

Различить добро и зло Оппозиция Шеллинга и Гегеля как ось современного этического поля

Ольга Иващук

Российская академия народного хозяйства и госслужбы
при Президенте РФ (РАНХиГС), Москва, Россия, ofi@list.ru.

Ключевые слова: Cogito; зло и добро; scholastic fallacy;
основа и существование; дух; смерть Бога;
борьба за господство; познание; свобода.

В фокусе исследования — проблема различения добра и зла, обострившаяся с XX века. Исследование теоретической эволюции этой проблемы позволило обнаружить найденный Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем подход, не задействованный в современных попытках ее разработки. После экспозиции проблемы автор показывает невозможность найти выход из нее, оставаясь в рамках кантовской постановки, которая продолжает доминировать и сегодня. Это мотивирует обращение к подходам, критически преодолевающим кантианство, прежде всего подходам Шеллинга и Гегеля.

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг связывает действительность зла со свободой человека, высшей потенцией самоволения тварного бытия, в которой его воля потенциально совпадает с божественной. Это порождает конфликт, поскольку центральное место актуальной универсальности может занять только Бог, тварная же самость должна отка-

заться от себя, превратившись в часть универсальной воли. В этом противостоянии Шеллинг видит для сторон только две возможности: подчинить или подчиниться. Поэтому добром оказывается подчиняющая стратегия самости нетварной, тогда как злом — *та же самая* стратегия самости тварной, но не обеспеченная силой и потому обреченная проиграть. При таких именно диспозициях зло и становится неотличимым от добра.

Этой стратегии, которая у Гегеля оказывается злом, Гегель противопоставляет новую возможность: оставить центральное место пустым, что означает отказ от господства, но не от самости, как со стороны Бога, который благодаря этому становится духом (общины), так и каждого индивида, становящегося свободным не подчиняя, но *признавая свободу другого*. В заключение гегелевская находка проверяется на релевантность современной ситуации.

Отличить добро от зла

В ПОСЛЕДНЕЕ время феномен зла все чаще попадает в фокус теоретического внимания — становится темой конференций, проектов, статей и монографий. Сборник с говорящим названием «Мыслить зло»¹ был издан по итогам международной конференции, прошедшей в 2019 году в Институте философии Гумбольдтовского университета в Берлине. Ей тематически вторила конференция РГГУ «Метафизика зла» в 2022 году, в 2018-м Григорий Тульчинский издал об этом книгу², а Игорь Гаспаров — серию грантовых статей в 2020-м³. Лейтмотивом недавнего номера «Логоса» «Новые войны» стала неразличимость войны и мира, амбивалентность насилия, которая гомологична проблеме различения добра и зла⁴ и со своей стороны индуцирует возвращение к ней.

Эта волна беспокойства не просто оказалась пророческой тогда, когда еще ничто не предвещало беды. С разных сторон она выводит к свету нашу, разумных существ, неготовность иметь дело с разверзающимся и набирающим силу злом: классический, кантовский, подход к проблеме различения добра и зла сегодня с нею не справляется.

По Канту, проблема состоит в том, что «человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму... отступление от него»⁵, притом свободно. Как правильно поясняет Турид Бендер,

1. *Das Böse denken: zum Problem des Bösen in der Klassischen Deutschen Philosophie* / A. Arndt, Th. Bender (Hg.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
2. *Тульчинский Г. Л.* Феноменология зла и метафизика свободы. СПб.: Алетейя, 2018.
3. См., напр.: *Гаспаров И. Г.* Зло и атеизм: онтологические и этические предпосылки аргументов от зла // *Философский журнал*. 2020. Т. 13. № 1. С. 53–68.
4. См.: *Ссорин-Чайков Н.* Гибридный мир: этнографии войны // *Логос*. 2022. Т. 32. № 3; *Чубаров И., Апполонова Ю.* «Старых войн» не было, или Этика дронов (комментарий к статье Николая Ссорина-Чайкова) // *Логос*. 2022. Т. 32. № 3.
5. *Кант И.* Религия в пределах только разума // Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6. С. 32.

... в каждый момент мы находимся в опасности свободно, то есть через интеллигибельный поступок, решить против долга и таким образом стать злыми⁶.

Тут все прозрачно: зло возникает, когда я устанавливаю ненадлежащую иерархию между максимой долга и максимой склонности.

Но уже опыт XX века показал, что проблема уворачивается от разрешения, оборачивая свои крайности в неразличимые тавтологии. День сегодняшний, сдвигая границы войны и мира⁷, только усиливает опасное недоумение.

Поскольку контуры этического поля уже с XX века явно определились как неклассические, обратимся к тому, как они были артикулированы в направленной на него рефлексии. Тогда новый вид его полюсов может быть представлен как с одной стороны «извращение добра» (Анри Безансон), а с другой — «банальность зла» (Ханна Арендт).

С одной стороны, как констатирует Безансон, зло катастрофически возрастает именно в результате радикальных попыток его искоренить, которые выливаются в «опыт удивительного сверхвозрастания зла... так как его путают с добром»⁸. Идя по следам литературы о зле, Безансон пытается нащупать контуры монстра и приходит к мысли, что оруэлловский роман в прорисовке зла преуспел более других: «в нем торжествует чистое зло»⁹. Но стало ли благодаря этому яснее, в чем оно состоит? Безансону суть злого деяния видится в том, чтобы

...оторвать человека от... его естества <...> разрушить... естественный мир, заменить его другим... [который] будет зависеть от его [человека] воли... [благодаря чему] можно стать всемогущим и вечным, можно стать вровень с Богом¹⁰.

Но именно по таким траекториям движется нравственно поступающий индивид Канта: делая максимой поступка категорический императив, он искореняет естественные склонности и, как самозаконодатель, не нуждается ни в каком Боге, занимая, по существу, его место. И сам Безансон отмечает, что описанное им зло

6. *Bender Th.* Zur Einführung: Das Böse denken // *Das Böse denken*. S. 4.

