понятию, попытках ответить на вопрос "Что есть человек?", игнорируя его непонятность, неукладываемость ни в какое понятие; во-вторых, в рассмотрение не уникальности человека, его "Я", а общих, типичных свойств, присущих к тому же не реальному человеку, а человеку как идеальному понятию, принятому в той или иной общественно-экономической формации, тем или иным классом. Вопрос "Кто человек?", предполагающий исследова-

ние личностного, явного начала реального человека, его духа и духовности (либо тварности и бездуховности), выпадал из поля зрения философов.

Отсутствие социального заказа на высшую качественную, а не количественную культуру, на настоящую философию как вопрошание о сущем, а не догматическое и идеологическое комментирование, и, как следствие этого, на дух и духовность личности, ее "Я" бумерангом отзывалось в сегодняшних коллизиях, антагонизмах, кризисах.

Осмысление этих процессов, являющихся, по нашему мнению, следствием активности злой духовности личностей-лидеров и бездуховности масс, предполагает теоретическое исследование сущности и специфики духа и духовности личности, ее "Я" и условий их проявления и существования.

Степень разработанности проблемы. Проблема духовности является малоисследованной в советской философской литературе. Работы, посвященные этой проблеме, носят фрагментарный характер. Поэтому, для всестороннего осмысления такого сложного и противоречивого феномена как духовность, мы обращались к работам как советских, так и русских и западных философов, причем, не только по духовности, но и по многим другим проблемам, связанным с ней.

Наиболее значимыми для нашего исследования можно выделить следующие группы работ.

I. Исследование проблемы человеческой духовности в работах русских философов В.С.Соловьева, И.А.Ильина. Постановка проблемы духовности в советской философской литературе: статьях М.С.Кагана, В.Н.Сагатовского, В.Г.Федотовой, Т.В.Холостовой, в работе Г.Э.Бурбулиса и В.Е.Кемерова; косвенное ее рассмотрение в

исследованиях по духовному миру человека: В.П.Иванова, Л.Е. Шкляр, диссертациях Т.Т.Власенко, Л.Г.Морозко, С.В.Пролеева, статьях В.П.Великого, В.П.Киселева, А.П.Плетнева, А.В.Тимошевского; специальное психологически-искусствоведческое исследование происхождения духовности П.В.Симонова, П.М.Ершова, Ю.П.Вяземского.

2. Работы по проблеме человека (С.С.Батенин, Л.П.Буева, О.Н. Крутова, Л.Н.Коган, А.А.Марк, А.Г.Мысливченко, Г.Парсонс, А.Ф. Полис, Г.Л.Смирнов, И.Т.Фролов, Т.Шарден, Т.М.Ярошевский) и его субъективности (И.В.Ватин), личности (Э.И.Бекешкина, Е.К.Быстрицкий, Ю.Г.Волков, Я.Гудечек, Г.Г.Квасов, А.Н.Красин, М.Я.Корнеев, Б.Ф.Ломов, Г.Нойнер, И.И.Резвицкий, Э.Ю.Соловьев).

3. Работы, содержащие анализ духовного мира человека (Е.М. Бабосов, Л.Н.Дорогова, В.В.Орлов, Б.В.Сафронов, Л.В.Сохань, Т.Е.Старченко, В.Г.Немировский) и его существования в современном мире (Н.А.Бердяев, А.Камю, Ж.Маритен, М.Хайдеггер, Ж.-П. Сартр, К.Ясперс).

4. Литература по проблеме духа, в которой дух рассматривается как пневма - дуновение, дыхание (Библия), как нус - ум, интеллект (Платон, Аристотель), как св.Дух (А.Блаженный, Ф.Аквинский), как субъективный дух (И.Кант, И.Г.Фихте), как абсолютный дух (Г.В.Ф.Гегель), как человеческий дух (В.С.Соловьев, С.Л. Франк), как личностный дух (Н.А.Бердяев, П.А.Флоренский, С.Н. Булгаков), как сознание (А.Ф.Лосев, В.И.Толстых, А.И.Яценко), как психика (М.С.Каган).

5. Работы по сознанию (А.Бергсон, Л.И.Бондаренко, Э.Гартман, Э.Гуссерль, Д.И.Дубровский, В.Дильтей, В.П.Зинченко, М.К.Мамардашвили, С.Л.Рубинштейн, А.Г.Сpirкин, А.Г.Скворцов) и немного-

численные исследования по: самосознанию как осознанию своего "Я" (Д.И.Дубровский, И.С.Кон, Ф.Т.Михайлов, В.В.Столин, В.Е.Шорохова), феномену "Я" и его многомерности и противоречивости (И.А.Херебкина, Э.Фрейд, Э.Фромм, К.Юнг, философская романистика - Ф.Достоевский, Г.Гессе, Л.Пиранделло), ценностной интенции сознания (В.С.Бакиров, Д.И.Дубровский, В.Г.Федотова) и его доминанте (А.А.Ухтомский).

6. Исследование творчества в его различных аспектах: как субъект-объектного отношения - создание ценностей (Г.Я.Василеску, Н.А.Венгеренко, В.Е.Давидович, Л.Н.Коган, Н.И.Киященко, П.Ф.Кравчук, Э.С.Маркарян, Я.Я.Пономарев, А.Г.Шумилин, Г.Л.Ярмаш), как диалога (М.Бубер, М.М.Бахтин), как со-творчества (Г.С.Батищев), как свободы, освобождения и преодоления (Н.А.Бердяев), как житнетворчества (Л.В.Сохань), как самотворчества (М.Штирнер), как бунта (А.Камю).

7. Работы, исследующие свободу и ответственность (Н.А.Бердяев, О.Г.Берзин, Б.А.Грушин, Ю.Н.Давыдов, В.Е.Давидович, М.С.Каган, А.Ф.Плахотный, Ж.-П.Сартр, Э.Фромм).

8. Обширное число работ по культуре (Н.А.Бердяев, М.А.Булатов, В.Т.Венгеренко, В.Е.Давидович, Ю.А.Жданов, В.П.Иванов, М.С.Каган, Л.Н.Коган, М.К.Мамардашвили, М.С.Маркарян, В.М.Межуев, Е.Режабек, К.А.Свасьян, Л.В.Сохань, В.Г.Табачковский).

Цель и задачи исследования. Общая цель данного исследования состоит, с одной стороны, в том, чтобы выявить специфику духовности личности не как нечто заключающееся в ней самой, а через ее соотношение с духом личности, через ее укорененность в ино-бытии, осуществляемую посредством деятельности, общения, поведения, через ее самоустремленность к этому укоренению, пронизывающую все бытие личности и становящуюся интенцией личностного бытия; с дру-

гой стороны, в том, чтобы исследовать развитие и существование духовности.

