

КУЛЬТУРА ПОЛИСА
УДК 141.13:124.6(470+571)
ОНР

СУМИН ОЛЕГ ЮРЕВИЧ
Кубанский Государственный Университет
Канада, г. Торонто

СУДЬБА РОССИИ В КОНТЕКСТЕ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ АБСОЛЮТНОГО ИДЕАЛИЗМА

*„Мы диалектику учили не по Гегелю.
Бряцанием боев она врывалась в стих...”*

В. Маяковский

Диалектика есть основной принцип философии, и абсолют не может развиваться иначе, нежели относясь отрицательно к себе самому, различая себя от самого себя и возвращаясь к себе из этого различия. Диалектика есть принцип бытия (и самомышления) абсолютного. Будучи необходимым творческим актом всеобщего разума, диалектика в руках эмпирического рассудка приобретает характер наукообразного обоснования разрушения прежнего государства, основанного на непосредственном религиозном чувстве. Принцип свободного, основывающегося на себе самом, спекулятивного мышления, таким образом, в дальнейшем сохраняет себя исключительно только как ненаучное представление „о диалектике”. В этом своем разрушительном качестве „диалектика” становится принципом построения идеологии, получившей название „коммунистической идеологии”, „марксизма” и впоследствии „марксизма-ленинизма”.

В данном случае происходит следующее: форма свободного спекулятивного разума, выраженного Гегелем, оказывается недоступной непосредственному чувству эпохи, которое в принципе есть непосредственное христианское сознание, возбужденное формой философской рефлексии. Эта непосредственность христианского чувства не позволяет разуму схватить себя „чисто”, всецело философски. Но в то же время, на чувственном же уровне, ухватывается всеобщая необходимость формы философского разума. Неспособная удержать разум в его всеобщности, эпоха низводит разумную форму до степени чувственного представления, до степени авторитета, до степени некоей внешности, которой можно обладать непосредственно. Весь последующий период будет обладанием разумной формы в качестве некоего внешнего, объективного предмета, защита и утверждение необходимости которого перед лицом всего мира будет также носить внешний, объективный характер оправдания захвата политической власти и даже военной защиты своего государства. Однако, сколь бы это ни казалось удивительным, в этой еще только всецело объективной, внешней определенности, доходящей порой до вульгарности, мы уже имеем дело с высшей – философской – формой абсолютного духа!

Понятие „абсолютный дух”, будучи философским, есть определение, которое философия дает своему предмету. При этом понятие „абсолютный дух” есть самое совершенное и последнее определение предмета философии. Прежде чем философия достигла возможности дать своему предмету это последнее определение, она дает ему низшие определения. Например: „бытие”, „качество”, „материя”, „организм”, „душа”, „объективный дух”. Но, развив всю необходимую последовательность предшествующих определений, философия логически приходит к необходимости определить свой предмет и как „абсолютный дух”. Это определение оказывается последним, с которым познание достигает своего окончательного завершения.

Содержащееся в этом понятии требование воспринимать его как венец познания, не может не волновать наше воображение. Шутка ли, примириться с сознанием того, что определение „абсолютный дух” есть самый последний, наивысший пункт познания вообще!

Эта завершенность познания, наступившая с этим определением, не должна пониматься как некая „граница” в нашем человеческом познании, наподобие той, которую пытался установить Кант. Здесь речь идет не о границах нашего человеческого познания, а о пределе в самопознании самого вселенского разума, самого Бога, если пользоваться религиозным представлением. В определении абсолютного духа всеобщий разум, созидающий и разрушающий галактики, планеты, океаны, горы и моря, если можно так сказать, объективно исчерпывает себя, иссякает, успокаивается. Бог сделал все, что хотел. В определении абсолютного духа он уже не имеет никаких забот. Ему здесь остается только бросить взгляд назад, чтобы убедиться в том, что все проникнуто его волей. Абсолютный дух есть „космическая гармония”, „музыка сфер”, определение абсолютного блаженства, покоя, при этом еще раз необходимо подчеркнуть, что речь идет не о покое человеческого существа, но о покое самого Бога, покое самой Вселенной!

После таких высоких слов на ум приходит соображение, что подобное содержание вряд ли возможно выразить научным образом, что если оно и существует, то о нем можно только, вот так, поэтически намекнуть. Ведь выразить научно „покой Бога” – что может быть нелепее?

Вопреки этой кажущейся нелепости, необходимо подчеркнуть, что выражение „абсолютный дух”, при всем его громадном, всеобъемлющем и глубочайшем содержании, не является поэтической метафорой, но есть исключительно научное понятие, так как, в самом себе оно очень строго, точно, логично и поэтому научно определено. Определениями понятия абсолютный дух являются искусство, религия и философия. Однако, поскольку абсолютный дух есть понятие, то искусство, религия и философия содержатся в нем не в качестве неких эмпирических представлений о них, но берутся в их логическом значении. Это логическое значение состоит в том, что в абсолютном духе искусство, религия и философия строго определены как внутри себя самих, так и по отношению друг к другу. Если в истории мы находим все эти три вида человеческого творчества разбросанными, – и для нас при историческом изучении без разницы, начнем ли мы с религии или с искусства, – то в абсолютном духе мы не можем располагать эти моменты произвольно. В абсолютном духе их

связь между собой имеет необходимый характер и эта необходимая связь состоит в том, что искусство является первым логическим моментом абсолютного духа, религия вторым, а философия третьим. Именно таково их расположение в абсолютном духе, потому что только такое положение необходимо, разумно и, следовательно, научно. Искусство, религия и философия в понятии „абсолютный дух”, являются, таким образом, логическими моментами понятия.

Понятие „абсолютный дух” исторически восходит к философии Гегеля, что дает основания недостаточно подготовленному в философском отношении сознанию считать его лишь исторически преходящим понятием, особенностью субъективной философской манеры Гегеля, любившего сыпать подобными выражениями: „абсолютный”, „идея”, „бесконечный”, „дух” и проч. Однако в самом этом понятии содержится опровержение подобного к нему отношения. Абсолютный дух не может быть особенностью только философии Гегеля хотя бы уже потому, что он включает в себя помимо философии и такие сферы, к которым Гегель не имел прямого отношения и существование которых имеет многовековую традицию. С абсолютным духом, следовательно, мы имеем дело уже там, где имеются хоть какие-то проявления религиозного и художественного творчества, начиная с незапамятных времен. Само понятие „абсолютный дух”, однако, является философским определением, и поэтому религию и искусство мы можем определить как такой абсолютный дух, который еще не знает о себе, что он есть не только религия, не только искусство, но и абсолютный дух. Искусство и религия есть абсолютный дух в своей „несознательной” стадии. Сознательным абсолютный дух становится только тогда, когда к искусству и религии добавляется их третий момент – философский. Без него абсолютный дух незавершен и несамосознателен. Но и философский, момент, хотя и является самым важным, не может исчерпать собой весь абсолютный дух, а нуждается как в своей предпосылке в искусстве и религии. Таким образом, абсолютный дух для полноты своего бытия необходимо нуждается во всех трех своих моментах, из которых первые два – искусство и религия – являются бессознательными и только третий, философский момент, замыкая собой весь абсолютный дух, приносит абсолютному духу и его

вербализацию. Именно через философию искусство и религия узнают, что они также суть моменты единого содержания – абсолютного духа.

Всем сказанным мы, однако, ничуть не сняли с понятия „абсолютный дух” того обвинения, что оно есть всецело плод субъективного произвола философии Гегеля. Если даже предположить, что искусство и религия, не имея возможности философской саморефлексии, не могут осознать себя в качестве „абсолютного духа”, то ведь философия все равно не начинается с Гегеля, „философский момент” с древнейших времен сопровождает религию и искусство. Однако же никто из философов до Гегеля не объединял эти три сферы этим или подобным ему причудливым наименованием. Получается, что „абсолютный дух” все же есть плод разгоряченного воображения Гегеля, и в действительности нет никакого „абсолютного духа”, а существуют только сами по себе религия, философия, искусство. И, может быть, когда мы пытаемся свести эти три сферы человеческого творчества к какому-либо понятийному, логическому единству, мы умертвляем их органическую сущность?

К разочарованию тех, кто находит удовлетворение в том, чтобы воспринимать эти три сферы как лишённые в себе ясно определенного логического единства, следует заметить, во-первых, что стремление удержать эти моменты в состоянии лишённого единства распада есть, как раз, выражение их неорганичного понимания. Сохранение их органичности состоит именно в раскрытии их как живых моментов органического целого, от которого единственно они и черпают свою жизненность. А во-вторых, следует отметить, что вообще не в нашей воле выбирать, являются ли искусство, религия и философия моментами единого абсолютного духа или же не являются. Не мы определяем их как моменты абсолютного духа и даже не Гегель (хотя последнему и нельзя отказать в том, что именно он впервые раскрыл их истинное единство и нашел подходящее для него словесное наименование). Это сам всеобщий разум, Бог раскрывает себя самому себе через них. И только через них и раскрывает. Ни в чем другом Бог не существует для себя самого. Ни в чем другом чистое мышление не существует для мышления, и именно поэтому-то наименование этих трех сфер есть „абсолютный дух”. Иной возможности

знать себя самого кроме, как через образы искусства, религиозные представления и философские понятия об абсолютном, у Бога не существует. Именно поэтому абсолютный дух включает в себя только искусство, религию и философию, а не, скажем, опытную науку, имеющую дело не с всеобщностью, а с единичностью. Именно потому, что не человеческая лишь истина раскрывается в этих трех сферах, а сам Бог смотрит на себя в них, искусство, религия и философия издревле считались служением высшей истине, а творчество в этих трех сферах – божественным занятием. Но если дело обстоит именно так, то почему же только философии Гегеля удалось дать абсолютному духу его адекватное наименование? Почему только в его системе, а не в какой-либо другой, более ранней философии, абсолютный дух приобрел окончательную самосознательность и, таким образом, предельно исчерпал себя? Что мешало предыдущим философским учениям совершить этот философский синтез искусства, религии и философии?