7. «...позволяет поставить вопрос о том... что значит жить в мире, в котором не только война не похожа на войну, но и мир — на мир» (*Скорин-Чайков Н.* Указ. соч. С. 37).

8. *Безансон А.* Извращение добра: Соловьев и Оруэлл. М.: МИК, 2002. С. 7.

9. Там же. С. 147.

10. Там же. С. 155, 147.

так близко к добру¹¹, что приходится констатировать: предпринимаемые различающие процедуры вернули мысль к исходной неуловимости предмета, и работу приходится начинать сначала.

Иначе ставит проблему Арндт. Она исследует не роман-антиутопию, а историческую данность, которая размахом зла превзошла все возможные мысленные эксперименты.

Как подчеркивает Арндт, преступники Третьего Рейха, подобные Адольфу Эйхману, поражают тем, что заводят способность суждения (в том числе в правосудии) в тупик. Завоеванием современной цивилизованной юриспруденции является принятие в расчет намерения причинить вред:

Когда такое намерение отсутствует, когда в силу разных причин... способность различать добро и зло снижается, мы понимаем, что преступление не было совершено. <...> [Эйхман] настаивал, что... при осуществлении преступлений, в которых его обвиняли... сам он никогда не совершал физических действий. Суд... признал, что обвинению не удалось доказать обратное¹².

Напротив, было доказано, что он, когда это не противоречило его обязанностям, спас несколько тысяч евреев, депортировав их в Палестину¹³. Более того, Эйхман

...с большой горячностью заявил, что всю свою жизнь следовал моральным представлениям Канта, и в особенности кантианскому определению долга, [и материалы дела представили] подтверждение тому, что он всегда действовал вопреки собственным «наклонностям», чем бы они ни были вызваны... он всегда неукоснительно исполнял свой «долг»¹⁴.

И не только Эйхман — в тех условиях абсолютное большинство нормальных его сограждан

...испытывали искушение не убивать, не грабить, не позволять своим соседям идти на верную гибель. <...> Но... они научились противиться искушению¹⁵.

11. Там же. С. 155–156.

12. Арндт Х. Эйхман в Иерусалиме. Банальность зла. М.: Европа, 2008. С. 412, 367.

13. Там же. С. 72.

14. Там же. С. 204, 207.

15. Там же. С. 224.

Арендт констатирует травматичный для ее приверженности к Канту факт: «Зло в Третьем рейхе утратило тот признак, по которому большинство людей его распознают»¹⁶.

Поэтому в Эйхмане Арендт видит

...новый тип преступника, [который] совершает свои преступления при таких обстоятельствах, что он практически не может знать или чувствовать, что поступает неправильно¹⁷.

Он враг человечества, потому что его преступление угрожает условиям самого (со)существования людей, и он при этом не монстр; «было бы очень удобным поверить, что Эйхман чудовище», но

Проблема с Эйхманом заключалась именно в том, что таких, как он, было много, и многие не были ни извращенцами, ни садистами — они были и есть ужасно и ужасающе нормальными¹⁸.

Преступление такого рода «остается с человечеством в качестве потенциальной возможности его повторения»¹⁹, поскольку любой индивид в определенных условиях может оказаться в положении «человека, не обладающего инструментами различения»²⁰.

Так как различительный потенциал кантовской методологии оказался в новых условиях недостаточным, логично обратиться к учениям, которые критически ее преодолевают, и в особенности многообещающим представляется диалог о зле между Фридрихом Вильгельмом Йозефом Шеллингом и Георгом Вильгельмом Фридрихом Гегелем.

Состоялся этот диалог, правда, не напрямую: Шеллинг, судя по всему, не прочитал «Феноменологии духа» и выпустил в 1809 году свое сочинение о свободе, где содержится концепция зла, ущербность которой Гегель в 1807 году, в «Феноменологии духа», уже выявил. Но оба мыслителя используют общий, выработанный ими в полемике с предшественниками, в особенности с Фихте, язык спекулятивного конструирования, почти тождественные обороты которого тем не менее вместили противоположность их взглядов на предмет.

16. Там же.

17. Там же. С. 411.

18. Там же.

19. Там же. С. 406.

20. Бурдьё П. Поле литературы / Пер. с фр. М. Гронаса // Новое литературное обозрение. 2000. № 45.

Зло и свобода: Шеллинг

Шеллинг стремится развить понятие о свободе систематически, отыскав его место в целом «научном мировоззрении»²¹. Может показаться, что «понятие свободы вообще несовместимо с системой»²², о чем свидетельствует Спинозовский пантеизм, уже навлекший критику за фатализм и уничтожение всякой индивидуальности, но «Все зависит от определения принципа, который лежит в основе»²³. Шеллинг соглашается, что в системе Спинозы «отсутствует подлинное понятие свободы»²⁴. Отсутствует оно и у Канта, который понимал под свободой «господство разумного начала над чувственным»²⁵, ведь «такую свободу можно... даже с большей определенностью вывести из системы Спинозы»²⁶.

«Первым совершенным понятием формальной свободы»²⁷ мы обязаны Фихте. Оно состоит в том, что «в последней, высшей инстанции нет иного бытия кроме воления»²⁸. Сам Фихте разъясняет его так²⁹:

Причинность природы имеет свои границы. <...> То, что следует за побуждением, делает (*wirken*) не природа... я делаю это... моя сила... попала под власть вне всякой природы лежащего принципа, под власть понятия. Назовем свободу в этом рассмотрении *формальной свободой*... Согласно этому, кто-нибудь мог бы следовать природному побуждению... и все же, если бы он только действовал с сознанием, а не механически, он был бы свободен в этом значении слова; ибо не природное побуждение, но его сознание природного побуждения было бы последним основанием его действия (*Handeln*)³⁰.

21. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2. С. 88.
22. Там же.
23. Там же. С. 89.
24. Там же. С. 96.
25. Там же.
26. Там же.
27. Там же. С. 101.
28. Там же.
29. Я благодарна Кристофу Бикельману, указавшему на этот текст (*Binkelmann Ch. Das Böse ist Ansichtssache — aber auch Realität. Über einen vernachlässigten Aspekt in Schellings Freiheitschrift // Das Böse denken. S. 140–141*).
30. Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения // Он же. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. СПб.: СПбГУ, 2006. С. 155.

Именно такое понятие должно быть сделано «основой всей философии»³¹, хотя для решения поставленной Шеллингом задачи его одного недостаточно: оно не выявляет еще «специфического отличия человеческой свободы»³². Но Шеллинг определенно делает новый, антифихтеанский, шаг, в направлении плюралистического понимания «я» и свободы, которая должна охватывать и самостоятельность природных существ, когда требуется

... распространить это единственно возможное положительное понятие бытия самого по себе и на вещи, <...> показать... что не только Я (*Ichheit*) есть всё, но и, наоборот, всё есть Я (*Ichheit*)³³.

Шеллинг использует логический закон основания для доказательства, что охват всех вещей зависимостью от единого начала не исключает, а предполагает их самостоятельность: «если бы... следствие не было бы самостоятельным», тогда «мы имели бы следование без того, что из него следует»³⁴. Отсюда вывод: Бог открывается только в свободных, определяющих себя существах. И это позволяет, не отказываясь от системы, установить как предел такого понимания, как высшую потенцию самостояния тварного, спецификацию и человеческой свободы: она «есть способность к добру и злу»³⁵. К обоснованию этой спецификации Шеллинг движется следующим образом.

Трудность, которая разрушала систематичность прежних учений о свободе — как раз наличие зла в мире, сотворенном Богом. Чтобы положить зло в выведенном отношении, а не впасть в дуализм, допуская источник зла наряду с Богом, Шеллинг с самого начала устанавливает различие между сущностью как существующей *actu* (*Existenz*) и сущностью как основой существования или природой (*Grund*)³⁶. Это различие имеет место в самом Боге, поскольку вне его нет ничего:

... Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, которая тем самым предшествует ему как существующему; однако вместе с тем Бог есть *prius* основы, поскольку основа в качестве таковой не могла бы быть, если бы Бог не существовал *actu*³⁷.

31. Шеллинг Ф. В. Й. Указ. соч. С. 101.

32. Там же. С. 102.

33. Там же. С. 102, 101.

34. Там же. С. 97.

35. Там же. С. 102.

36. Там же. С. 107.

37. Там же. С. 108.

Исходное прабытие, в котором отношение *Grund* и *Existenz* находится еще в стадии «неразличенности», Шеллинг называет *Ungrund* — безосновное³⁸.

Основу Шеллинг описывает как то, что в Боге не есть он сам, это *Sehnsucht* — труднопереводимое слово, корень которого не *suchen* — «искать», но *Sucht* — «болезненная, самоусиливающаяся тяга»³⁹, в данном случае это тяга породить самого себя. Это воля, которая хочет породить себя как Бога, и она над собой не властна, поскольку это темная воля, еще не знает, куда она стремится.

Как направленная к себе, эта тяга-*Sehnsucht* приходит к «внутреннему рефлексивному представлению»⁴⁰, благодаря которому Бог ставит себя перед собой, созерцает, как в зеркале, в себе же — себя, точнее, свое подобие — *Eben-Bild*, и тем самым, различая, впечатлевает, во-ображает (*ein-bildet*) в основу свой образ, и это представление, это различие, удерживающее различенное в единстве, есть Свет или Логос, упорядочивающее Слово, «сам порожденный в Боге Бог»⁴¹ — Сын. Как единство воли и слова, то есть как *Cogito*-образная конструкция целиком⁴², Бог становится творящим духом.

Творением здесь называется разделение: *Cogito*-образная воля, замкнутая на себя и благодаря этому отображенная в себе, тем самым различает себя от себя, производит разделение, которое лишь проявляет единство разделенного подобно свету: «процесс творения состоит только во внутреннем превращении или преображении первоначально темного начала в свет»⁴³.

Диалектический и круговой характер движения различающего единения позволяет Шеллингу переставить акценты: если исходно основа не имела в себе единства, а лишь предчувствовала его, оно составляло характеристику ума, то теперь прерогативой ума становится движение расхождения сторон различия, тогда как на долю основы остается «единство, содержащееся в ней неосознанно, как

38. Там же. С. 148.

39. Heidegger M. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) // Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944. Fr.a.M.: Klostermann, 1988. Bd. 42. S. 217.

40. Шеллинг Ф. В. Й. Указ. соч. С. 110.

41. Там же.

42. Мартин Хайдеггер также отмечает, что бытие сущего, которое в метафизике Нового времени определилось как воля, «презентирует себя себе же самому по способу *ego cogito*» (Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 160).

43. Шеллинг Ф. В. Й. Указ. соч. С. 111.

в семени»⁴⁴, которое проявляется как объемлющее в разделении. Именно поскольку основа по мере разделения на каждой ступени стремится замкнуться на себя, остановить продолжающееся различие, возникает независимое и своевольное тварное единичное сущее — «посредством истинного во-ображения, ибо возникающее во-образуется в природу»⁴⁵. Так возникает жизнь, «живая связь... душа»⁴⁶. В этом процессе «своеволию твари противостоит разум в качестве универсальной воли, которая пользуется этим своеволием и подчиняет его себе как простое орудие»⁴⁷.

Этот процесс совершенствуется, пока в человеке не достигнет той точки, в которой воля единичного существа станет единой с универсальной волей (= разумом). Это ставит человека в исключительное положение: «в нем одном... Бог возлюбил мир»⁴⁸ и именно его как свой образ Он узрел в рефлексии основы, его «самость... поднята из тварности в надтварность» и «уже не орудие»⁴⁹, человек в собственном смысле свободен.