Реализация этой цели предполагает постановку следующих задач:

- проанализировать представления о духе и духовности в истории философии и выявить наиболее ценные и значимые идеи для анализа этих феноменов;
- исследовать генезис сознания и духа личности, их взаимосвязь;
- выявить характер интенции духа и духовности личности;
- раскрыть многообразие проявлений духовности личности;
- рассмотреть условия существования духовности в реальной действительности.

Теоретическая и методологическая основа исследования. Сложность, противоречивость и малоразработанность данной проблемы обусловили методологию исследования, заключающуюся в выборе не единой, а нескольких методологических предпосылок, способствующих наиболее адекватно раскрыть тот или иной аспект изучаемой проблемы. Кроме того, сами эти методологические предпосылки рассматривались нами не как готовые положения, а как подлежащие переосмыслению в ходе исследования духовности, развертывания ее собственных проблем.

В работе использованы в качестве методологических предпосылок положения, выдвинутые К.Марксом и Ф.Энгельсом о решающей роли практики в процессе становления сознания, относительной самостоятельности сознания и его сложно-опосредованной связи с бытием; идеи Г.В.Ф.Гегеля о развитии духа как самосознания; концепции Н.А.Бердяева о личностном характере духа, В.Г.Федотовой о духовности как ценностном содержании сознания, А.А.Ухтомского о другоодоминантности.

В диссертации автор опирался также на исследования русских, советских и западных философов по проблемам сознания и самосознания, духа и духовности, человека и его существования в современном мире.

На защиту выносятся следующие положения:

1. Духовность личности представляет собой не набор содержательных характеристик, а стремление к трансценденции своего "Я" в "не-Я", укоренению своего, личностного бытия в ино-бытии, интенцию личностного бытия.

2. Характер интенции духовности личности и движущая сила свойственного ей стремления заключается, с одной стороны, в неудовлетворенности личности своим "Я-реальным", ведущим к стремлению к "Я-идеальному", с другой стороны, в осознании ценности своего "Я" и "не-Я" как своей ценности, ведущему к стремлению к росту этой ценности и, соответственно, к творческой деятельности и свободе для осуществления этого стремления, которые также становятся ценностями, т.е. духовности личности свойственна ценностная интенция, более того, благая творческая интенция.

3. Дух и духовность личности не тождественны. Дух личности представляет собой определенное состояние ее сознания, являющееся предпосылкой духовности. Духовность - воплощение потенций и интенций духа в реальную деятельность, общение, поведение, поступки.

4. Источник развития духовности личности заключается в противоречиях, возникающих как внутри личности, ее "Я" (между "Я-уникальным" и "Я-типичным, социально-нормативным", между "Я-реальным" и "Я-идеальным", между "Я-самостью" и "Я-маской" и т.д.), так и во взаимодействии ее с внешним миром, "не-Я"

(другими индивидами, обществом, природой и т.п.).

5. Высшим проявлением духовности личности является любовь, имманентно присущая человеку, как видение в "Ты" высшей ценности, другоодоминантность, обогащение и утверждение своего "Я" в "Ты", основанное на равенстве и свободе.

Научно-практическая значимость работы. Выводы и положения, полученные в диссертации, содержат теоретическое осмысление процессов, противоречий и интенций, существующих сегодня в нашем обществе, главным из которых является стремление к творчеству и свободе своего "Я", обретение духа и духовности.

В то же время, несмотря на социальный заказ на духовность, ее теоретическое осмысление практически отсутствует в советской философской литературе. В связи с этим, сформулированные выводы могут быть использованы как в дальнейших специальных философских исследованиях духа и духовности личности, так и при исследовании других поднятых нами проблем: феномена "Я", превращенных форм сознания, творчества, свободы, культуры, причем не в гносеологическом, а онтологическом, бытийном, экзистенциальном аспекте.

Результаты диссертационного исследования могут также быть использованы в создании методологии комплексных исследований о человеке, в политико-воспитательной работе, в лекционно-пропагандистской работе.

Материалы диссертации, ее положения и выводы могут быть использованы при чтении курса философии, истории философии, а также специальных курсов по теории культуры, этике, эстетике и научному атеизму.

Апробация работы. Основные положения и выводы диссертационного исследования излагались автором на Республиканской научно-

практической конференции "Социальная и творческая активность молодежи в современном мире" (Киев, 1987), Республиканской научно-практической конференции "Актуальные вопросы коммунистического воспитания в условиях перестройки" (Киев, 1988), Всесоюзной научно-практической конференции "Диалектика. Перестройка. Человек" (Минск, 1989), VI Республиканской школе молодых философов "Личность: бытие и действие" (Алушта, 1989), Научной конференции "Духовность и новое мышление" (Симферополь, 1990), "Круглом столе" "Духовность: социально-философские и дидактические проблемы формирования и развития" (Москва, 1990), Республиканской научно-практической конференции "Диалектические противоречия в социальном развитии" (Ташкент, 1990), научно-теоретической конференции "Человек и духовные ценности" (Кишинев, 1990).

Структура работы. Диссертация состоит из введения, трех разделов, заключения и списка использованной литературы.

Раздел I. ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ОБЗОР ПРЕДСТАВЛЕНИЙ О ДУХЕ И ДУХОВНОСТИ.

Философский анализ духа и духовности имеет давнюю традицию. К этой проблеме обращались представители различных философских школ как материалистического, так и идеалистического направлений. Однако в истории философии наблюдается тенденция недооценки духа материалистами и переоценки его идеалистами, на что обращал особое внимание В.И. Ленин. Конспектируя книгу И. Дицгена "Мелкие философские работы", он писал: "Метафизические материалисты прошлого столетия и их современные, еще не вымершие продолжатели слишком недооценивают человеческий дух и исследование его сущности и его действительного приложения, точно также, как идеалисты оценивают его чрезмерно высоко"^I. В то же время представители обоих направлений, несомненно, внесли определенный вклад в анализ духа и духовности, отражая достигнутый уровень не только философского знания, но и культуры. Поэтому теоретическое осмысление духа и духовности невозможно, на наш взгляд, без освоения всего наиболее ценного по этой проблеме в наследии философской культуры.

В советской философской литературе, несмотря на наличие большого числа публикаций по истории философии, отсутствует историко-философский анализ духа и духовности. В известных нам исследованиях советских философов по истории философии², многие

^I Ленин В.И. Философские тетради// Полн. собр. соч. - Т. 29. - С. 414.