Для того, чтобы ответить на этот вопрос и более отчетливо показать, что понятие абсолютного духа является научно необходимым понятием, игнорируя которое современная философия возвращается к намного более архаичным формам мысли по сравнению с гегелевской, нужно ближе рассмотреть процесс развития абсолютного духа, который, имея логическую природу, имеет и внешнюю историческую сторону.

Как мы уже выяснили, на почве абсолютного духа мы оказываемся, даже ступив в сферу искусства и религии. В искусстве и религии, однако, бесконечный Бог, абсолют выражает себя через конечный материал, обращаясь к нашей чувственности. Хотя это уже „высокая чувственность”, „возвышенная”, тем не менее, присутствие конечной формы, доступной для чувственности, является необходимым условием. В искусстве и религии мы имеем дело с Богом обязательно посредством созерцания красоты или представления Бога. Только философии удастся оторваться от конечной формы и дать бесконечности содержания и бесконечную форму, философия перестает созерцать и представлять и только мыслит свой предмет, что означает, что Бог мыслит себя сам. Только в этом и состоит принципиальная разница между философией, с одной стороны, и искусством и рели-

гией, с другой. К сожалению, это различие форм и до сих пор не проводится с достаточной ясностью. В большинстве своем современная философия так и не хочет отказаться от созерцательного отношения к миру. Но, сохраняя в себе созерцание и представление, как „философские” способы мысли, исходя из предпосылки, что „есть данный созерцанию внешний мир и мысль о нем”, современная философия тем самым оказывается растворенной в сфере искусства и религии. Современная философия является „недостаточно” философской. Если поэтому мы будем рассуждать об абсолютном духе именно с этих позиций, то мы тем самым, хотя по названию и будем „философски” определять абсолютный дух, в действительности мы будем говорить об абсолютном духе с позиций искусства и религии, которые, как уже было отмечено, не в состоянии стать самосознательным абсолютным духом. Таким образом, определить абсолютный дух истинно философски можно, только став на точку зрения той философии, которая преодолевает созерцательное, эмпирическое отношение к миру и с самого начала знает, что предмет философии не дан ни созерцанию, ни представлению, а существует для мышления и в мышлении. Сам он есть чистое мышление, чистое умозрение, умозрение логическое.

Исходя из всего сказанного, ясно, что абсолютный дух как философское понятие не дан непосредственно. И хотя он содержит в себе и искусство, и религию, когда мы говорим о последних как моментах абсолютного духа, мы уже не пользуемся средствами самого искусства и религии. Мы говорим об искусстве и религии с позиций философии, мы их мыслим, вскрываем их разумное содержание, которое для них самих в самой чистоте не существует.

Итак, абсолютный дух как философское понятие может быть только мыслим, вопреки тому, что содержит в себе такие сферы, которые не только мыслят, но и созерцают.

Таким образом, абсолютный дух начинается там, где впервые появляется искусство, последнее дополнено религией, религия философией, все это развивается и т.д. Следовательно, абсолютный дух не есть нечто готовое в самом начале, но имеет некий процесс своего становления. Он не существует непосред-

ственно, а есть свой собственный результат. И этим результатом абсолютный дух делает себя сам. Именно в этом его абсолютность. Все другое во вселенной имеет свой центр не в себе, все предметы не создают себя сами и только абсолютный дух есть свой собственный центр, создающий себя сам и этим собственным самосозиданием исчерпывающий всю творческую потенцию мира вообще.

Итак, абсолютный дух не дан непосредственно, он есть свой собственный результат, он есть постоянный процесс, он есть знающий себя Бог, он есть мысль, при этом живая мысль, пульсирующая в себе мысль. Мы должны здесь, следовательно, рассмотреть абсолютный дух не как нечто данное и готовое, ибо такого абсолютного духа нет, а мы должны схватить абсолютный дух как процесс. Мы должны здесь проникнуть в святая святых вселенной, мы должны раскрыть самую сокровенную тайну мироздания: как Бог пришел к себе самому, как начался этот приход, как он совершался и как теперь Бог (всеобщее, абсолютное мышление) находится у себя самого в определении абсолютного духа. Отсюда, думаю, должно быть ясно, что „покой Бога” есть, в принципе, уже и творчество художника, мистерия верующего. Но этот „покой” еще относителен. Полный покой наступает тогда, когда помимо художника и верующего христианина появляются индивиды, способные мыслить абсолютное чисто, т.е. мыслить только абсолютное и не примешивать к мышлению абсолютного никаких чувственных представлений, не говоря уже о созерцаниях. То есть речь идет о мышлении абсолютного абсолютным же образом. Только в этом абсолютном мышлении абсолютного Бог пребывает у себя самого в своей завершенности. Только здесь наступает абсолютный покой и, судя по тому, что в современной философской мысли нет этого абсолютного мышления об абсолютном, а есть только некое синкретическое сочетание мыслей и представлений об абсолютном, то Бог, строго говоря, все еще „неспокоен”, он успокоился только на миг в мысли Гегеля и может быть в деятельности его немногочисленных учеников (о которых, судя по известной легенде, он был невысокого мнения). Так что „покой Бога”, хотя и был уже достигнут в истории человечества, впервые достигнут – это еще не означает, что Бог, достигнув раз

этого состояния, уже почит в нем. Гегель умер, и приведенный им (или пришедший в нем) к своему покою Бог, в настоящее время покоится лишь на страницах его произведений. Но поскольку изложенные на страницах этих произведений мысли в настоящее время не разделяются современной философией, то „Бог все еще беспокоен”. Отсюда видно, что достижение этого покоя оказывается страшным напряжением, ибо этот покой есть процесс мысли о себе самой как об абсолютной.

Рассмотрим теперь этот процесс самосозидания абсолютного духа. И рассмотрим его, как уже было сказано, не с позиций его двух первых моментов, а рассмотрим абсолютный дух с его наивысшей точки – философской. Мы рассмотрим абсолютный дух с абсолютной точки зрения, единственно с которой он и может быть понят.

Прежде всего, напомним, что абсолютный дух есть только тогда завершенный абсолютный дух, когда он знает, что он есть абсолютный дух, а это он знает в философии. Но в философии же он знает, что он только тогда завершен и истинен, когда он есть единство искусства, религии и философии. На своей высшей ступени – философской – абсолютный дух знает, что он невысказан иначе кроме как живое единство трех своих моментов, ибо вся-то его определенность состоит именно в этом: быть единством искусства, религии и философии. Абсолютный дух, таким образом, есть чрезвычайно простое понятие. Его нельзя определить как-то иначе. Его определения суть именно искусство, религия и философия. Эта простота определения абсолютного духа потрясает, это кажется даже тривиальностью: для определения абсолютного духа, оказывается, нужно просто сказать три слова: искусство, религия, философия, и можно ложиться отдыхать! Простота, действительно, граничит здесь с невежеством, ибо эти три слова можно научить говорить и попугая. Однако не нужно забывать, что в эту простоту сведено все! В эту простоту сведена жизнь всей Вселенной, начиная от логических форм, неорганических форм природы и кончая творчеством человека в искусстве, религии и философии! Вот какая это простота! Это простота, оказывается, насыщена тяжестью космоса и всемирной истории, историей науки, религии и искусства, это есть простота всего сложного, а на собственно философской почве это есть тот результат, в кото-

рый разрешает себя вся система философии. Чтобы понять эту простоту не так, как ее понимает попугай, а понять, что стоит за этими тремя словами, нужно, следовательно, пройти весь путь философско-систематического мышления. Естественно, что мы не можем, здесь взяться за эту задачу определения логических моментов всей системы философии. Мы поэтому рассмотрим только определенность самого абсолютного духа как философского понятия.

Итак, абсолютный дух есть понятие Бога о себе самом, в котором Бог знает, что он как абсолютный дух есть единство искусства, религии и философии. Это знание о себе Бог не имеет непосредственно, к нему он идет на протяжении всех веков человеческой культуры, рисуя себя, веря в себя и, наконец, мысля себя философски. Поскольку абсолютный дух есть единство этих трех своих сфер, трех своих определений, то, в принципе, во всех исторических эпохах мы находим этот триумвират: искусство, религию и философию. Везде эта троица нераздельна и абсолютный дух развивается как бы во всех них сразу, параллельно. Однако необходимо учитывать следующее: хотя эти три сферы всегда нераздельны, тем не менее, их отношение друг к другу не везде одинаково. Поскольку христианская религия и особенно философия требуют для себя большей способности умозрения, то на начальных стадиях культуры, когда мысль еще привязана к предметности, мы не можем требовать от абсолютного духа полной развитости всех его моментов сразу. Развитие абсолютного духа идет таким образом, что сначала должен быть развит его самый простой, первый момент. После того как первый момент исчерпан, выступает второй и только после исчерпанности второго выступает третий. Но поскольку все три момента не могут существовать изолированно, а всегда идут все три вместе, то, хотя мы везде их находим вместе, в различные эпохи различные моменты являются определяющими. Если в одну эпоху определяющим является первый момент, то другие два хотя и присутствуют, но присутствуют в качестве подчиненных первому. Когда первый момент исчерпан, наступает эпоха, в которую определяющим становится второй момент, тогда, соответственно, первый и третий моменты подчинены второму и т.д. Из этого следует та простая мысль, что, хотя мы находим абсолютный дух

во всех трех его моментах, уже на первых этапах человеческой культуры, мы не можем сказать, что абсолютный дух в себе завершен. Он будет завершен тогда, когда совершит процесс своего становления, когда он изживет в себе стадию определенности первого момента, второго и третьего. Только когда закончится эпоха, в которой определяющим будет философский момент, только тогда абсолютный дух „станет”, завершится, только тогда он узнает о себе, что он именно абсолютный дух. Мы, следовательно, не можем требовать от ранних философских учений, чтобы они дали нам философское определение абсолютного духа по той причине, что на ранних стадиях не философский момент был определяющим. Тогда философия была „в тени” или искусства, или религии. Философия должна была освободиться от власти первых двух моментов, развить собственную свою определенность, но этого она смогла добиться лишь тогда, когда сами первые два момента уже развили их собственную определенность.