Но изреченное слово, единство света и тьмы, является *actu* духом лишь в Боге, это единство в человеке тоже есть дух, но другой, обособленный от Бога. Вот тут и локализуется возможность зла, которое предстает не как несовершенство или недостаток добра, но как «высшее положительное», ведь к нему «способен только человек, совершеннейшее из всех зримых созданий»⁵⁰.

До человека основа зла остается только потенциальностью. Эта потенциальность — основа всякой жизни, ее стремление быть самодостаточной, то есть собственно живой. И уже поэтому появление ее вместе с откровением Бога в мире не является основанием обвинять Бога в авторстве или желании зла. Бог наделяет свое творение самостью, силой стремиться и совершать. Но с появлением человека, «сверхтварного» существа, представляющего собой своего рода множественную тварную репликацию самого Бога, между ним и Богом возникает конфликт. Универсальность человека устремляет его быть в центре мироздания. Однако слиться с центральной точкой может только нетварный Бог, только в нем его универсальность не потенциальна, а непосредственно совпадает с природой, то есть основой. Природа/основа челове-

44. Там же. С. 110.

45. Там же. С. 111.

46. Там же.

47. Там же. С. 112.

48. Там же.

49. Там же. С. 113.

50. Там же. С. 116.

ка как вторичного уже в силу его места в мире не может совпасть с универсальной волей, но имеет при этом *те же* универсалистские притязания.

Разрешение конфликта состоит в том, чтобы не соперничать с Богом, не пытаться подобно Ему определять самого себя или возводить свою универсальную лишь по природе самость в реальную универсальность, но, напротив, *подчинить* себя универсальной воле, своим свободным решением отдать себя в ее распоряжение.

Самость противится этому, ведь «центр», которому должна добровольно подчинить себя самость, «есть всепожирающий огонь для каждой особенной воли, чтобы выжить в нем, человек должен умереть для всякой особенности»⁵¹. Поэтому в самый момент своего появления самость должна принять решение: отказаться от себя ради причастности к универсальной воле или взбунтоваться против такого порядка.

Заметим сразу, Шеллинг теряет потенциал, заключенный в его понимании «я», и соскальзывает к фихтеанскому формализму. Он видит только две возможности: или самость подчиняется, или пытается господствовать. В первом случае она становится причастной добру, служению единству универсальной воли и ее миропорядку, во втором — ложному единству, которое, противопоставляя себя всеобщему, «отрекается от целого», проигрывая в силе, «становится все более скудным и жалким», обречено погибнуть. Бунт против целого, в котором тварной самости отведено быть только «органом»⁵² божественной самости, и есть *зло*.

Совершить выбор между этими возможностями человек должен не только до появления у него сознания, но еще до рождения⁵³, «в первом творении»⁵⁴, и этим объясняется, что

... человек уже в детстве... проявляет склонность к злу, которую... нельзя будет искоренить ни дисциплиной, ни воспитанием. <...>
И все же никто не сомневается, что это должно быть вменено ему в вину⁵⁵.

Кажется удивительным, что Шеллинг не только не ставит под сомнение обоснованность такого вменения, но прибегает к его метафизическому обоснованию, встраивая в обоснование челове-

51. Шеллинг Ф. В. Й. Указ. соч. С. 127.

52. Там же. С. 135.

53. Там же. С. 132.

54. Там же.

55. Там же.

ческой свободы предопределение, деля людей на добрых и злых «от века». Но деавтономизирующая множественность фихтеанская логика, которая его теперь ведет, этого требует. Истинное единство, связь высшего порядка, которое следует предпочесть самоутверждению, Шеллинг называет любовью. Она напоминает платоновскую Справедливость, связывающую в единство государства граждан, отказавшихся от своей автономности в пользу целого, став его частями. Но здесь отказу должен предшествовать момент свободного *решения*, ведь любовь невозможна без свободы.

Свободное *решение* тварных самостей ничего общего не имеет со *склонностью*, оно направлено, скорее, против таковой. Его характер, как и природу самой любви, Хайдеггер, интерпретируя трактат Шеллинга, поясняет так: любовь *пересиливает* (*überwiegt*) эгоистически стремящуюся к себе волю основы, *подчиняет* ее и имеет к этому вечную *решимость*. Сама же *решимость подчинять* составляет момент, общий всякой — и конечной, и бесконечной — самости, «любовь к себе как сущность всякого сущего», она же «внутреннейшее ядро абсолютной свободы» — зло, которое «должно быть, коль скоро сущее вообще есть»⁵⁶. В другом месте он добавляет:

То, как именно эта основа хочет быть, стремиться для себя всецело к себе, — это, согласно Шеллингу, есть ужасное (*das Schreckliche*) в Боге⁵⁷.

Иными словами, добрым пересиливающее всеобщее начало объявляется единственно лишь потому, что оно побеждает.

Что же до побежденных бунтарей, то их выявление посредством бунта требуется для их исключения, изоляции от добра, «ибо зло, если оно полностью отделено от добра, уже не *есть* зло»⁵⁸, но определяется как *Unwesen*⁵⁹. При этом зло как *Unwesen* едва ли согласуется с тезисом, что зло есть не недостаток, но «высшее положительное». Прав, скорее, Бинкельман, заметивший, что человек определяется у Шеллинга как *Homo malefaciens*. Поскольку выбравший добро человек становится частью божества, то в этом апофеозе вместе с дистанцией от абсолюта, которая, кстати, синонимична сознанию, он теряет возможность выбирать между добром и злом и тем самым — само свое специфическое отличие,

56. Heidegger M. Op.cit. S. 277.

57. Ibid. S. 272.

58. Шеллинг Ф. В. Й. Указ. соч. С. 148.

59. Там же. С. 152.

и в этом пункте «хорошего человека нельзя уже больше представить себе как человека»⁶⁰.

Во всяком случае, очевидно, что путь, пройденный вместе с Шеллингом, вернул наш поиск к началу: «Добро „есть“ зло, та же стратегия господства, и это можно обратить: зло „есть“ добро, конституирует добро в качестве решимости»⁶¹ пересиливать. Добро и зло снова неразличимы.