² См.: Гайденко П.П. Экзистенциализм и проблема культуры. - М., 1963; ее же. Философия Фихте и современность. - М., 1979; Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. - К., 1964; его же. Теория познания, логика и диалектика И. Канта. - К., 1974; Бур М. Фихте. - М., 1965; Голосов В.Ф. Рациональное и мистическое.

из которых являются событием в советской и мировой мысли, например, работы А.Ф.Лосева¹, анализу духа не уделяется особого внимания, а если он присутствует, то преимущественно в гносеологическом аспекте, особенно это касается исследований немецкой классической философии. Безусловно, абсолютизация *ratio* немецкими классиками, отразившаяся в их философии духа, предполагает прежде всего гносеологический их анализ. Но, по нашему мнению, даже панлогизм Гегеля не должен рассматриваться как отождествление духа со знанием, с сознанием, как это имеет место у ряда советских философов. Так, А.Гулыга считает, что "замысел "Феноменологии духа" - показать сознание человека и человечества в историческом развитии"² и уточняет его для конкретного человека: "эмбриология" духа - анализ сознания индивида"³. Тем самым размываются границы между духом и сознанием, в результате дух теряет свою специфику, а работы Гегеля - свое назначение, ибо главная цель работ Гегеля показать не просто развитие сознания, а условия становления и самопознания духа, где сознание является лишь средством для познания духом самого себя. Сведение гегелевского духа к сознанию, точнее к общественному сознанию, осуществ-
ное в гегелевской теории являющегося духа.- Красноярск, 1969; Бувакин В.А. Философия Вл.Соловьева.- М., 1988; Гулыга А. Гегель.- М., 1970; его же. Шеллинг.-М., 1984; Асмус В.Ф. Иммануил Кант.- М., 1973; его же. Платон.- М., 1975; его же. Античная философия.- М., 1976; Аверинцев С.С. Плутарх и античная биография.- М., 1973; Лосев А.В. Вл.Соловьев.- М., 1983 и мн. др.

¹ См.: Лосев А.Ф. История античной эстетики: Ранняя классика.- М., 1963; его же. Античная философия истории.- М., 1977; его же. История античной эстетики: Ранний эллинизм.- М., 1979 и др.

² Гулыга А. Гегель. - М., 1970. - С.61.

³ Там же.

вляется также В.И.Шинкаруком. Дух "для Гегеля, — отмечает он, — это прежде всего мир общественного сознания"¹. Однако это сведение огрубляет гегелевский дух, ибо общественное сознание у Гегеля является лишь одним из аспектов проявления духа на пути его самопознания.

Абсолютизация гносеологического анализа нашла свое отражение не только в анализе немецкой классической философии, но и в отношении к русской религиозной философии, которая не только практически не исследовалась до недавнего времени в силу ее якобы "неистинного", "мистического" характера, но и извращалась в имеющихся немногочисленных публикациях, посвященных ей.² Философский анализ учений русских религиозных философов подменялся политическим, было широко распространенным "навешивание" ярлыков и штампов.

Так, крупнейший, всемирно признанный философ конца XIX века В.С.Соловьев, по мнению В.В.Спирова, "смотрел на мир через призму заурядной социально-классовой ограниченности"³, Н.Бердяев, учение которого насквозь пронизано любовью к личности, болью за ее судьбу, в то же время, как считает В.А.Кувакин, "является последовательно антигуманистичным"⁴.

И если большинство русских религиозных философов сегодня,

¹ Шинкарук В.И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. — М., 1964. — С.50.

² Исключение составляет книга А.Ф.Лосева о Вл.Соловьеве, тираж которой был уничтожен.

³ Спиров В.В. Философия истории Вл.Соловьева в ее развитии и преемственности// Из истории русской философии XIX-го — начала XX века. — М., 1969. — С.179-180.

⁴ Кувакин В.А. Христианский экзистенциализм Н.Бердяева и гуманизм//Из истории русской философии XIX-го-начала XX века.—С.223.

наконец, "реабилитированы", то Н.Бердяева некоторые исследователи до сегодняшнего дня считают реакционером, буржуазная реакционность которого "обнажалась во все решающие моменты классовой борьбы"¹, ибо он был "махровым контрреволюционером"². Его учение не только недооценивается некоторыми критиками, но и грубо вульгаризируется. Так, Р.Гальцева считает его банальным, ибо он "проделал банальный для российских интеллектуалов... путь от марксизма к идеализму"³. Всесторонне одаренный, владеющий несколькими иностранными языками, он является, по мнению Р.Гальцевой, "что называется "не окончившим курса"⁴, и, конечно, недостойн врученной ему Нобелевской премии⁵.

Эти штрихи к портретам русских религиозных философов позволяют понять причину негативного отношения к их учениям о самоценности личности, ее свободе, творчестве и любви к людям, проявляющейся в соборности, как выражении духа и духовности личности, более того, проблема духовности не анализировалась вообще. Тем самым нарушалась традиция русской философии, в которой проблема духовности, ее историко-философское исследование занимало ведущее место. Достаточно в связи с этим назвать работы В.С.Соловьева "Исторические дела философии" и Н.Бердяева "Дух и реаль-

¹ Карякин Ю. Бердяев //Философская энциклопедия.- М., 1960.- Т.1. -С.148.

² Андрияускас А.А. Проблема дегуманизации культуры и искусства в концепции "христианского гуманизма" Н.Бердяева// Философские науки.- 1988.- № 3. - С.42.

³ Гальцева Р. Николай Александрович Бердяев // Литературная газета.- 1989.- 2 авг.- С.5.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

ность" I.

Игнорировалось рассмотрение и видение ценного в исследовании духа и духовности в западной философии, которая именовалась не иначе, как буржуазная и подвергалась огульной критике².

Если последователи марксизма в конце XIX века обращались к историко-философскому исследованию духа (Л.Вольтман)³, то советские марксисты исключили эту проблему из своих исследований, что лишь подтверждает вышеприведенную мысль В.И.Ленина о недооценке материалистами человеческого духа.

Признавая необходимость глубокого и всестороннего историко-философского анализа духовности, мы ограничиваемся лишь историко-философским обзором представлений о духе и духовности, необходимым для осмысления данного феномена, ибо глубокий анализ духовности требует особого и отдельного исследования в силу своей сложности, обширности и многоаспектности.

Но прежде чем начать наш историко-философский обзор следует сделать предварительные замечания. Первое. В силу того, что дух исследовался наиболее глубоко в основном философами-идеалистами, наш обзор будет опираться на их точки зрения и учения. Второе. Так как дух и духовность в идеализме, как правило, отождествлялись, рассмотрение представлений о духовности будет в основном

¹ См.: Бердяев Н. Дух и реальность.- Париж, 1937; Соловьев В.С. Исторические дела философии// Вопросы философии.-1988.- № 8.