Выражаясь более философски, можем сформулировать нашу мысль так: абсолютный дух только тогда становится действительно абсолютным духом, когда он развивает себя до тотальности. Именно его тотальная развитость дает ему возможность дать себе и определение абсолютного духа. Его развитие до своей тотальности как целого идет таким образом, что сначала до своей тотальности развивает себя его первый момент – искусство. Развитость до тотальности момента искусства становится условием того, что начинается развитие тотальности религии. Когда до тотальности развивает себя религия, наступает время, в которое начинает развивать свою тотальность философия. И только когда и философия развивает свою тотальность, только тогда абсолютный дух завершен: в нем до тотальности развиты все его три момента. Значит, обращаясь к истории развития абсолютного духа, мы должны знать это правило: хотя в каждую эпоху мы находим все три момента абсолютного духа, мы должны выяснить, какой из трех моментов абсолютного духа в данную эпоху является определяющим, т.е. развитие чьей тотальности идет в эту эпоху – развитие тотальности искусства, развитие тотальности религии или развитие тотальности философии. И если мы находим, что в данную эпоху идет развитие тотальности, скажем, первого момента – искусства, то мы должны сразу

учесть, что два других момента в эту эпоху обязательно будут подчинены первому. Если идет развитие тотальности искусства, то религия и философия обязательно будут подчинены искусству, будут эстетизированы. Если идет развитие тотальности второго момента – религии, то обязательно уже искусство и философия будут подчинены религии. Если настает время развития тотальности философии, то и искусство, и религия будут подчинены философии.

Резюмируем: развитие до тотальности всего абсолютного духа зависит от тотального развития всех его моментов. Развитие тотальности следующего момента зависит от того, развита ли уже тотальность предыдущего. В момент развития тотальности одного из трех моментов другие два являются подчиненными и развиваются внутри определенности главного.

Понятие „тотальность” принадлежит спекулятивной философии и для современной рассудочной философии оно непонятно и непривычно. Соответственно и выражение „все моменты абсолютного духа должны развить свою тотальность” мало кому покажется простым. Но в действительности оно чрезвычайно просто. Оно означает, что абсолютный дух только тогда оказывается завершенным, когда и искусство, и религия, и философия разовьют все свои потенции, все свои возможности. При этом потенция религии может быть развита только тогда, когда уже развита вся возможность формы искусства. А потенции философии могут высвободиться только тогда, когда уже имеется налицо развитость и исчерпанность форм искусства и религии. Данное разъяснение также, вероятно, мало что говорит современному сознанию. Для последнего более привычно представление, что искусство, религия и философия развиваются как бы в некую дурную бесконечность. Ему непонятно, как это искусство должно развить все свои возможности, и тогда наступает развитие возможностей религии. Современное сознание думает, что искусство (как и другие сферы) есть как бы замкнутые в себе сосуды, развитие которых идет в них самих и не имеет конца. Существовало ведь искусство в древние времена, существует теперь и, думает обыденное сознание, будет себе существовать вечно. О какой же исчерпанности возможностей искусства можно говорить? Таково не критическое, поверхностное восприятие искусства, религии и философии является господствующим.

Но вопреки этому современному сумбуру в области „гуманитарной” мысли нужно сказать, что развитие данных сфер не уходит в дурную бесконечность. Их развитие не является тремя параллельными линиями, не имеющими конца, философское рассмотрение человеческой культуры ясно показывает нам, что в истории человечества имеется период, в котором еще нет ни развитого искусства, ни развитой религии, ни развитой философии. Затем наступает период, в котором искусство достигает своей высшей точки и уступает эстафету религии. В дальнейшем искусство продолжает существовать, но свой расцвет празднует религия, а искусство и философия ей подчинены. Изжив свой апофеоз, развив свою тотальность, религия уступает место философии и последняя подчиняет себе и искусство, и религию. Именно в этот момент появляется в истории и само это понятие „абсолютный дух”.

Обратимся теперь к самой истории, чтобы увидеть воочию это движение в ней моментов абсолютного духа.

Человеческая культура, история начинается на Востоке. Нетрудно заметить, что на Востоке искусство, религия и философия существуют как бы в некоем синкретическом единстве, где еще невозможно понять, где собственно здесь искусство, где религия, а где философия? Вроде бы есть здесь все, а различить эти три сферы не представляется никакой возможности. Так, например, индийские „Веды” называют в качестве образца и индийского искусства, и индийской религии, и так называемой индийской философии. Данное обстоятельство объясняется тем, что восточная культура есть первоначальный зародыш духа, и поэтому в ней, строго говоря, есть все, но в состоянии зародыша. А поскольку все в ней дано только в эмбриональной форме, то этот симбиоз нарушает чистоту всех форм поотдельности, поэтому в нем нет чистой, ясной формы даже первого момента – искусства. Поэтому на Востоке мы не можем искать ни истинного искусства, ни истинной религии, ни истинной философии.

Следующий исторический этап – античный период. В нем как будто бы имеется уже ясная различенность моментов абсолютного духа. Имеется здесь развитое искусство, широко известна античная философия и олимпийская религия. Казалось бы, уже здесь мы имеем налицо всю полноту моментов абсолютного

духа. Кажется, что еще чуть-чуть и Аристотель скажет нам что-нибудь об абсолютном духе. Однако эта полнота форм обманчива. В античную эпоху мы имеем дело с абсолютным духом, в котором до своей тотальности развит только его первый момент – искусство! Какие имеются основания утверждать, что в античности до тотальности развит только момент искусства, а другие два – религия и философия – хотя и присутствуют, но существуют в качестве подчиненных моменту искусства?

В пользу нашего утверждения говорит уже факт того, что только античное искусство носит наименование классического. Ни античная религия, ни античная философия такого наименования не имеют. Это наименование отражает тот факт, что человеческая культура инстинктивно уже поняла, что в античности именно искусство является определяющим, развившим свою форму до тотальности. И хотя искусство продолжило свое существование и в послеантичную эпоху, дав мировой культуре серьезнейшую тематику, все же именно античное искусство, а не средневековое или Нового времени, продолжает носить имя классического образца.

Эта отразившаяся в самом историческом наименовании тотальная развитость искусства в античности состоит в том, что именно в указанный период в истории человечества был реализован сам идеал искусства или само понятие искусства. Доантичное искусство стоит ниже идеала искусства, а послеантичное – выше.

Понятие искусства или идеала состоит в том, что красота есть духовное, сверхчувственное содержание, воплощенное в чувственной форме. При этом идеал реализован лишь тогда, когда эти два момента находятся в полном соответствии. Красоты в ее высшей точке мы не имеем ни в том случае, если чувственный материал доминирует над идеальностью содержания, ни тогда, когда, напротив, идейное содержание жертвует для своих целей чувственной формой. В доантичном искусстве Востока мы имеем как раз первое: природность, чувственность формы является для Востока доминирующей. В послеантичном, христианском искусстве, наоборот, духовное доминирует над внешностью. Только в античном художественном идеале, которым является скульптурный образ, мы имеем максимальное соответствие идеи и ее формы. Та-

кого соответствия в дальнейшем мы уже иметь не будем. Все последующее искусство уже будет более чем прекрасным, оно станет чем-то большим, нежели красота. Искусство будет развиваться, но уже за счет деградации самой эстетической формы. Дух будет развиваться, но это будет развитием внутреннего за счет внешнего, что означает, что абсолютный дух перемещается из области искусства в область религии.

Таким образом, в античности мы имеем дело с таким абсолютным духом, который развил до своей тотальности только свой первый, самый непосредственный момент – искусство, а другие два – религия и философия, – хотя и присутствуют в этой эпохе, присутствуют в качестве подчиненных первому. Их необходимость, их собственная тотальность еще не развита, и поэтому они развиваются внутри самого искусства. Нефилософское, культурологическое сознание и до сих пор бьется над вопросом, где в античности кончается искусство и где начинается религия; где кончаются искусство и религия и где начинается философия. Но в том-то и состоит особенность античного духа, что и религия, и философия там не имеют самостоятельной определенности. Сама религия греков есть „религия прекрасного”. Греки религиозно поклоняются красоте, их Боги есть художественные произведения, за что они и получили наименование „язычников” в христианскую эпоху. То же самое мы наблюдаем и в области философии. Все философские творения греков также являются художественными произведениями. Это либо поэмы, либо художественные „диалоги”. Достаточно взять Платона, чтобы убедиться в том, что философская мысль здесь представлена в образной форме мифа, беседы; необходимость закутана в случайную форму красоты.

Таким образом, верхом наивности будет с нашей стороны требовать от античной философии, чтобы она дала нам определение абсолютного духа. Конечно же, абсолютный дух античности не может его дать, так как на этом этапе он развил до своей тотальности только свой первый момент – искусство. Но необходимо отметить, что именно поскольку в Греции уже имеется тотальная развитость хотя бы и первого момента, которой мировая культура не имела до этого, то сразу же тут появляется и светлый религиозный образ, и ясная определенность философской

мысли. Именно вследствие того, что уже имеется тотальная развитость одного из моментов абсолютного духа, именно с античности начинается культура в строгом смысле этого слова, отсюда ведет свое начало и философская наука, и естественная.