Зло и господство: Гегель

В йенский период Гегель вполне разделял шеллинговский подход, в котором самостью наделялось все природное бытие. Так, в «Различии...»⁶² проблема, поднятая в духе Шеллинга как защита природы от «поношения», перерастает в проблему контроля господства и надлежащих отношений между самостями. Гегель вскрывает у Фихте связь между объективирующей установкой одинокого рефлексивного субъекта и превращением фихтевской дедукции «замкнутого торгового государства» в обоснование полицейского государства, в котором господствует тотальная слежка и «полиция довольно точно знает, где находится каждый ее гражданин в любое время дня и чем занимается»⁶³. Такое государство выступает как очевидное политическое зло, «государство бедствия» (*Notstaat*). Выделив этот фихтеанский принцип одинокого объективирующего Я как некий предел, «в рамках» которого «все остались... и не могли ему противостоять»⁶⁴, Гегель пытается его преодолеть и уже не оставляет этих попыток. И когда Шеллинг не удержался в русле своей же новации и соскользнул в традиционное подведение единичного под всеобщее, превратив единичное в придаток единственной господствующей универсальной самости, — пути с Шеллингом разошлись. Тогда развернувшаяся у Шеллинга метафизика универсальной воли определилась у Гегеля как люциферическая стратегия.

60. *Binkelman Ch.* Op.cit. S. 146–147.

61. *Ibid.* S. 273.

62. *Гегель Г. В. Ф.* Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотнесении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия // Кантовский сборник. Межвуз. тематич. сб. науч. тр. Калининград: Издательство Калининградского университета, 1989. Вып. 14. С. 150.

63. *Фихте И. Г.* Замкнутое торговое государство // Соч.: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. II. С. 225–356.

64. *Гегель Г. В. Ф.* Указ. соч. С. 152.

В качестве источника, из которого он заимствует образ Люцифера, сам Гегель указывает Якоба Бёме, но, вероятно, к его трактовке причастен и Св. Августин, у которого значительно раньше находим метафизическое рассуждение о двух посредниках между Богом и миром, и только один из них — Христос — является истинным, другой же — мнимый посредник, «диавол, принявший вид ангела света»⁶⁵ (перифраз 2 Кор. 11:14), увлекающий людей на путь греха, источником которого является попытка быть универсальным самозаконодателем.

В «Феноменологии духа» Гегель рисует оппозиционную Шеллингу метафизику творения. В ней присутствует тот первородный сын света, который у Шеллинга появляется как в-печатлевание исходной воли при *cogito*-образном замыкании на себя, но он-то, как ушедший в себя, и «оказался отпавшим»⁶⁶, Люцифером. То замыкание основы, которое у Шеллинга есть актуализация Бога, у Гегеля и есть зло. Если у Шеллинга в момент замыкания *Sucht* превращается в *Existenz* и «творящий» дух, то у Гегеля, напротив, замыкание составляет лишь один из моментов «божественной сущности»⁶⁷, а не исчерпывает ее: «тотчас же был рожден другой» посредник⁶⁸.

Таким образом, у Гегеля простая становящаяся божественная сущность в инобытии «распадается надвое, на то, что осталось добрым и на то, что стало злым»⁶⁹. Поскольку оба определены как моменты, они «не обладают подлинной устойчивостью», начинается их движение: эгоистическое замыкание, с одной стороны, которое описано у Шеллинга как становление Бога духом и во-ображение себя в основу⁷⁰; и, с другой стороны, движение

65. Бл. Августин. Исповедь / Пер. М. Сергеев. СПб.: Наука, 2013. С. 173–174.

66. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. С. 390.

67. Там же. С. 391.

68. Там же. С. 390.

69. Там же. С. 391.

70. В «Философии религии» отсылка к Шеллингу и его во-ображающему себя божеству еще явственной: «В Сыне, в определении различия, происходит развитие определения к дальнейшему различию, различие получает свое право — право различия. Этот переход в моменте Сына Яков Бёме выразил следующим образом: первый однородный Люцифер, который был светоносным, светлым, ясным, но *вообразил себя в себе* [курсив мой. — О. И.], то есть положил себя для себя, стал бытием и, таким образом, отпал, но на его место непосредственно поставлен Вечно Первородный» (Он же. Лекции по философии религии // Он же. Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 2. С. 249.

истинного посредника, который *не* стремится породить себя же, но, напротив,

...отрешается от себя самого, идет на смерть и этим примиряет с самим собою абсолютную сущность. Ибо *в этом* движении он проявляется как дух⁷¹.

Таков критерий различения добра и зла, который остается полностью вне поля зрения тех, кто остается в плену фихтеанского принципа. При этом вне контекста кажется, что Шеллинг и Гегель говорят об одном и том же.

Так, в обоих подходах речь идет об отрешении. Но Шеллинг понимает под отрешением принесение особенного, человеческого бытия Христа в жертву божественному всеобщему, подавая это как образец доброго выбора: особенность человека должна отмереть, чтобы утвердилась одна — *универсальная* — божественная самость. По Гегелю же, чтобы стать духом, а не просто живым существом, недостаточно просто рефлексивно утвердить свою самость. Надо еще отказаться от стремления *господствовать*, признать *другую* субъективность в качестве субъективности. Эта борьба за признание является работой всей человеческой истории, но первообраз ее формы уже «в себе» содержится в божественной сущности. Жертвует собой и умирает именно Бог, он становится собой через самоуничтожение и смерть, через снятие наличной простоты сущности, благодаря которому происходит воскресение в качестве духа. Бог как дух воскресает в общине, это воскресение «непосредственно выражает поэтому конституирование общины»⁷², «дух есть *община* духа»⁷³, причем не церковь как иерархия, но «сообщество святых»⁷⁴.