² Исключение составляют два довольно интересных, на наш взгляд, сборника, посвященных анализу (а не критике, как это имеет место в большинстве работ) современной западной философии. Это: Человек и его бытие как проблема современной философии.- М., 1978; Проблемы онтологии в современной буржуазной философии.- Рига, 1988.

³ См.: Вольтман Л. Исторический материализм.- СПб., 1899.

осуществляться путем анализа представлений о духе.

Первоначально дух (по греч. *pneuma*, по древне-еврейски - *ruach*) значил ветер, дуновение. *Pneuma* эфирна. *Ruach* тоже легкое, не имеющее консистенции, неуловимое вещество. Оно значит также дуновение Бога, дар жизни, полученный от Бога. Древне-еврейской мысли было чуждо противопоставление духа и материи, которое имело место позже у Платона и Декарта. Живое существо есть тело, заключающее в себе дух жизни. Этот дух исходит от Бога и возвращается к Богу.

Субстанцизирование и гипостазирование духа произошло через персидские и эллинские влияния. В персидском представлении все происходит от подачи Духа высшей силой. Здесь дух не только дуновение, ветер, но и дыхание живого существа, человека, богов. *Pneuma* у персов элемент, подобный солнцу и огню, но также воздуху и воде. Древним дух представлялся тончайшей материей и лишь позже происходит переход к пониманию духа как нематериальной субстанции. Душевная пневма происходит от первоначального гилозоистического понимания материи.

Рассмотрение духа как пневмы, как высшей силы, которая вдыхается в человека Богом, свойственно более религии. Для философии более характерно понимание духа как разума, ума. Для обозначения этого понимания духа в греческой философии вводится понятие *нус* (*nous*), т.е. разум, интеллект, логос. Основным признаком духа в большинстве древнегреческих учений признается интеллектуальное начало, которое возвышается над чувственным миром.

У Платона и Аристотеля пневма - низшее, не духовное, дух есть высшая сила души, но это сила мысли. В учении Платона высшее духовное начало в человеке поднимается до царства идей, до универсалий идейного мира. Греческая философия хотела преодо-

дать народную веру в одержимость человеческой души демонами и богами, которые вдыхают в человека свою силу, победить зависимость человека от духов, добрых и злых, подчинив их разуму, интеллекту.

В греческом стоицизме и позднее в неоплатонизме дух вновь приобретает гилозоистический характер. Таково стоическое учение о "семенных логосах"^I. У стоиков дух - пневма, отождествляемая с логосом, есть универсальное начало, разумное и вместе с тем телесное. Духовная жизнь есть жизнь, сообразная с мировым логосом, который имманентен миру, т.е. логос, дух космичны. Это было по-новому возвращением к натурализму.

Филон Александрийский, чья философия представляет собой эклектическое сочетание пифагорействующего платонизма с иудаизмом, возвышает пневму над нусом. Он один из первых дает духу определение. Дух - мудр, божествен, неделим, все чувствует. Дух есть космический элемент - следствие понимания его как воздуха, и дух есть познание, мудрость, идея - наследие греческой философии. У Филона дух, отдельный от Бога, приобретает характер самостоятельного принципа, дающего жизнь.

Понятия пневмы и нуса сложно переплетаются. У Платона и Аристотеля, как уже было сказано, пневма - низшее, не духовное. В неоплатонизме пневма опять вещественная в отличие от спирауализации ее у Филона. Но за колебаниями в понимании пневмы стоит более устойчивый нус, который никогда не приобретает вещественного характера. Все результаты греческой мысли приходят в систему Плотина. Нус, интеллект, стоящий у Плотина между Единым и множественным, сохраняет свою непорочность, чистоту. Зло в человеке есть лишь результат смешения этой непорочной части челове-

^I См.: Асмус В.Ф. Античная философия.- М., 1976.- С.464.

ческой природы, соединяющей ее с Единым (благom), с материей, с множественным миром. Достижение духовности означает преодоление смешения, выделения той части человека, которая всегда остается чистой. Но Плотин сохраняет греческий интеллектуализм в понимании духа. В нем нет магии, которая захлестнула других неоплатоников (Ямвлиха, Прокла и др.).

Существенно новые черты в понимание духа вносит христианство. В Евангелии все происходит от духа и через дух. Это не нус философии, а пневма религиозного откровения. В Новом Завете пневма есть не сознание или мысль человека, а духовное состояние, определяемое божественным вдохновением. Дух есть святой Дух, и он относится к душе, как кровь относится к телу. Божественное вдохновение как бы уничтожает человеческое "Я". Дух здесь отождествляется с силой.

Противоположение "духа" и "плоти" у апостола Павла основное. Это противоположение не является философским противопоставлением духовного и материального, оно носит чисто религиозный характер. Для апостола Павла Дух не имеет существования отдельного от Бога и Христа: Дух и делает людей христианами. "Плоть" у апостола Павла не есть тело, она имеет не природно-физический смысл, но есть религиозная категория греха, чего нельзя сказать про тело. Борьба духа с плотью есть борьба против греха. Плоть здесь совсем не то, что материя греческой философии, совсем не то, что и у Плотина. Зло понимается совсем не как смешение чистого, непорочного в человеке с низшей материей.

Проблема духа делается исключительно проблемой святого Духа. Но самое учение о святом Духе остается неименее разработанной и развитой частью христианского богословия. Дух святой действует,

его природа остается нераскрытой. Учителя церкви, проникнутые неоплатонизмом, пытаются дать учение о Духе, отражающее философские направления, отдаляясь от первоначального понимания святого Писания.

Противоречивость схоластической философии ярко отразилась в философии Августина Блаженного, стоящего на грани двух эпох. Воспитанный в традициях греческой философии, в частности неоплатонизма, он явился в то же время основоположником средневековой философии и христианской догматики. Согласно Августину, превознесение власти разума греческой философией и сведение духа к нусу является ересью. Дух человека подобен божественному лишь до грехопадения Адама, после этого мощь человеческого духа померкла. Возвыситься дух человеческий до божественного сам не может, это возможно лишь с помощью божественной благодати. У Блаженного Августина, может быть впервые, душа становится духовной субстанцией. Даже Фома Аквинский, развивая учение Аристотеля и признавая за человеческим разумом гораздо большую власть, чем Августин, был, однако, убежден, что дух человеческий немогущ без Божьего озарения и руководства. То, что было высшей привилегией человека — его разум, его дух, нус, приобрело вид опасного искушения; то, что питало гордость человека, стало величайшим унижением.