Итак, в античности абсолютный дух является „абсолютным” только в своем первом моменте – искусстве. Именно предельная развитость формы красоты становится условием того, что наступит время развития тотальности второго момента – религиозного. Исчерпав форму красоты, абсолютный дух движется далее. Веками Бог работал над тем, чтобы дать себе прекрасную форму. Но, насладившись созерцанием себя в облике греческих богов, он вскоре оставляет ее, как несоответствующую богатству своего внутреннего содержания. Его внутренний характер не может быть полностью явлен во внешнем созерцании, и он переходит к более соответствующей форме внутреннего представления. Наступает эпоха собственно религии, тогда как до этого все религии находились в подчинении у формы искусства. Теперь уже, наоборот, форма искусства будет иметь подчиненный характер.

Второй, религиозный момент абсолютного духа развивает свою тотальность в христианской религии. В качестве исторической почвы развития религиозной формы часто указывают Древний Восток. Там якобы религия переживает свой расцвет, восточные общества называют теократическими. Совершенно очевидно, однако, что мы не можем найти на Востоке развитой религиозной формы, так как невозможно искать развитый второй момент там, где еще не получил своей тотальной развитости первый момент – искусство. Теократизм Востока поэтому есть эстетический теократизм, внешний теократизм. Истинный теократизм мы должны искать только после того, как уже исчерпана форма красоты, и таковым является только теократизм христианской религии. От истинного теократизма мы вправе ожидать, что он, будучи „вторым моментом”, разовьется как органическое продолжение „первого момента”. Именно это мы видим в христианской религии, которая, возникшая на развалинах античного мира, вбирает в себя, с одной стороны, и восточный образ единого Бога, и форму античного искусства, подчиняя его уже своим религиозным целям, а с другой – и форму предшествующей философии. Платон и Аристотель – вершина античной философии – ста-

новятся теоретической основой построения христианского вероучения.

Христианскую религию часто рассматривают как одну из многих других исторических религий. Такое отношение лишает христианскую религию ее необходимого разумного характера. Она становится одной из случайных религий в ряду других, также случайных религиозных форм. То есть и к религии здесь относятся способом того эмпирического восприятия, который мы наблюдали в восприятии форм искусства. Эмпирическое сознание не было способно понять разумно-необходимый характер античного искусства, рассматривая его как случайное звено в ряду других исторических форм искусства. То же самое происходит и с формой религии. Культурологический рассудок не способен рассмотреть этот необходимый переход от формы искусства к форме религии, и поэтому он просто описывает как равноположенные с одной стороны формы искусства, а с другой – формы религии. Только философскому мышлению, для которого выяснена определенность абсолютного духа, становится ясной и необходимая, разумная форма христианства.

Философский разум определяет христианскую религию как самую развитую религию или как религию, которая развивает до тотальности религиозную форму вообще. Точно так же, как античное искусство исчерпывает собой понятие искусства, точно также христианская религия исчерпывает собой понятие религии. Это означает, что после христианской религии мышление перестает быть только религиозным или даже вообще перестает быть религиозным. Христианство – последняя мировая религия. Это есть религия в своем высшем проявлении, религия *par excellence*. И точно так же, как исчерпанность формы искусства в античности приводит к тому, что в дальнейшем начинается развитие тотальности религии, так и тотальное развитие христианской религии приводит к тому, что начинается развитие тотальности третьего момента абсолютного духа – философского.

Христианская религия – вершина религиозная форма вообще потому, что она есть самая разумная религия. Именно этот ее разумный характер, являющийся ее основным достоинством, становится и причиной того, что в христианстве мы видим угасание

самой религии и переход духа на светскую почву философии. Разум, который развивался внутри христианской религии, в конце концов хочет стать на свои собственные ноги.

Религиозные „штанишки” становятся ему коротки, и он оставляет их, существуя с начала XIX в. исключительно в собственных, т.е. разумных определениях, а не в религиозно-эстетических.

Христианство – самая разумная религия потому, что в ней разум определен максимально разумно в сравнении со всеми другими мировыми религиями. Бог-разум открыт для себя в христианстве лучше всего. Разумная определенность вообще состоит в том, что разум определяет себя не через что-нибудь внешнее, природное, а исключительно через себя самого. Т.е. Бог должен определить себя через себя самого, а не через какой-нибудь внешний предмет. Так, например, Бог восточных религий определял себя не через себя самого, а использовал для этого какие-нибудь явления природы. Китайский бог определяет себя через образ неба, индийский и египетский воплощаются в животных, персидский есть свет и т.д. Совершенно очевидно, что все эти определения есть нечто недуховное, несоответствующее идеальной природе Бога. Это нерелигиозные религии, неразумные религии. Тут или поклоняются самим природным предметам, конкретным животным, стихиям, или же их эстетическим изображениям. Т.е. все дохристианские религии определяют свой предмет как раз средствами искусства, а не своими собственными. Только в христианстве Бог-разум определяет себя не через нечто непосредственное, природно данное, но исключительно через себя самого, насколько это вообще возможно в рамках религии.

Разумные, идеальные определения христианского Бога есть:

- 1) христианский Бог определен как всеобщее, абсолютное идеальное начало, Бог до сотворения мира. В начале есть только Бог в себе самом. В этом религиозном представлении содержится метафизическое положение о всеобщем единстве мышления с самим собой. Но это есть еще непосредственное, абстрактное единство, в котором нет никакого различия;
- 2) это абсолютное идеальное начало в христианской религии не остается только в неразличенном тождестве с собой, но своей собственной силой определяет себя ко всему многообразию ми-

ровых явлений. Эта мысль выражена через догму о сотворении мира. Как видим, здесь определение вносится не откуда-то извне, но положено самим мышлением. Разумность христианской религии состоит в том, что здесь, с одной стороны, фиксируется различность всеобщего от себя самого, выраженное в его распаде на все многообразие единичных предметов, но в то же время удерживается как необходимое положение, что во всей этой конечности Бог все же остается у себя самого. Т.е. здесь налицо сохранение единства в самом различии. А это является одним из главных признаков разумности – удержать единство и в различном, понять различность, многообразие как момент собственного единства;

3) однако поскольку во втором пункте момент различности, раздвоения, распада является доминирующим, то он должен быть утвержден как хотя и необходимый, но все же преходящий, в силу его несоответствия единой природе Бога. В третьем моменте Бог своей силой возвращается к себе самому. И это возвращение уже оказывается не ходом на попятную – к первому, абстрактному, моменту, а развитием, опосредованным всем процессом мировой жизни, со всеми ее многообразными формами: неорганической, органической, включая и антропологическую форму. Именно через последнюю осуществляется и это воссоединение Бога с самим собой, приобретшее конкретный характер. Этот пункт реализован в новозаветном положении о воплощении Бога во Христе и в верности последнего Богу, выраженном в его плотском самоотречении во имя духа, идеи, мысли, разума. Разумно, следовательно, исходить из себя самого, из мысли, а не из веле-ния природного. Разум, таким образом, здесь определен как единство трех своих собственных моментов. Христианское понимание Бога в его триединстве оказывается схватыванием самой природы разума. Тройственность христианского Бога есть религиозное выражение самой логической природы разумной формы, в тождестве со своим содержанием. Суть христианской идеи есть бесконечное умозаключение. И разумный характер христианства состоит в том, что разум в нем умозаключает себя через себя самого, а не через нечто внешнее.

Совершенно очевидно, однако, что разум, натываясь на себя самого в этих определениях троичного единства Бога в са-

мой религии, уже не может и не хочет остаться на ступени этой хотя и разумной, но все равно обремененной массой случайностей формы. Разум, действительно, есть всеобщее, которое само полагает в себе свое различие и снова возвращается к своему единству. Однако высказывание этой истины в форме христианского представления: Бог есть Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой, не есть разум, высказывающийся о себе разумно. Эта мысль в христианстве выражена не в форме самой мысли. Отношения самого разума к себе, движение мысли в самой себе здесь передано через отношение, которое взято не из самой мысли, а из природы: отношение отца и сына не есть отношение мысли, а есть естественное, непосредственно-природное отношение, форма которого не соответствует тому содержанию, которое через него хотят высказать. Именно поэтому всеобщее мышление, зацепившись за самого себя в религиозной форме в идее о триедином Боге, испытывает необходимость оставить саму религиозную форму, как неудовлетворительную для целей мышления в его чистоте и необходимости: „Но процесс представления... не есть это постигающее в понятии мышление, – в его содержании нет необходимости, и вместо формы понятия оно вносит в царство чистого сознания естественные отношения отца и сына. Поскольку необходимо выйти за пределы формы процесса представления и упомянутых отношений, заимствованных из области естественного... постольку этот выход... следует рассматривать как натиск со стороны понятия”¹.

Едва ли необходимо доказывать тезис, что так как в христианстве получает свою полную определенность второй момент абсолютного духа, – религиозный, другие два – искусство и философия – оказываются им подавлены. И искусство, и философия развиваются внутри рамок религиозной формы, которая определяет средства и тематику искусства и степень свободы чистого мышления, замыкая философию в круг теологических проблем и догматически налагая тезис о том, что Бог, всеобщее не может схватываться мыслью адекватно, а только верой. Однако ступивший в христианстве на собственную почву разум уже ничто не может удержать в рамках одной лишь религии („натиск понятия”

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. М., 1959. Т. 4. С. 410.