Гегель, как и Шеллинг, говорит о гибели конечного, но у Гегеля это не означает, что люди гибнут или исчезают *как* люди, речь идет о переходе их взаимоотношений в иную, бесконечную, форму — форму отношений без господства, форму духа, в качестве истинно человеческой:

71. *Он же*. Феноменология духа. С. 392.

72. Там же.

73. Там же. С. 394.

74. *Он же*. Лекции по философии религии. С. 301.

Во всей этой истории люди осознали... чем является человек, дух: в себе он бог и вместе с тем смертен... и только таким образом выступает как дух⁷⁵.

Эта форма взаимного признания, по Гегелю,

... высшее, и единственно высшее, *поэтому* Христос говорит: «всякий грех и хула простятся человекам, а хула на Духа не простится человекам» (Мф. 12:31)⁷⁶.

Как у Шеллинга, так и у Гегеля зло — это превращение отношения всеобщего и единичного. Но у Шеллинга речь идет о попытке единичной самости занять место всеобщей. У Гегеля же само отношение всеобщего и единичного перестраивается так, что всеобщее не побеждает единичное, не превращает его в свою часть, не подводит, не господствует, всеобщее не самость, но способ взаимного полагания множественных самостей, способ их взаимного, и *постольку* само-опосредствования. И тогда любое притязание самости на доминирующее значение, на всеобщность, на центральное место, с самого начала подозрительно как объективация остальных, то есть зло.

Благодаря этому в общине другой положен не как *Eben-Bild*, ущербная копия исходной воли, но как полновесный другой, точнее, другие, множественность и внешность которых конституируется именно *смертью* того, кто у Шеллинга является господином. Смерть Бога — это синоним запрета на притязание занять центральное место, покинутое Богом в непосредственном образе, оно должно оставаться пустым. Тем самым величие мира и все, на что может направляться природная воля,

... все это... опускается в могилу духа <...> из этой глубины дух только и получает сам свое определение... То, что для него значимо, он имеет только в снятии своего природного бытия и воли⁷⁷.

Так решается проблема взаимного признания субъектов *как* субъектов, благодаря чему в другом дух находится действительно у себя, и это — явная антитеза шеллинговскому в-печатлеванию, отсвечиванию в квазидругом. Ведь «субъект есть настолько, на-

75. Там же. С. 295.

76. Там же. С. 301.

77. Там же. С. 288, 291.

сколько он знает себя значимым и значим для других»⁷⁸, а здесь значимым является то, что

...субъективность, постигшая свою бесконечную ценность, откалалась тем самым от всех различий господства, силы, сословия, даже рода: перед Богом все люди равны⁷⁹.

Свобода, таким образом, заключается в том, чтобы быть собой именно в другом, а не за счет другого.

При всем том *Cogito* с его опасными притязаниями является необходимым моментом жизни духа, моментом опосредствования. С другой стороны, не всякое опосредствование является пребыванием у себя в другом. Поэтому возникает задача проследить трансформации, способные удержать потенциально злое начало в продуктивной роли. На первый план в ее решении выходит логика, изложение которой в «Энциклопедии философских наук» не случайно предваряется толкованием библейского мифа о грехопадении.

В мифе смерть была наказанием за неповиновение, и это неповиновение было злом. У Гегеля злом оказывается как повиновение собственным природным импульсам, так и желание остаться в слепом повиновении у внешнего руководства, в наивности рая, «этого сада животных»⁸⁰. Человеку *надлежит* выйти из природного состояния, потому что в нем он несвободен, «не таков, каким он должен быть»⁸¹. Чтобы преодолеть это «не-у-себя бытие»⁸² и «стать самим собой»⁸³, он должен свободно «произвести истину», и притом так, чтобы «признать это содержание непроизведенным, в себе и для себя сущей истиной»⁸⁴. Но для этого надо вообще начать мыслить:

Дух не есть голое непосредственное, но существенно содержит в себе момент опосредствования... То единство, которое мы наблюдаем в детях как нечто естественное, должно быть результатом труда и культуры духа. Христос говорит: «Если не стане-

78. Там же. С. 288.

79. Там же. С. 299.

80. *Он же*. Феноменология духа. С. 390.

81. *Он же*. Лекции по философии религии. С. 316–317.

82. Там же. С. 323.

83. Там же. С. 327.

84. Там же. С. 329.

те, как дети» и т. д., но он не говорит, что мы должны оставаться детьми»⁸⁵.

Поэтому и расставание с раем не наказание:

На деле в самом понятии духа лежит, что человек от природы зол, и не нужно представлять себе, что это могло бы быть иначе. <...> Дух должен быть свободен, и тем, что он есть, Он должен быть благодаря самому себе⁸⁶.

В мифе о грехопадении именно познание (добра и зла) обозначается

... как божественное состояние... и лишь посредством познания реализуется изначальное призвание человека быть образом божьим⁸⁷.

Два соблазна стоят на этом пути. 1) Поскольку человек, не будучи по своему понятию природным существом, «ведет себя как природное существо и следует целям вожделений, он *хочет* зла»⁸⁸. 2) Но и когда человек

... ставит себе цели из себя и черпает из себя материал своих действий; доводя эти цели до последней крайности, зная и желая лишь себя в своей особенности и отмечая всеобщее, — человек зол, и этим злом является его субъективность⁸⁹.

В «Философии религии» Гегель поясняет: для конечной субъективности «Определение добра является... произволом... это вершина такой субъективности», которая равна абстрактной свободе, то есть

... отрекающейся от истины и развития истины, парящей в себе и знающей, что то, что имеет значимость для нее, представляет собой только ее определения, что она господствует над тем, что есть добро и зло⁹⁰.

85. *Он же*. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1. Наука логики. С. 131.

86. Там же.

87. Там же. С. 130.

88. Там же. С. 131.

89. Там же.

90. *Он же*. Философия религии. С. 325–326.