По святому Григорию Нисскому, дух есть умопредставимая часть человека в отличие от чувственной души и питательного тела. Пнеума вновь превращается в нус. Все устраняется разумом и премудростью в греческом смысле. Схоластики пытаются совместить в философии наследие греческой мысли с богословским учением, но ясного, раскрытого, развитого учения о духе и святом Духе нет. Русская теософская литература изменила понимание духовности по

сравнению с пониманием греческим и дохристианским, поставив в центре не разум, а сердце. Для диалектической теологии К.Барта Дух парадоксально, диалектически себя обнаруживает, выставляет, осуществляет, но несоизмерим с человеком. Христианство, в отличие от античности, вносит не только интеллектуальный, но и этический момент в понимание духа.

Таким образом, библейское, евангельское, апостольское понимание Духа и понимание греческой философии различны. В первом понимании Дух есть благодатная энергия, прорывающаяся из иного, божественного мира в наш мир, во втором понимании дух есть идеальная основа мира, разум, возвышающийся над чувственным миром. И в том, и в другом случае происходит спиритуализация пневмы, преодоление ее первоначального физического смысла.

Новое время ознаменовалось открытиями, перевернувшими все старые представления о духе. Стоическое и христианское учение о человеке как венце вселенной и божьем духе, властвующем над миром, было поставлено под вопрос новой космологией Н.Коперника, согласно которой человек помещен в бесконечном пространстве, в котором его бытие, его дух одиноки и ничего не значат. Человек окружен немой вселенной, миром, безразличном к нему, его духу. Роль разума и духа умалается. Мыслители Нового времени, первым среди которых был Джордано Бруно, поставили задачу доказать, что новая космология не преуменьшает, а упрочает силу человеческого разума и духа. Для классической греческой мысли бесконечность — чисто негативное понятие: она бессвязана и недетерминирована, лишена границы и формы, т.е. недоступна человеческому разуму, духу. В учении Бруно бесконечность означает богатство реальности и силы человеческого интеллекта, силу и могущество его духа.

В Новое время философия духа проникнута рационализмом. В духе видится уже не нус, интеллект Плотина и святого Фомы Аквината, а лишь *ratio*. Так, Х.Вольф, немецкий просветитель, определяет дух как субстанцию, наделенную разумом и свободной волей. У И.Г.Гердера дух получает смысл конкретного носителя душевно-культурных первичных форм. Гердер первый говорит о духе языка, о национальном духе. Ему принадлежит весьма плодотворная мысль об источнике духа в истории.

Немецкая классическая философия вносит новые, плодотворные и существенные черты в понимание духа. Главными признаками духа она совершенно справедливо считает свободу и творческую активность.

Отражая тенденции складывающегося буржуазного индивидуализма, И.Кант рассматривал дух как субъективную идею. "Принцип души, который оживляет посредством идей, называется духом"¹. Однако дух он рассматривает как непознаваемую вещь-в-себе, действующую в человеке в виде априорного принципа. "Дух - это продуктивная способность разума *a priori* давать образец для этой формы воображения"².

В то же время философ пытается анализировать процесс совершенствования духа путем просвещения, т.е. выхода человека из состояния неспособности "пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого" и приобретения мужества пользоваться собственным умом³.

Исследуя природу рабского духа, основанного на честолюбии,

¹ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Соч.: В 6 т. - М., 1966. - Т.6. - С.490.

² Там же.

³ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Соч.: В 6 т. - М., 1966. - Т.6. - С.27.

страхе и интересе, Кант приходит к выводу, что выходом из этого рабства является свобода¹. Именно после Канта немецкая философия увидела в свободе главный признак духа. Однако свобода им трактуется с позиций субъективного идеализма, не учитывающего социальную обусловленность этого феномена и рассматривающего его как субъективное желание "публично пользоваться собственным умом" самостоятельно, т.е. без давления извне.

Большой заслугой Канта является также то, что духовность он рассматривал не только как гносеологическую категорию, включающую в себя только познающее сознание, но и как синтез чувственного и интеллектуального. "Как предмет одного лишь внутреннего чувства эта субстанция (душа - Н.Ш.) дает понятие нематериальности; как простая субстанция - понятие неразрушимости; тождество ее как интеллектуальной субстанции дает (понятие) личности; все они вместе дают понятие духовности"².

Кант рассматривает духовность как специфическое человеческое качество, но не свойственное ему имманентно, а развертывающееся по мере взросления человека. При этом, в отличие от других представителей немецкой классической философии, Кант подчеркивал безусловное достоинство каждой человеческой личности, л и ч - н о й духовности. Он называл людей, являющихся разумными существами, лицами, в отличие от предметов, не наделенных разумом, которые он называл вещами. Вещи не могут быть самоцелью, таковой является лишь личность и в с е г д а личность.

Положение, согласно которому личность - самоцель, есть в то

¹ Кант И. Антропология ...// Соч.: В 6 т.- М., 1966.- Т.6.- С.520.

² Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? // Там же.- С.29.

то время и объективный принцип, сформулированный им в категорическом императиве, гласящем: "Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству"¹. Этот категорический императив является, по Канту, практическим нравственным законом, функционирование которого возможно лишь при условии, если существует нечто, представляющее абсолютную ценность само по себе. Такая "цель сама по себе" - человек, точнее, личность.

Однако, к сожалению, очень плодотворная, на наш взгляд, идея достоинства, абсолютной ценности личности, ее индивидуальности не была развита другими представителями немецкого классического идеализма: И.Г.Фихте, В.Ф.Й.Шеллингом, Г.В.Ф.Гегелем.

Так, И.Г.Фихте, будучи субъективным идеалистом, видит в "Я" не индивидуальность, а чистую субъективность. Отправной пункт фихтеанского наукоучения "Я есть Я", т.е. самость, "но самость, - как отмечал К.Маркс, - есть лишь абстрактно мыслимый и абстракцией порожденный человек"².

Всю философию, являющуюся по Фихте, наукой наук, т.е. наукоучением, он сводит к трем основоположениям. Первое основоположение гласит: "Я есть Я" или "Я = Я", т.е. абсолютно первым "делом-действием" духа (Я) философ считает полагание духом своего собственного бытия: "Я первоначально полагает безусловно свое

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности // Соч.: В 6 т. - М., 1965. - Т.4. - Ч.1. - С.270.

² Маркс К., Энгельс Ф. Философско-экономические рукописи 1844г. // Соч. - 2-е изд. - Т.42. - С.160.

собственное бытие"¹.