есть натиск самого Бога и кто бы смог удержать последнего?), поэтому, начиная с Декарта, мышление приступает к развитию последнего момента абсолютного духа – философского.

Это развитие первоначально протекает внутри самой религиозной формы, которая остается по видимости господствующей даже в эпоху Шеллинга и Гегеля, которые изучают философию в Теологическом, а не философском институте. Однако религиозная смерть Бога, провозглашенная позднее столь широко Ницше, наступает уже с картезианским „когито”, „субстанцией” Спинозы и особенно с „трансцендентальным Я” Канта. Всеобщий разум, христианский Бог начинает раскрывать свою природу в определениях самого разума, в определениях самой мысли.

Канту часто приписывают ту несуществующую заслугу, что он, будто бы, раз и навсегда поставил разум на подобающее ему место, показав, что почвой знания нужно считать лишь мир явлений. В философской же сфере это – „трансцендентальная логика”, выясняющая способности мышления как пустой формы. Именно последняя, согласно Канту и его последователям, убедительно показала, что когда разум движется в себе самом, он неминуемо запутывается в противоречиях. Этим своим выводом Кант создал очень удобные аргументы для тех, кто предпочитает выражать разум в религиозно-эстетической, т.е. случайной форме. Кант – их бастион, за рассудочными положениями которого они скрывают свою неспособность (нежелание?) дать разуму его собственные, необходимые определения.

Философия Канта, однако, вопреки его собственным ожиданиям, оказалась тем пунктом, двинувшись от которого, всеобщий разум выразил себя в системе собственных чистых определений. Противоречивость же разума оказалась не пределом, а его собственным принципом, раскрытие которого приобрело форму диалектической системы всеобщего разума, данную первоначально Гегелем.

Уже из сказанного мы можем понять, почему именно в философии Гегеля абсолютный дух дает себе это определение – „абсолютный дух”. Он может сделать это теперь совсем свободно, так как уже раскрыта вся тотальность его первого момента – искусства; раскрыт и второй момент – религия; но всецело рас-

крыт уже и третий момент – философский. Именно поэтому абсолютный дух приходит к своему полному самопознанию и дает себе истинное наименование.

В немецкой классической философии, завершающейся системой Гегеля, мы имеем дело не с каким-то очередным историческим философским мнением, которое вскоре будет вытеснено еще более новым мнением и т.д. В эту эпоху мы имеем дело с развитием философией своей формы до тотальности, точно так же, как в Греции была развита тотальность формы искусства. (О чем нам говорит и исторически закрепившееся за немецкой философией определение „немецкая классическая философия”).

В чем же состоит тотальность развития философского момента, благодаря которому полагается и вся определенность абсолютного духа?

Тотальность развития философии в системе абсолютного идеализма состоит в том, что философия окончательно отрывается от чувственного способа отношения мышления к себе самому, который был характерен для искусства и религии. Поскольку философия стояла до этого под знаком искусства и религии, то она сама поэтому всегда была „заражена” внешностью. Теперь же, оставив за собой искусство и религию как необходимый, но уже пройденный этап, философия становится зрелой. Всеобщий разум в ней познается всеобщим же образом, т.е. в его собственных определениях, а не определениях, заимствованных у искусства или религии, философия стала философией. До этого она не была философией в строгом смысле слова.

Философский процесс развит до своей тотальности потому, что он закончил свою историю. Философия, мысль есть необходимость. А ее история есть необходимость, представленная в случайной форме. Сама необходимость, сам логос, сами всеобщие определения разума в философии в ее историческом виде даны в логически несвязанной форме, в несистематичном виде. Во всей истории философии определяется всеобщий разум, но эти определения даны в исторической, т.е., случайной форме. В системе абсолютного идеализма эти исторические определения лишаются этой случайной исторической формы. Всеобщий разум уже раскрывает их как собственное движение в них. В этой сис-

теме уже нет истории философии, а есть только логический процесс всеобщего мышления в нем самом, и все исторические формы философии – греческая, средневековая, Нового времени – существуют уже не в исторической, а в логической, не в случайной, а в необходимой, т.е. в философской форме. Философия здесь приобретает впервые за всю историю свою истинную форму. Вот почему философия здесь развивает всю свою тотальность. И раз абсолютный дух уже развил свою тотальность во всех трех своих моментах, включая и логическо-философский, то ясно, почему он уже может дать себе и это логическое определение – „абсолютный дух”!

Сначала мы указали, что определение „абсолютный дух” есть последнее определение философского предмета, которым всеобщий разум определяет сам себя. Теперь мы должны коротко остановиться на предшествующей абсолютному духу определенности разума, для того, чтобы нам стала ясной уже определенность абсолютного духа как целого во всей системе разума.

Эта целостная определенность всеобщего разума раскрывает себя в трех сферах, каждая из которых есть сфера самого разума, но в различной степени своей определенности. Этими сферами являются: Логика – Природа – Дух.

Это самая общая и самая абстрактная определенность всеобщего разума. Но она – абсолютно необходима. Каждый из этих моментов развит в себе самом, и их внутренняя развитость необходимо определяет их по отношению друг к другу. Благодаря этому, эти три момента исчерпывают собой всю определенность всеобщего разума.

Христианский абсолют также не содержит в себе ничего другого. Бог христианской религии также есть это определенное философией содержание: всеобщая диалектическая логика, природа и вся сфера человека или духа, так как со своей разумной стороны, со своей необходимой стороны, человек должен быть определен как дух.

Абсолютный дух, таким образом, относится к третьей сфере разума – к сфере Духа. Сфера Духа также в себе разумно расчленена в три момента: Субъективный дух – Объективный дух – Абсолютный дух.

Все эти три момента, конечно, также между собой и в себе (как мы это видели в абсолютном духе) органично развиты и определены. Но входить в рассмотрение определенности всей сферы духа мы здесь не в состоянии. Поэтому коснемся лишь сферы объективного духа, так как именно он предшествует абсолютному духу. Он есть его непосредственная предпосылка, условие, и мы рассмотрим объективный дух именно со стороны его связи с абсолютным.

Эта связь состоит в том, что сфера объективного духа, заканчивающаяся определенностью разума в государстве, не остается в определении только одного государства. Понятие государства действительно только одно. Но поскольку государство включает в себя непосредственный элемент духа – народ, который определен и природно – географически, климатически, этнически, – то единое понятие государства определяет себя далее как несколько государств, отношения между которыми составляют определенность всемирной истории. Сфера объективного духа, таким образом, в качестве своего высшего пункта имеет определение всемирной истории.

Следовательно, связь между объективным и абсолютным духом состоит именно в том, что объективный дух есть предпосылка для абсолютного духа именно в моменте своего самого высшего определения – всемирной истории. Сама всемирная история есть высший пункт, истина всего объективного духа. Последний определен в себе как абстрактное право, мораль, семья, гражданское общество, государство и, следовательно, все это своей истиной имеет всемирную историю. Семья, промышленная жизнь, государственное законотворчество и т.д. – все это оказывается только моментами, которые исчезают во всемирной истории. Последняя есть их истина. Но сама всемирная история оказывается истиной и высшим пунктом только объективного духа, и в этом качестве она тоже исчезает и исчезает уже в абсолютном духе. Как семейство и т.д. имеет целью всемирную историю, так и сама всемирная история имеет своей целью абсолютный дух. Именно последний, в его тройственной определенности, оказывается истиной мировой истории; последняя есть только почва созревания моментов абсолютного духа, именно эти три момента есть та цель, для которой вообще история существует.

Следовательно, все исторические события: различные бедствия, возникновение и исчезновение государств, эпидемии, переселения народов, кровавые войны и концлагеря, – все это существует только лишь для одного – для того, чтобы выступили три момента абсолютного духа: искусство, религия, философия!

Значит, вывод следующий: объективный дух в определении всемирной истории со своей духовной стороны есть процесс становления моментов абсолютного духа!

Это обстоятельство, вообще-то, не очень нас удивляет, так как каждому известно, что искусство, религия и философия развиваются именно в истории, а не где-нибудь еще. Однако в этом популярном представлении отсутствует тот решающий момент, который мы уже знаем: сами искусство, религия и философия для нас уже не существуют в их непосредственности, а выяснены для нас в их разумно-необходимом единстве, в их необходимой иерархии, – все они суть различные моменты единого абсолютного духа. Но во всех трех своих моментах единый абсолютный дух определен по-разному. В искусстве разум определяет себя непосредственно для внешнего созерцания; в религии возвышается до умозрительного представления о себе и в философии уже разворачивает себя бесконечно-логически. Значит, сами моменты абсолютного духа – это моменты разума, который уже не воспринимает их непосредственно, чувственно, а во всех этих трех моментах знает себя. И в искусстве, и в религии, и в философии разум имеет дело лишь с самим собой.

Теперь нам остается провести уже совсем детское рассуждение. Раз разум знает себя как абсолютного духа в своих трех логично определенных моментах (как искусство, религию и философию) и раз непосредственной предпосылкой для него является объективный дух как всемирная история, то, следовательно, сама всемирная история должна быть рассмотрена как разумная. И разум всемирной истории есть именно разум в определении абсолютного духа. Другими словами, вся всемирная история может и должна быть сведена к моментам абсолютного духа как к моментам самого разума. И совсем популярно: сама всемирная история во всем ее объеме, со своей разумной стороны должна быть расчленена на эпоху искусства, эпоху религии и

эпоху философии. Образно выражаясь, можно сказать, что задача разумного рассмотрения истории состоит в том, чтобы показать, как всемирная история сама стягивает себя к моментам абсолютного духа. Объективный дух в своем высшем определении должен светиться моментами абсолютного духа, как своей истиной!