Такая субъективность в своем стремлении *занять место* истины знает, что зло в ней самой, но в той же мере, в какой она стремится заменить истину своим всеобъективирующим господством, она не признает этого своего знания и тем самым замыкается в своей конечности: «На этой ступени раздвоения имеет место вся конечность мышления и воли»⁹¹. Движение этого раздвоения и уничтожает конечность.

Зло, таким образом, преодолевается на пути познания. Гегелевская «Наука логики» и является развернутым ответом на вопрос, как должно строиться такое познание, в котором сама его объективность не объективирует. Но создание новой логики — еще не конец пути, к этому познанию надо организовать всеобщий доступ и воспитание («чтобы нравственное, духовное стало второй природой индивидуума, есть вообще дело воспитания и образования»⁹²), создать формирующие нравы институциональные условия, законы и т. д.⁹³ И эти институциональные условия должны быть светскими. Хотя церковь — «учредительница учительства», в котором «рождается субъект»⁹⁴, воспитание к свободе — дело не церковное: церковь как воплощение примиренного начала должна господствовать над началом мирским, не примиренным, и этим «бездуховное содержание мира»⁹⁵, которое должно было погрузиться «в могилу духа», напротив, вносится в саму церковь, порождая иерархию, организацию господства.

Поэтому борьба за добро — это борьба за организацию создающих противовесы закреплению всяческих иерархий светских нравственных и государственных институтов и образования, которое увенчивается философией. Последняя ни в коем случае не должна оставаться привилегированным и «обособленным святилищем», но как этого достичь — этот вопрос он адресовал «эмпирическому настоящему»⁹⁶.

Зло и *Cogito*

Таким образом, гегелевское мышление добра и зла не ограничивается трансцендентальным измерением, будь таковое трансцендентальным пространством *Ichheit* или пространством по-

91. Там же. С. 131

92. Там же. С. 167.

93. Там же. С. 259.

94. Там же. С. 315.

95. Там же. С. 323.

96. Там же. С. 333.

тенцирования единственной на свете универсальной самости, но осуществляется в социальном измерении, в пространстве межиндивидуальном, в поисках институциональных условий избегания господства, взаимного признания индивидов в качестве свободных субъектов. Поэтому борьба со злом немыслима в обход коллективного определения расстановки социальных сил, которую вслед за Элиасом можно было бы назвать социальной фигурацией⁹⁷, объединяющей не замкнутых индивидов *homo clausus*, но открытых друг другу *homini aperti*⁹⁸.

На этом пути различение добра и зла, по крайней мере, возможно, хотя гегелевский подход отнюдь не предоставляет готовых рецептов преодоления зла, но, напротив, предполагает, что предотвращение объективации другого всякий раз является новой задачей в новой межиндивидуальной фигурации.

Перестает быть загадочной и причина неудачных попыток различить добро и зло. Безансон очень метко сравнивает их с бессилием пана Когито перед лицом неуловимого смертоносного дракона из стихотворения Збигнева Херберта⁹⁹. Но при этом ни герой стихотворения, ни сочувственно идентифицирующие себя с ним теоретики не догадываются, что чудовище, от которого пану Когито приходится терпеть поражение, и есть он сам¹⁰⁰.

Точка зрения *одинокого Я* — *Cogito* — *всегда* является проводником стратегии *господства*, которое устанавливается в ней посредством объективации всего, кроме самого *Cogito*. Единственность признаваемого ею субъекта исключает субъектность его

97. *Elias N. What Is Sociology? // The Collected Works of Norbert Elias: In 18 vols. Dublin: University College Dublin Press, 2012. Vol. 5. P. 123.*

98. *Ibid. P. 125.*

99. «Счастличик Святой Георгий: / из рыцарского седла / он мог оценить и силу / и движенья дракона / Пану Когито / приходится хуже... / чудовище пана Когито / лишено измерений / трудно его описать терминов не найти... / можно подумать / что оно привиденье... но оно есть / есть несомненно... / доказательство его бытия / его жертвы... / Пан Когито хочет вступить / в неравную схватку... / прежде чем он падёт / поваленный силой бессилья / умрет заурядно без славы / бесформенностью задохнется» (*Херберт З. Чудовище пана Когито // Горбаневская Н. Мой Милош. М.: Балтрус, 2012. С. 269.*)

100. Ошибка, вполне гомологичная описанной у Пьера Бурдьё *scholastic fallacy* и свойственная далеко не только теоретикам (см., напр.: *Бурдьё П. Экономическая антропология. Курс лекций в Коллеж-де-Франс (1992–1993). М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019. С. 294*). Подробнее см.: *Ивашук О. Ф. Гегель о философской потребности и философская потребность его времени // Nomothetika: Философия. Социология. Право. 2020. Т. 45. № 3. С. 400–410.*

предмета, то есть отсекает от предмета доступ к самоопределению, а также доступ субъекта к самопознанию в качестве субъекта. Принятие этой точки зрения за единственно возможную, само собой разумеющуюся или за точку зрения свободы означает такое сужение собственного горизонта, которое лишает защиты от уподобления «дракону», от вовлечения в игру по его правилам, исключая возможность распознать причину собственных неудач в этой фатальной игре.

Не будучи распознанным, этот механизм срывает безукоризненно даже в искушенной и высокоранговой теории, например, в случае Арндт и Безансона. Так, Арндт, хотя и показывает, что в случае Эйхмана категорический императив не работает, но не готова распознать в нем, представляющем собой освящение самозаконотательства индивида, теоретическую ошибку и источник практического зла.

В случае Безансона действие *scholastic fallacy* обнаруживается в толковании оруэлловского романа, когда он усматривает победу зла в торжестве его воплощения — О'Брайена над Уинстоном — «последним человеком». А вот Оруэлла точность его художественной логики не подвела. Безансон, совершенно о том не догадываясь, цитирует из него как раз то место, где таится дьявол. В ответ на вопрос О'Брайена «Вы полагаете, что Вы морально выше нас, лживых и жестоких?» Уинстон заявляет: «Да, я считаю, я выше вас»¹⁰¹. Но это и есть фарисейская закваска: ответ обнаруживает, что они спорят за место в символической иерархии, за право объективировать другого: «Боже! благодарю Тебя, что я не таков, как... этот мытарь» (Лк. 18:11). В каждом из них пан (то есть *господин*) *Cogito*, его установка на господство, его дракон, его *scholastic fallacy* — победила их обоих.