Второе основоположение заключается в противопоставлении Я и Не-я. Однако противоположить нечто положенному значит подвергнуть это положение отрицанию, поэтому для постижения Я и Не-я необходимо ввести категорию взаимоограничения.

Отсюда третье основоположение наукоучения: "Я противопоставляю в Я делимому Я - делимое Не-я"². Не-я ограничивает Я, но это ограничение исходит из Я, ибо "Я полагает себя самого ограниченным через Не-я"³. Следовательно, последняя основа всякого сознания есть взаимодействие Я с самим собою посредством рассматриваемого с различных сторон Не-я. "Это - тот круг, из которого конечный дух ни в состоянии выйти, да и не может он хотеть из него выйти, не отрекаясь тем самым от разума и не требуя его уничтожения"⁴.

Развивая диалектическое учение о деятельном, творчески-созидательном характере духа, что является, как это неоднократно указывал К.Маркс, заслугой идеализма⁵, Фихте приходит к метафизическому выводу о конечности развития

¹ Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Избр. соч. - М., 1916. - Т. I. - С. 75. Здесь и далее цитируется по дореволюционному изданию Фихте, т.к. более современных переводов этой работы Фихте нет.

² Фихте И.Г. Основа общего наукоучения // Там же. - С. 37.

³ Там же. - С. 261.

⁴ Там же. - С. 103.

⁵ В первом тезисе "Тезисов о Фейербахе" К.Маркс пишет: "...деятельная сторона в противоположность материализму развивалась идеализмом, но только абстрактно, т.к. идеализм не знает действительной чувственной деятельности как таковой" (Маркс К., Энгельс Ф. Тезисы о Фейербахе // Соч. - 2-е изд. - Т. 3. - С. 1).

духа, его движении по кругу. Он считает, что дух даже не "может хотеть" постоянно развиваться, что противоречит, на наш взгляд, самой природе духа как само- и постоянно развивающемуся сознанию, которое являясь творческим и преобразующим себя, общество и природу, не творит природу, как это считал Фихте, а лишь преобразует ее и общество, являясь творением последних.

Кроме того, субъективный идеализм Фихте отрицает творческую роль реального человека в познании и преобразовании себя и мира. Субъект творит весь мир, но этот субъект не конкретный человек, это есть трансцендентальное сознание, сознание вообще, сверхличностный субъект. Для творчества же конкретного, реального человека в этом сотворенном субъектом мире не остается уже места. Гносеологический субъект познания Фихте не совпадает с живым личным самосознанием, которое мы называем "Я".

В то же время признание Фихте творческой активности главным признаком духа было большой его заслугой. Именно Фихте увидел в творческой активности главный признак духа, причем не абсолютно-го духа вне субъекта, а духа в субъекте, субъективного духа. Именно ему принадлежит идея активности человеческого "Я", видение всего мира как моего мира, мира "не-Я". И здесь мы не согласны с В.И.Шинкаруком, считающим, что "человеческий дух у Фихте испаряется до весьма тощей абстракции "Я есть Я"^I, ибо рассмотрение духа как "Я" есть не "отождествление" субъекта, а обогащение его, видение в нем не пассивного деятеля и исполнителя воли объективного или абсолютного духа, а самостоятельное существо, дух которого обладает безграничными возможностями, а деятельность

^I Шинкарук В.И. Теория познания, логика и диалектика Канта. - М., 1974. - С.194.

является "Я-деятельностью". Это деятельное начало в человеке легло впоследствии в основу марксовского учения о сущности человека^I.

Если Кант рассматривал дух как развитое сознание, то Фихте рассматривал дух как развитие сознания. Это развитие проходит три ступени: полагание Я своего собственного бытия соответственно принципу тождества "Я есть Я"; раздвоение Я на противоположности Я и Не-я соответственно принципу противоположения, и, наконец, осознание тождества "Не-я - Я", возвышение к чистому самосознанию.

Проходя эти ступени, человеческое сознание (Я) работает над самим собой, совершенствуется, обогащается и достигает в конце концов осознания себя как абсолютного (свободного) субъекта всей реальности. Этот процесс Фихте назвал "прагматической историей человеческого духа". Идея развития человеческого сознания на основе движения присущих ему противоположностей, возникновения и преодоления внутренних противоречий, а также мысль, что это развитие должно быть взято как прагматическая, т.е. практически-деятельная "история человеческого духа" являются важными и плодотворными в философии Фихте.

Считая, как это отмечалось выше, творческую активность главным признаком духа, Фихте признает вслед за Кантом важным признаком духа свободу, без которой невозможна творческая активность и которая с необходимостью предполагает п р и з н а н и е с в о б о д ы д р у г и х, тем самым философ выделяет очень

^I Связь учения Маркса о сущности человека с учением Фихте о деятельном начале в человеке выявляет также П.М.Егидес (См.: Егидес П. Социализм - это полнота личности // Общественные науки. - 1989. - № 5. - С.155.).

важный атрибут свободы: признание свободы других. "Всякий, считающий себя господином других, - пишет Фихте, - сам раб. Если он и не всегда действительно является таковым, то у него все же рабская душа, и перед первым попавшимся более сильным, который его поработит, он будет гнусно ползать. Только тот свободен, кто хочет все сделать вокруг себя свободным"¹.

Идея свободы - положена в основу положительной философии В.Ф.И.Шеллинга, согласно которой Бог (Дух) творит мир в результате акта свободной воли, полагает мир². В Боге (Духе) совпадают идеальное и реальное, субъект и объект. Когда субъективное, деятельное начало берет верх над объективным, возникает природа, развитие природы ведет к превращению объекта в субъект, так возникает человеческое сознание. В основе положительной философии лежит принцип тождества духа и природы. Фихтеанское Не-я Шеллинг заменяет живой и организующей природой. Дух в философии тождества рассматривается им как саморазвивающаяся природа. Дух есть как бы незрелая природа, природа есть зрелый дух. Дух, по Шеллингу, есть собой обладающее, остающееся в акте потенцией, в бытии силой. Первоначальный характер духа заключается в том, что он "определяется в конечности самим собою, конструируется сам, расширяет самого себя до бесконечности и, таким образом, представляет начало и конец своего собственного существования"³.

¹ Фихте И.Г. О назначении ученого. - М., 1935. - С.79-80.

² См.: Шеллинг В.Ф.И. Философские исследования о сущности человеческой свободы // Соч.: В 2 т. - М., 1989. - Т.2.

³ Цит. по: Вольтман Л. Исторический материализм. - Спб., 1899. - С.82. Цитирование Шеллинга по Вольтману, а не по его современным изданиям, например, Шеллинг В.Ф.И. Соч.: В 2 т. - М., 1987-89, обусловлено более адекватным, на наш взгляд, переводом Л.Вольтманом некоторых мыслей Шеллинга о духе.