В основу деления всемирной истории должно быть положено понятие абсолютного духа. И в соответствии с последним всемирная история совсем ясно делится на: 1) Древний Восток и Античность – период раскрытия разума в форме искусства; 2) христианскую историю – период раскрытия разума в форме религиозного представления; 3) коммунистический период мировой истории – раскрытие разума в его чистой, научно-философской форме (только в моменте объективности).

Древний Восток должен быть исключен в качестве самостоятельного момента всемирной истории, так как этот период есть существование духа еще в неразумном, до-разумном виде. Восток должен браться как прелюдия к становлению прекрасного греческого духа. Искусство, как мы знаем, характеризуется именно тем, что духовное, всеобщее содержание выражает себя в единичной форме. Сама единичная форма искусства, следовательно, требует от нас того, чтобы принцип художественного разума был реализован в духе только одного народа, а не нескольких и этот народ – греческий.

Принцип религиозности, будучи со стороны формы более общим, уже справляется с единичностью созерцания, переходя к особенности представления. Эта особенность определяет и его историческую манифестацию. Христианская религия раскрывает себя в истории как история нескольких особенных народов – преимущественно западноевропейских.

Философский принцип всеобщ по своей форме и по своему содержанию. Именно эта всеобщность формы определяет то, что и в своем историческом бытии он манифестирует себя как мировая коллизия. Коммунизм затрагивает, в той или иной степени, почти все цивилизованные народы, провоцирует конфликт не локального, а мирового масштаба, нашедший выражение в двух мировых войнах.

Здесь, впрочем, вполне закономерен вопрос: почему же тогда глубоко спекулятивная философская форма разумного получает в коммунистическую эпоху столь неразвитое выражение в форме эмпирического рассудка? Отвечаем: эта деградация философской спекулятивной формы в форму опытного отношения к внешнему миру была основана на непосредственности, чувственности самого христианского сознания.

В России требования христианской морали с принципами эмпирической философии ярче всего сочетал Н. Чернышевский. Но рассудочное представление о диалектике как необходимой форме свободного мышления, развиваемое марксизмом, на русской почве начинает популяризироваться Г. Плехановым, затем окончательно закрепляется в социал-демократической среде усилиями В. Ульянова (Ленина), который успевает утвердить ее в качестве необходимого идеологического элемента политической партии, пришедшей в 1917 г. к власти. Если до этого события идеологическая форма философского разума использовалась только в качестве пропаганды успеха одной из многих политических партий, то после прихода большевиков к власти философия Гегеля становится элементом идеологии огромного государства, которое будет черпать из идей этой философии аргументы как для уже совершенного политического переворота, так и для дальнейшего удержания власти. В рамках самой этой идеологии мы можем поэтому проследить определенную эволюцию отношения к Гегелю. Если в ранний период это отношение еще имеет преимущественно теоретический характер, который мы находим, например, у Плеханова, то уже в деятельности Ленина оценка философии Гегеля приобретает значение принятия или непринятия методов объективной политической борьбы, определяющих захват власти в государстве. Сам приход к власти обосновывается как следствие результатов философии Гегеля, „очищенных от идеализма” усилиями Маркса и Энгельса. А после захвата власти непризнание „диалектического метода” уже расценивается как идеологическая измена, равнозначная государственному преступлению. Из предмета чисто теоретического, научного интереса философия Гегеля превращается в один из важнейших пунктов объективной жизни. Она становится элементом духовной рассудочной конструкции, на основе которой будет осуществлен

опыт построения нового в истории культуры государства – государства, стремящегося устроить свое бытие не на религиозном понимании разума, а на „философском” его понимании, имеющем в данном случае вид вульгарной идеологии, в которой крошечное зерно философской истины завернуто в чудовищную шелуху предрассудков. Но это зерно в этой идеологии все же имеется, и оно-то составляет ее истину. Это зерно движет данной идеологией, оно есть „ее начало, середина и конец”, по выражению Бакунина. Названное зерно породило эту идеологию, и оно же умертвит ее как несоответствующую своему содержанию.

Данный опыт построения государства на светских началах будет известным повторением опыта Великой французской революции, с той лишь разницей, что в идейном арсенале последней мы не сможем найти „диалектического метода”. Без преувеличения можно сказать, что моральную уверенность в правоте своих действий, позволившую Ленину и его соратникам захватить и удержать власть, последние черпали в наивной и слепой убежденности в то, что их действия являются следствием объективного исторического развития, раскрытого посредством диалектического метода Гегеля, „переработанного материалистически” Марксом и Энгельсом.

Весь период коммунистической истории мы можем определить как суровую школу русского сознания, в которой последнее приобретает навык отношения мышления к себе самому в свободной форме теоретического размышления. Жестокость этого опыта обусловлена, во-первых, неспособностью удержать форму философского разума более развитой западной культурой, что привело к тому, что форма философского разума была идеологизирована и в этом качестве развита в истории более отсталых народов, а во-вторых, чувственностью русского сознания, цепляющегося за всякую непосредственность: особенность своей религии, свойства русской природы; отдачей в вопросах познания приоритета чувству, образу, интуиции, непосредственности чувства перед определенностью мысли.

Уничтожающее пламя коммунизма поэтому явилось платой за эту привязанность мышления к внешности чувства. Разум по своей природе есть отрицательное отношение к себе самому.

Только в этом состоит величие разума. Только он может существовать содержа в себе свое отрицание – это, строго говоря, его основное определение. Все, что неразумно имеет отрицание вне себя самого, оно отрицается чем-то другим. Разум, следовательно, не есть непосредственность, но есть способность быть большим, чем все непосредственное, не быть только непосредственным. Прошлая русская культура сгорела в коммунистическом огне вследствие своей неспособности теоретически и практически стать на эту точку зрения, выдвинутую духом всемирной истории. Последний в лице немецкого идеализма определил разум в его истине именно как это всеобщее отрицательное отношение к себе самому, каковой является спекулятивность диалектической мысли. Мы видели, как, начиная еще с Киреевского, русское мышление не желает жертвовать своей непосредственностью в мысли, не желает и не может совершить идеальную отрицательность. Оно не успевает возвыситься на точку зрения разума, оно остается чем-то в себе непосредственным, переживанием, хотя и внутренним, но созерцанием... Вследствие этого всеобщая отрицательность разумного проявляется по отношению к России как внешняя отрицательность всемирно-исторического катаклизма. Мировая культура уже имела свободную форму философского разума как спекулятивной науки, но Россия выбрала не отрицательность мысли, а непосредственность религиозного чувства. Она, таким образом, оказалась ниже поставленного человечеству мировой культурой требования. Разумность всей русской религиозной философии не соответствовала ясности всеобщего мышления. Русское мышление так и не изжило из себя плотский элемент („Мы любим плоть и вкус ее, и цвет, и самый душистый запах“, – сказал Блок, и это не нужно воспринимать как комплимент). Дух, однако, требует способности подняться над непосредственностью плоти. Плоть России, ее непосредственная культура поэтому была обречена на историческое истязание и сожжение. Таким образом, коммунистические муки Россия себе выбрала сама и не может никого в этом винить. Коммунистические муки являются для нее крестными муками рождения духа в христианском смысле, но результат, купленный ценою этих мук, имеет более высокое значение, нежели религиозная идея. Уже религиозная идея требует отрицательности плотского начала. Еще большей

отрицательности требует философия, поэтому и муки по рождению философской идеи оказались невиданными по своему масштабу.

После того как философская идея, содержащаяся в немецкой классической философии (прежде всего в лице Шеллинга и Гегеля), стала в форме смутного представления доступной русскому сознанию, последнее мучительно принялось размышлять о том, в чем же заключается разумный характер русского духа. „Славянофилы“, Чаадаев, Тютчев, Лев Толстой, Достоевский, Вл. Соловьев – вот тот далеко не полный перечень русских интеллигентов, пытавшихся еще в XIX в. определить, в чем же заключается определенность русского разума? В XIX в. мыслители склонялись в итоге к тому, что особенностью русского духа является особенность его религии. Поэтому именно с последней связывали они будущее России. Даже Чаадаев, справедливо усмотревший слабость духа в православной идее, в итоге склонился к тому, чтобы определять русский разум как религиозный.

Гегель же, определив славянскую нацию как „великую“, не нашел в ее духе чего-то такого, чего бы уже не было выражено в духе западного христианства. Мы должны признать, что данная оценка славян Гегелем была всецело справедлива. В переписке Гегеля с эстонцем Икслюем (которого Гегель воспринимал как русского), мы находим, однако, следующее соображение Гегеля: „Ваше счастье, что отечество Ваше занимает такое значительное место во всемирной истории, без сомнения имея перед собой еще более великое предназначение. Остальные современные государства, как может показаться, уже более или менее достигли цели своего развития; быть может, у многих кульминационная точка уже оставлена позади и положение их стало статическим. Россия же ... в лоне своем скрывает небывалые возможности развития своей интенсивной природы...”².

Эту абстрактную мысль Гегеля мы не должны воспринимать как только выражение светской любезности немецкого философа в письме к своему русско-эстонскому приятелю-ученику. Вне всяких сомнений сознание неполноты определений разума в самой истории, высказанное Гегелем в „Лекциях по философии религии“, отсутствие в самой истории народа, который бы имел основой своего

² Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2 т. М., 1973. Т. 2. С. 407.

государства, своего объективного бытия не религиозную, а философскую идею, заставляло Гегеля строить предположения, что не исключено, что такой народ может появиться. И как мы видим в этом письме, он не исключал возможности, что таким народом может стать русский, или „великая славянская нация”. Предположение Гегеля нужно считать всецело оправдавшимся.

Итак, всемирная история как высший момент объективного духа своим разумом имеет моменты абсолютного духа – искусство, религию и философию.