Библиография

- Арндт Х. Эйхман в Иерусалиме. Банальность зла. М.: Европа, 2008.
Безансон А. Извращение добра: Соловьев и Оруэлл. М.: МИК, 2002.
Бл. Августин. Исповедь / Пер. М. Сергеенко. СПб.: Наука, 2013.
Бурдьё П. Поле литературы / Пер. с фр. М. Гронаса // Новое литературное обозрение. 2000. № 45.
Бурдьё П. Экономическая антропология. Курс лекций в Коллеж-де-Франс (1992–1993). М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2019.
Гаспаров И. Г. Зло и атеизм: онтологические и этические предпосылки аргументов от зла // Философский журнал. 2020. Т. 13. № 1. С. 53–68.

101. Безансон А. Указ. соч. С. 158; Оруэлл Дж. 1984. М.: Азбука-классика, 2005. С. 251.

- Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии // Он же. Философия религии: В 2 т. М.: Мысль, 1977. Т. 2.
- Гегель Г. В. Ф. Различие между системами философии Фихте и Шеллинга в соотношении с работами Рейнгольда, имевшими целью облегчить обзор состояния философии в начале 19-го столетия // Кантовский сборник. Межвуз. тематич. сб. науч. тр. Калининград: Издательство Калининградского университета, 1989. Вып. 14.
- Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000.
- Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М.: Мысль, 1974. Т. 1. Наука логики.
- Иващук О. Ф. Гегель о философской потребности и философская потребность его времени // *Nomothetika: Философия. Социология. Право.* 2020. Т. 45. № 3. С. 400–410.
- Кант И. Религия в пределах только разума // Соч.: В 8 т. М.: Чоро, 1994. Т. 6.
- Оруэлл Дж. 1984. М.: Азбука-классика, 2005.
- Ссорин-Чайков Н. Гибридный мир: этнографии войны // *Логос.* 2022. Т. 32. № 3.
- Тульчинский Г. Л. Феноменология зла и метафизика свободы. СПб.: Алетей, 2018.
- Фихте И. Г. Замкнутое торговое государство // Соч.: В 2 т. СПб.: Мифрил, 1993. Т. II. С. 225–356.
- Фихте И. Г. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения // Он же. Система учения о нравах согласно принципам наукоучения; Наукоучение 1805 г.; Наукоучение 1813 г.; Наукоучение 1814 г. СПб.: СПбГУ, 2006.
- Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // *Вопросы философии.* 1990. № 7.
- Херберт З. Чудовище пана Когито // Горбаневская Н. Мой Милош. М.: Балтрус, 2012.
- Чубаров И., Апполонова Ю. «Старых войн» не было, или Этика дронов (комментарий к статье Николая Ссорины-Чайкова) // *Логос.* 2022. Т. 32. № 3.
- Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1989. Т. 2.
- Bender Th. Zur Einführung: Das Böse denken // *Das Böse denken: zum Problem des Bösen in der Klassischen Deutschen Philosophie* / A. Arndt, Th. Bender (Hg.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Binkelman Ch. Das Böse ist Ansichtssache — aber auch Realität. Über einen vernachlässigten Aspect in Schellings Freiheitschrift // *Das Böse denken: zum Problem des Bösen in der Klassischen Deutschen Philosophie* / A. Arndt, Th. Bender (Hg.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Das Böse denken: zum Problem des Bösen in der Klassischen Deutschen Philosophie / A. Arndt, Th. Bender (Hg.). Tübingen: Mohr Siebeck, 2021.
- Elias N. What Is Sociology? // *The Collected Works of Norbert Elias: In 18 vols.* Dublin: University College Dublin Press, 2012. Vol. 5.
- Heidegger M. Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) // *Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944.* Fr.a.M.: Klostermann, 1988. Bd. 42.

DISTINGUISH BETWEEN GOOD AND EVIL. THE OPPOSITION
BETWEEN SCHELLING AND HEGEL AS THE AXIS OF THE MODERN
ETHICAL FIELD

OLGA IVASHCHUK. Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (RANEPA), Moscow, Russia, ofl@list.ru.

Keywords: Cogito; evil and good; scholastic fallacy; ground and existence; spirit; death of God; struggle for dominance; knowledge; freedom.

The article focuses on the problem of distinguishing between good and evil, which has become more acute since the twentieth century. The study of the theoretical evolution of this problem discovers the approach found by G. W. F. Hegel, which was not used in modern attempts to develop it. After exposing the current state of the problem, the author shows the impossibility of finding a way out of it, remaining within the Kantian formulation of it, which continues to dominate today. This motivates the appeal to approaches that critically overcome Kantianism, primarily the approaches of Schelling and Hegel.

F. W. J. Schelling connects the reality of evil with the freedom of human, which potentially coincides with the divine. This gives rise to conflict, since only God can occupy the central place of actual universality, while the creature must renounce itself, being integrated as a part into the deity. In this confrontation, Schelling sees only two possibilities: to subdue or to submit. Therefore, the conquering strategy of the uncreated self turns out to be good, while the evil is the same strategy of the created self, not backed by power and therefore doomed to lose. Then evil becomes indistinguishable from good.

To this strategy which in Hegel becomes the evil, Hegel opposes a new opportunity: to leave the central place empty, which means renunciation of domination, but not of self, as for God, who through this becomes the spirit (of the community), so for every individual, who becomes free, not subjugating, but recognizing the freedom and self of the other. In conclusion, the Hegelian find is tested for relevance to the current situation.

DOI: 10.17323/0869-5377-2023-2-179-199