Основной задачей, которую ставил Шеллинг перед своей натур-философией, было объяснение идеального реальным, т.е. выведение идеального - сознания из реального - природы. Принципом этого выведения стала у него идея диалектического развития природы от неживого к живому, от бессознательного к сознанию. Акты деятельности "Я" Шеллинг пытается рассмотреть как ступени развития природы, в частности как ступени динамического процесса: магнетизм-электричество - химизм (ощущение - магнетизм, созерцание - электричество, рефлексия - химизм).

Шеллинг дает конструктивный синтез сознания в его различных интеллектуальных актах от ощущения до идеи свободы, т.е. дает идеальную историю развития сознания. Диалектическое рассмотрение духа философ распространил на внешний мир. "Так как в нашем духе существует бесконечное стремление организовать самого себя, то во внешнем мире должна обнаружиться тенденция к организации"¹, - делает вывод Шеллинг. Однако, материя, внешний мир, природа остается для него лишь неразрешимой и влекущей к себе загадкой, которые не существуют без духа, его активной деятельности. "Ибо вечный дух изрекает единство, или слово, внося его в природу"².

В своей "Системе трансцендентального идеализма" Шеллинг впервые использовал метод историзма к теории познания. Если Кант только подходит к этой идее, а Фихте ее ставит, то Шеллинг воплощает ее в своей теории. "Философия, - писал он, - является исто-

¹ Цит. по: Вольтман Л. Исторический материализм. - Спб., 1899. - С.81.

² Шеллинг В.Ф.И. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Соч.: В 2 т. - М., 1989. - Т.2. - С.112.

рией самосознания, проходящего различные эпохи"¹. Поэтому мы не согласны с мнением В.И.Шинкарука, считающим, что система трансцендентального идеализма Шеллинга "во многом повторяет систему "наукоучения" Фихте"², более того, "объективный идеализм Шеллинга еще "втиснут" в разработанную Фихте форму субъективного идеализма"³.

Именно Шеллинг, а не Гегель первый создал "одиссею духа", исследовав путь ("эпохи"), проходящий сознанием от первоначального ощущения до искусства как высшего тождества объекта и субъекта. Основные этапы "одиссеи духа" следующие: теоретическая философия (первоначальное ощущение, продуктивное созерцание, рефлексия, воля) и "практическая" философия (мораль, право, религия, искусство).

Но если Шеллинг использует в своей системе главным инструментом познания интеллектуальную интуицию, продуктивное созерцание, которое одновременно познает объект и производит его, то Гегель, будучи последовательным рационалистом, панлогистом, все сущее сводит к развитию логической идеи.

Г.В.Ф.Гегель осуществил первую попытку построить целостную систему духа. При этом следует отметить, что его философия духа содержит в снятом виде все лучшие достижения мировой философии.

¹ Шеллинг В.Ф.И. Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. - М., 1987. - Т. I. - С. 283.

² Шинкарук В.И. Теория познания, логика и диалектика И.Канта. - К., 1974. - С. 226.

³ Там же. - С. 227. Высокую оценку системе Шеллинга не как "втиснутой" в другую систему, а как самоценной дает также А.В.Гулыга (См.: Гулыга А.В. Философское наследие Шеллинга // Шеллинг В.Ф.И. Соч.: В 2 т. - М., 1987. - Т. I.).

ной мысли и прежде всего платонизм. Безусловно, как отмечал В.Ф.Асмус, гегелевская диалектика возникла бы и если бы не существовало учение Платона, но "в т о м и м е н н о в и д е, в каком мы ее знаем, она никогда не сложилась бы"¹, если бы ей не предшествовала платоновская диалектика.

Кроме того, философия духа Гегеля является с и с т е м а - т и з а ц и е й всего наиболее ценного, что было у его немецких предшественников - Канта, Фихте, Шеллинга, особенно их идей свободы, динамики, силы и активности духа. "Гегель, - говорил Л.Фейербах, - это Фихте, опосредованный через Шеллинга"². Перефразируя вышеприведенную мысль В.Ф.Асмуса, можно сказать, что философия духа Гегеля не состоялась бы в том виде, в каком мы ее знаем, если бы ей не предшествовала философия Канта, Фихте, Шеллинга³.

Дух был понят Гегелем как объективное бытие, как закономерная универсальная мысль, как единство субъективного и объективного. Дух не является в мир сразу же - он становится таким. Дух есть развивающаяся, становящаяся через свою собственную деятельность, самопостигающая субстанция, и только как такая субстанция он су-

¹ Асмус В.Ф. Античная философия.- М., 1976. - С.194.

² Цит. по: Вольтман Л. Исторический материализм.- Спб., 1899.- С.85.

³ В советской философской литературе до недавнего времени наблюдалась абсолютизация учения Гегеля, приписывание ему тех достижений, которые принадлежали другим философам, например Шеллингу, на что указывает А.В.Гулыга в своих работах (См.: Гулыга А. Шеллинг. - М., 1984; его же. Философское наследие Шеллинга // Шеллинг В.Ф.Й. Соч.: В 2 т.- М., 1987. - Т.1). На наш взгляд, это ведет к искажению понимания философии духа Гегеля.

бъект. Развитие и становление духа Гегель рассматривал как процесс отторжения от себя (духа) себя-иного, изучение и осмысление себя-иного (природы, общества, человека) и воссоединение себя с собой-иным в высшем синтезе, обогащенном знанием своего "Я" и "Я-иного".

Высшее познание духа есть вместе с тем самопознание. Дух, по Гегелю, проходит стадии, субъективного духа (антропология, феноменология и психология), объективного духа (право, мораль, нравственность, государство) и абсолютного духа как синтеза субъективного и объективного с его тремя категориями: искусство, религия и философия, как воссоединение духа с собой-иным. "Переход природы к духу не есть переход к чему-то безусловно другому, но только возвращение к самому себе того самого духа, который в природе обладал бытием вне себя"¹.

Дух рассматривается Гегелем как творец бытия и самого себя. "Смысл восхождения духа заключается в том, что мир, правда, обладает бытием, но не истинным, а мнимым бытием"². Природа сама по себе вне духа и без духа есть нечто безжизненное, хаотичное нагромождение абсолютно единичных вещей. Природа лишь бесформенный материал для духа.

Гегель монист, у него нет, как у Шеллинга, человеческого и божественного разума и духа, а есть лишь единый разум и дух, который и делает человека человеком. С точки зрения Гегеля, человеческий индивид от рождения наделен только определенными за-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Философия духа // Соч.: В 3 т. - М., 1977. - Т.3. - С.24.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. - Ч.1. Логика // Соч. - М.-Л., 1929. - Т.1. - С.101.