Разум в форме искусства во всемирной истории были призваны реализовать восточные народы и, прежде всего, греческий народ. Разум греческого полиса был укоренен в схватывании разумного, как идеи красоты. Разум в форме религиозного представления о триедином Боге во всемирной истории был утверждён христиано-германскими народами (немцы, французы, англичане, шведы и частично итальянцы и испанцы). Разум христианских государств имел своей основой религиозную идею. Разум как философскую идею на арену всемирной истории были призваны представить славянские народы. Славяне знакомятся с разумом еще в форме идеи христианской религии, но на этой почве они являются лишь подражателями народам Запада. Но когда западная культура развивает в себе более высокую форму разума – философскую идею – именно они, как более девственный духовно-народ, начнут строить свое бытие всецело на этих новых светско-разумных началах. Однако поскольку этот новый принцип уже более всеобщ и требует для себя более широкой исторической почвы, нежели почва одного этноса, то кроме славян в его реализацию будут вовлечены и азиатские, восточные народы, но духовным лидером будет являться именно славянская субстанция.

Мы видим здесь, как всемирная история делает круг: мировая история начинается на Востоке, движется через Грецию на Запад и через славянство снова возвращается к своему началу – Востоку, но это возвращение уже совершается с высоты тех позиций, которые мировая история приобрела за тот период, когда она оставила почву Востока. Всеобщая форма разума замыкает этот свой круг в Китае, с которого Гегель начинает свою философию

истории. Сила философской идеи, скрытой в коммунистической идеологии, продемонстрирована в Китае наиболее мощно: тысячелетиями подряд Китай являлся замкнутым обществом, но после восприятия коммунистической идеологии он менее чем в полвека приобрел способность к разумному диалогу в европейских категориях. Эта мысль имплицитно присутствует в знаменитом фильме „Последний император”.

Гегелю принадлежат слова: физическое солнце восходит на Востоке, а духовное, более истинное солнце, – на Западе. Теперь мы должны сказать, что духовное солнце, действительно, вошедшее на Западе, теперь возвращается и на Восток, чтобы пролить и там всеобщность своего света.

Христианская религия, как мы уже отметили, есть самая разумная религия. Это обстоятельство явилось причиной того, то христианские миссионеры были самыми энергичными и стремились распространить ее по всему миру, включая и Китай. Эту миссионерскую деятельность мы наблюдаем и теперь. Однако при всей своей разумности христианская идея имеет особенную форму, и потому весь мир никогда не станет христианским. Христианство всегда останется достоянием нескольких народов. Всеобщей формой духа является только форма философской идеи. Поэтому хотя именно славянам достается честь манифестировать философскую идею во всемирной истории, этот принцип не принадлежит им одним, а есть общемировой принцип. Заслуга славян поэтому является сколь великой, столь и относительной.

Здесь мы можем вернуться к тому этническому принципу, по которому Гегель делил всемирную историю. Как он отметил, этнический принцип является природным и поэтому четверичным, а не троичным. Теперь, если мы даже воспользуемся этим принципом деления всемирной истории, то четырьмя всемирно-историческими царствами являются не Восток, Греция, Рим и Германский мир, а: 1) Восток; 2) Греция и Рим; 3) Германский мир; 4) Славянский мир.

Поскольку, как мы уже отмечали, к моменту жизни Гегеля искусство и религия в качестве моментов абсолютного духа уже были всецело развиты во всемирной истории, то Гегель дал этим

моментам совершенно удовлетворительное определение в своей философии истории. Нет необходимости поэтому останавливаться на них специально. Мы должны здесь только попытаться дополнить философию истории Гегеля тем моментом, который в период его жизни еще не был развит, а именно – философией истории славянского мира.

В своей философии истории Гегель рассматривает историю народов как историю развития общего для всей истории разума. Развитие разума в истории идет таким образом, что один или несколько народов проникаются тем духовным принципом, время для реализации которого настало. Проникнутость народа необходимостью мирового духа делает этот народ всемирно-историческим. Пока народ верен этой необходимости, он является самым главным во всемирной истории – на его стороне право всемирной истории. Все другие народы чувствуют это и уступают ему. Но если всемирно-исторический народ не успевает стать вровень с требованием развития духа (а так чаще всего и было), то он неминуемо должен передать эстафету тому народу, который уже воспринял новый, более высокий принцип развития разума. Вот этот переход определений разума с почвы одного народа на почву другого Гегель называет „соприкосновением” всемирно-исторических народов. То есть для того, чтобы один народ уступил место другому, необходимо, чтобы эти народы вошли в некое соприкосновение, включающее как разнообразные культурные связи, так и военные столкновения. Соответственно, из этих военных столкновений всегда выходит победителем только тот народ, на чьей стороне „право мирового духа”, т.е. только тот народ, кто воспринял в себя более высокий принцип разума. Как характерное нужно отметить то обстоятельство, что инициатором этих „соприкосновений”-войн, как правило, является тот народ, чье право уже клонится к закату. Словно устав от своего всемирно-исторического бремени, он как будто ищет своей духовной смерти, стремясь к господству над тем народом, которому он и передаст свою великую эстафету. Так, мы видим, как духовный принцип Востока, находящийся в персидском государстве, упорно стремится в Грецию. И принцип разума в облике античной красоты побеждает грезящую духовность Востока (что греки художественно же осознают в мифе о египетском сфинксе, которого

Эдип сбрасывает со скалы своей разгадкой). Греческий мир, когда приходит его время, сам стремится на северо-запад, чтобы стать в итоге провинцией Рима. Рим, соответственно, сам втягивает в свою орбиту племена варваров, которые низвергнут его полуантичное, полухристианское величие и начнут развивать христианский принцип до его необходимой высоты, чего сам Рим сделать не имел сил.

Соответственно этому „принципу соприкосновения” всемирно-исторических народов мы должны рассмотреть, как происходит соприкосновение тех народов, которые будут передавать один другому уже не эстетическую и не религиозную идею, а философскую.

Находясь на периферии христианского мира, славянский мир долгое время находится во власти природы и ведет, с одной стороны, чисто растительную жизнь, а с другой – попадает под определение восточного монгольского духа. Чувствуя превосходство христианского духа перед восточным, славянский мир обращается к первому, и это дает ему возможность справиться с азиатским духом. Однако, воспринимая христианскую идею из ее античного источника, славянский мир с самого начала ставит себя в противоречие с развитием религиозной идеи на Западе. Таким образом, мировая история уже с самого начала кладет внутри христианского мира противоречие, которое является для него имманентным и которое нужно рассматривать как ограниченность формы христианской религии вообще.

Этот независимый от духа западного христианства характер проявляется далее в том, что славянам удается создать собственную форму письменности. Часть славян при этом не успевают приобрести автономию, они становятся сателлитами западного христианства, что находит свое выражение и в их алфавите, которым становится латинский. Мы же знаем, что коммунистическая идея наиболее мощно была воспринята славянами, которые были более всего независимы от западного христианства, т.е., восточными и южными славянами или теми, кто имел свою независимую культуру.

Итак, противоречие между германским и славянским духом начинает беспокоить Запад еще во времена татаро-монгольского

ига, и он стремится разрешить его, вторгаясь в лице крестоносцев в пределы славянских племен.

Славянский мир, исчерпав возможности восточного христианства, в конце концов, сам обращается к более глубокому духу западного, – в лице Петра Первого, – но и это обращение носит половинчатый характер, что на границе XVII–XVIII вв. снова влечет протестантский дух к Востоку. Вслед за Александром Невским и Петр доказывает себе и миру, что славяне являются независимым принципом.

Этот „исторический зуд” приводит в Москву и Наполеона. В этот раз славянская душевность, потрясая Наполеона своей непонятностью, уже не удовлетворяется защитой своего Отечества только в собственных границах, а в качестве победителя входит в один из важнейших городов западного христианства – Париж. Но тут же снова откатывается на свои просторы, чтобы затаиться в загадочном ожидании.

Противоречие между этими двумя мирами достигает своей кульминации в двух мировых войнах. И во время Второй мировой войны славяно-азиатский анклав водружает свое знамя в столице народа, который дал миру принципы Реформации, являющиеся высшей формой христианской идеи вообще. Теперь, однако, славянский мир не спешит схлынуть в свои исторические пределы и устанавливает свое духовное и политическое господство над значительной частью Европы. Характерно при этом, что весь цивилизованный мир признает это его право, соглашаясь даже на то, чтобы водораздел между славяно-коммунистическим и западно-христианским миром расколол на две части столицу того народа, чьим прародителем был Аларих и из недр которого вышел Лютер.

В этом событии многие будут склонны узреть просто уступку Западу грубой силе – „дикарю Сталину”. Дикарем, однако, был также и Аларих, что не означало, что Рим не имел для своего падения духовной причины. Всемирная история, к тому же не механика, где все можно свести к взаимодействию сил. Во всемирной истории определяющими являются духовные принципы. И падение одного народа перед другим, как и признание права славяно-коммунистического мира диктовать свою волю в Ялте и Потсдаме, есть признание не только его физической мощи, но и правоты его духа.

Итак, мы видим, как историческая самостоятельность славянского мира постоянно беспокоит христиано-германский мир, и последний влечется к первому. Дух славян, однако, так и не удается сломить. Напротив, славяне последовательно входят в качестве победителей в два самых существенных духовно западно-христианских города: Париж (столицу средневековой католической мысли) и Берлин (столицу протестантского христианства). Славянский мир, таким образом, этими двумя непосредственными вхождениями в две столицы западного христианства выражает неудовлетворительность мировой истории в форме религиозной идеи в двух ее основных западных видах – католическом и протестантском (с формой восточного христианства большевики поступили, как мы знаем, еще резче).

Здесь мы видим, как на первый взгляд по необъяснимым причинам мировая история позволяет более отсталым в культурном отношении народам наложить свою волю самым развитым христианским нациям. Это обстоятельство всегда вызывало удивление у самих славян. Специально еще Лев Толстой в „Войне и мире” пытался нащупать эту провиденциальную логику, которая позволила России справиться с Наполеоном. Он, однако, не пошел дальше утверждения того, что „русский народный дух”, „гениально почувствованный” Кутузовым, превзошел дух французов и всех других европейских народов, собранных Наполеоном. И если в войне с Наполеоном дух славян все еще недостаточно определен со стороны формы, – дворянство имеет светское образование, формально закутанное в форму традиционной религии, а народ живет совсем языческими представлениями, – то во Второй мировой войне нерелигиозный характер духа славян совсем очевиден, форма этого духа носит наименование „коммунистическая идеология”. И мы ранее рассмотрели, что в основу этой идеологии была положена идея философского разума.

Итак, еще раз подчеркиваем, что этими двумя последовательными вступлениями славян в европейские столицы низвергается сама религиозная форма: с вступлением Александра I на белом коне в Париж символически низвергается принцип католической религии; автографами по стенам Рейхстага и фигурой Жукова на белом коне на улицах Берлина символически низвергнут и принцип протестантской религии. Рим как европейская сто-

лица остается извне оси столкновений, так как Рим принадлежит более духу античного мира, поэтому он был низвергнут самими германцами. Славянам было необходимо низвергнуть сам собственнo германский принцип, и этот последний был сосредоточен именно во Франции и Германии. (Расистская теория графа Гобино, возвеличивающая „германщину” появляется во Франции.)

Современным толкователям истории хотелось бы представить триумф Александра I и Жукова как триумф православной идеи над идеей католической и протестантской. Однако очень трудно будет этим историкам редуцировать всю коммунистическую идеологию к православной идее. Этот славянский триумф был триумфом становящейся философской идеи над уходящей религиозной. Вторую мировую войну поэтому мы должны рассматривать как внешнее выражение столкновения второго момента абсолютного духа – религиозного – с третьим, – философским. И побеждает последний, ибо право разума на его стороне!

Эта необходимость перехода разума с почвы одного народа на почву другого отмечается и Гегелем при рассмотрении реализации в истории христианской идеи. Она состоит в односторонней определенности народа в духе предшествующего духовного принципа. Так, например, он показывает, как христианская идея зарождается еще на почве античного мира – в Древнем Риме. Однако дух римлян не может начать строить свое объективное бытие всецело на началах христианства. Он сильно определен в эстетизме античного духа. Именно эта историческая заостренность римлян приводит к тому, что для дальнейшего развития религиозной идеи требуются новые, духовно „девственные” народы, которые начнут строить свою жизнь, свои государства исключительно на основе христианской идеи. Последнее должно стать их субстанциальной основой. И этими народами становятся варвары-германцы. Они вторгаются в Рим, разрушают все старое и начинают сызнова. И христианство становится принципом нового строительства.

Нечто подобное мы наблюдаем и при переходе от религиозной идеи к философской. Сама философская идея есть плод западно-христианского мира. Но она появляется „на выходе” этого мира. Христиано-германский мир не успевает воспользоваться результа-

тами своего плода и упускает этот плод уже на почву других народов. Западно-христианский мир пугается философской идеи, которая порождает идею коммунизма. Новое, нерелигиозное ему кажется чем-то чужеродным. Именно эта историческая заостренность духа приводит к тому, что для реализации нового принципа необходимы „новые варвары”, которые являются варварами только частично, так как идеи разума для них не совсем незнакомы. И эти варвары – славяне. Вырастая в орбите христианской идеи, они все же „не до конца христиане”, поэтому им оказывается легче пожертвовать своей традиционной духовностью, выраженной в православии. И мы видим, с какой легкостью славяне отказываются от своей традиционной религии в коммунистический период.

Эта тема „славянского варварства” была очень хорошо почувствована в русской поэзии, прежде всего А. Блоком („Скифы”).

Блока много упрекали в том, что он принял русскую революцию. Однако эту подробность его творчества нужно рассматривать не как недостаток, а как достоинство его поэтического дара. Хотя ему была неясна разумная определенность нового духа России, содержащегося в коммунистической идеологии, что и послужило для него основанием облечь определенность этого духа в облик христианской идеи („в белом венчике из роз...”), но мы можем только отдать дань восхищения духу этого человека, который оказался способен увидеть разумное начало в стихии коммунистической революции. Этот же самый мотив мы находим и у М. Волошина („Божий бич”). Позднее и в среде русской религиозной мысли появляются попытки дать теодицею современной русской истории (Франк, Яковенко, Бердяев).

Столкновение народов во Второй мировой войне на эмпирическом уровне имеет вид столкновения, двух „тоталитарных” государств или идеологий: коммунистической и нацистской. Мы знаем, из какого духовного источника происходит коммунистическая идея, какое место в ней занимает философия Гегеля. В не меньшей степени обязана духу философской науки и идеология фашизма, с той только разницей, что эта связь здесь имеет более отрицательный характер. Кризис религиозной идеи на почве западных народов проявил себя в том, что, с одной стороны, началось по-

строение наукоподобной идеологии коммунизма, основывающейся на „диалектике” Гегеля (в создании этой идеологии приняли широкое участие русские интеллигенты и, прежде всего, Бакунин своей статьей в „Немецких ежегодниках” о необходимости „диалектического отрицания” в самой истории, которая сложилась у него непосредственно после увлечения Гегелем). С другой стороны, кризис христианского авторитета выразился в том, что сознание отдернулось назад – в область чувства. Чувство, однако, – слишком скользкая и неопределенная почва. Чувствовать можно как необходимое, так и случайное. Именно свойственный религиозной форме иррационализм метода привел к тому, что содержанием чувственного стала родовая, природная определенность духа, оформившаяся в теорию расового превосходства, фашизм и коммунизм, таким образом, оба оказываются результатом кризиса религиозной идеи в момент перехода ее содержания к форме философского разума. Поскольку и фашизм оказывается болезнью роста культуры, то его мощь первоначально превосходит дух народов традиционного христианства. Европа быстро падает под его натиском. Именно тогда наступает время государства, основанного на идеологии, содержащей в себе принципы „диалектической философии”.

Здесь не место рассматривать саму эмпирическую сторону хода этой войны. Необходимо только отметить, что именно чувство того, что историческая эстафета выскальзывает из рук германского народа, гонит их на славянский Восток. Именно чувство того, что германцы находятся под угрозой, как всемирно-исторический народ, приводит нацистскую идеологию к тезису о необходимости уничтожения славян как этноса.

Из самих советско-германских сражений необходимо остановиться только на Сталинградской битве, так как именно она стала основным поворотным моментом в этой войне, моментом, в котором новый всемирно-исторический принцип – разума – доказывает свое превосходство над уходящим – религиозно-иррационалистическим.

В переизданной в Санкт-Петербурге „Философии истории” Гегеля авторы вступительной статьи – Ю.В. Перов и К.А. Сергеев – приводят мысль Э. Карра о том, что в Сталинградской битве столкнулись две школы гегелевской философии. И, по мнению

авторов, это случилось едва ли из-за различного толкования параграфов „Науки Логики”.

Вопреки тому, что столкновение у берегов Волги было внешне обусловлено, действительно, не спором о том, является ли „чистое бытие” тождественным с „ничто”, необходимо отметить, что в своей внутренней сути смысл этого столкновения был все же по поводу толкования параграфов „Науки Логики”, что шутливо и отмечает Э. Карр. Оба сошедшихся в жестокой войне государства появились в истории в результате неспособности религиозной идеи удовлетворять возросшим запросам духа. При этом коммунистическое государство стержнем своей идеологии имело „диалектику Гегеля” и пафос разума как философской, логически в себе определенной мысли. В то время как фашистское государство в качестве принципа своей идеологии имело иррационалистический пафос мистического религиозного чувства.

Неуспех германской армии в Сталинградской битве часто объясняют размерами русских территорий, сковывающих мобильность войск, большими холодами, – знаменитая „русская зима”, в которой еще наполеоновские полководцы и западные историки искали объяснения своего неуспеха. Необходимо отметить, что Волго-Донской край не Сибирь, это южная провинция. Климат поэтому там незначительно различается от климата в центральной Европе. Апелляция к особенностям природы поэтому является выражением неспособности найти духовные причины поражения Германии в этой войне.

Широко известным является тот факт, что на бляхах ремней солдат третьего рейха было написано: „Gott mit uns” – „С нами Бог”! Трагическая ирония истории состояла в том, что Бог уже не был с ними, так как Бог уже вообще оставил религиозную форму как недостаточно себе соответствующую. Бог усилиями немецкой же культуры выразил свою природу в диалектических определениях спекулятивной логики. Однако последняя была догматически положена в основу идеологии не немецкого государства, чьи солдаты именем христианского Бога пытались освятить реализацию совсем не христианской идеи, а в основу славяно-азиатского СССР. Славяне, татары, узбеки, армяне и т.д. в этот момент были более верны духу самой немецкой культуры, неже-

ли сами немцы. В лице славян германцы в волжских степях встретились со своим собственным духом, с духом своей собственной культуры, который уже не принадлежал только им, а был объективирован. К моменту Сталинградской битвы народ СССР и его армия действительно уже прониклись сознанием того, что: „Наше дело правое, враг будет разбит, победа будет за нами!”. Русско-советский солдат, „советско-славянский дух” уже укрепился в своей принципиальной исторической правоте, в сознании того, что именно ему в этой схватке принадлежит „право всемирной истории”!