этими и является человеком только "в себе". Это еще не "истинный", не действительный человек. "Истинное бытие человека, напротив, есть его действие"^I, лишь в действии человек осознает самого себя, его сознание достигает ступени самосознания.

Гегель подчеркивает активный характер духа, его деятельную, творчески-созидательную природу, более того, он первым выделяет рефлексию как важную и неотъемлемую черту Духа. После Гегеля эта черта духа стала рассматриваться как ведущая не только в рационалистической, но и в экзистенциалистической и всей антропологической философии.

Весьма плодотворной также является глубокая разработка Гегелем идеи Шеллинга о развитии сознания от неосознанных форм до высшей степени самосознания, свойственной духу. Таким образом, лишь на определенном этапе своего развития сознание становится духом, самопознавшим себя сознанием, для-себя-бытием. Причем, дух является не только ставшим, а непрерывным становлением.

Для осуществления этого процесса необходимо наличие бытия, в том числе общественного бытия, которое предшествует сознанию и определяет его непосредственно до момента достижения последним предельности духа и опосредованно после этого. Однако, будучи объективным идеалистом, Гегель выводит не дух из бытия, а дух из духа, точнее строит цепочку: дух творящий - природа - человек - рефлексирующий человек, субъективный дух - общество с его институтами, объективный дух - познавший себя дух, абсолютный дух.

^I Гегель Г.В.Ф. Система наук. - Ч.І. Феноменология духа // Соч. - М., 1959. - Т.4. - С.172.

Природа у Гегеля, как отмечал Шеллинг, всего лишь "агония понятия"^I.

Абсолютный дух есть идея, достигшая для-себя-бытия. Но, по Гегелю, для-себя-и-в-себе-бытие есть свобода. Поэтому сущностью духа он считает свободу. Мера свободы духа, освобождение от господства внешней необходимости является критерием прогресса. Действительно, свобода является условием существования духа, его предпосылкой и в то же время сущностью. Без свободы сознание не может достигнуть зрелости духа, утрата свободы ведет к деградации, страданию и гибели последнего.

Если Фихте считал творческую активность главным признаком духа, то Гегель считает главным признаком духа свободу. Но дух Фихте есть субъективный дух и признавая его творческую активность, он тем самым признает его свободу. Дух же Гегеля абсолютный, стоящий над субъективным духом, и признание его свободы, таким образом, не есть признание свободы субъективного духа. Вся философия духа Гегеля проникнута идеей господства всеобщности над единичным, абсолютного, объективного духа над субъективным, господства общества над личностью. Свобода личности сводится к свободе субъекта, познавшего и осознавшего закономерности общественно-исторического процесса, их необходимость, т.е., по существу, самодетерминация личности, ее свобода сводится к внешней детерминации, подчинению воле объективного или абсолютного духа. Таким образом, лишь абсолютный дух как самопричинное, самодетерминированное для-себя-и-в-себе-бытие обладает истинной свободой, субъективный дух и его носитель субъект обладает лишь рабской свободой, ибо подчинен не только объективному, но и абсолютно-

^I Шеллинг В.Ф.И. Соч.: В 2 т.- М., 1987.- Т.1.- С.35.

духу. Личность становится не творцом себя и общества, а его дериватом.

Продолжением философии Фихте и Гегеля является исследование духа Джентиле, изложенное им в книге "*Esprit acte pur*". В ней он не столько исследует проблему духа, сколько строит философскую систему, основанную на идее активности духа. Но Джентиле имеет несомненную заслугу в выяснении различия между духом и природой и в активно-динамическом понимании духа. При этом он остается в пределах немецкого идеализма.

Самая интересная после Гегеля попытка построить систематическую философию духа принадлежит Н. Гартману. В его книге "*Das Problem des geistigen Seins*" он исследует проблему духа с большой subtilностью. Гартман, как и Гегель, видит в духе для-себя-бытие. Он отличает дух от сознания. Дух не характеризуется сознанием. Дух соединяет, сознание изолирует. Сознание, по мнению Гартмана, не переносимо. Как и М. Шелер, он решительно отвергает виталистическое понимание духа. Дух не есть эпифеномен жизни. Царство духа есть царство конфликта, предполагающего свободу. Дух имеет силу давать смысл. Дух экспансивен. Нельзя мыслить отношение между общим и индивидуальным духом как отношение между субстанцией и акциденцией. Через тело дух входит в пространство. Но жизнь духа более свободна от определенной формы, чем жизнь тела. Личность себя трансцендирует в своих актах.

Можно было бы сказать, что дух у Гартмана является самовозвышением бытия, но центральная мысль философа этому противоречит. Дух, считает он, есть онтически последнее, обусловленное, покоящееся не на духовном бытии, но в то же время дух есть высшее. Таким образом, философия Гартмана превращается в философию идеа-

льных ценностей, за которыми не скрыто никакого бытия, ибо, хотя дух есть высшая ценность, но он обусловлен материальным бытием.

Наиболее, быть может, интересны мысли Гартмана об объективации духа. Объективный дух для Гартмана не имеет сознания и не есть личность. Общности: нация, народ и т.п. реальности, но не личности, не субъекты и не имеют сознания. Объективному духу не хватает для-себя-бытия. Отсюда можно сделать вывод, что объективного духа нет, а есть лишь объективация духа.

Видение в человеке самоценности ведет к появлению представления о духе как о ценности, которое идет от Г.Лотце. Так понимали дух В.Виндельбанд, В.Дильтей, Р.Эйкен. Духовные ценности раскрываются в историческом бытии.

Иное представление духа у А.Бергсона, который рассматривает его как чистую память. Но философия Бергсона виталистическая, в ней дух лишен самостоятельности. Дух Клагеса, напротив, находится в состоянии изначальной борьбы с жизнью и всем, что к ней относится. Но в этом состоянии борьбы дух оказывается принципом, все более глубоко разрушающим жизнь и душу в ходе человеческой истории, так что в конечном счете человеческая история оказывается декадансом и даже прогрессирующим заболеванием жизни.

М.Шелер прекрасно показывает, что биологически невозможно обосновать преимуществ и высоты человека^I. Биологически человек не отличается от животного, он отличается от него лишь по принципу, стоящему выше жизни, по принципу духа. Человек есть человек лишь как носитель духа. Шелер резко различает жизнь и дух.

^I См.: Шелер М. Положение человека в Космосе// Проблема человека в западной философии. - М., 1988.