

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-6.18>

Дубровских Александр Александрович

**ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА МИРА В ПЕРСПЕКТИВЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ: КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА**

В статье ставится задача рассмотреть логическую и историко-философскую обоснованность претензий антропологической интерпретации на адекватное раскрытие смысла и содержания гегелевской философии. В качестве критерия оценки предлагается принять возможность разрешения проблемы единства мира. Автором показывается принципиальное различие в подходах к онтологической проблематике между классической гегелевской диалектикой и ее антропологическим истолкованием. Выявлено наличие непреодолимых препятствий для раскрытия всеобщего единства бытия в случае принятия установки на последовательную антропологизацию философии немецкого классика.

Адрес статьи: [www.gramota.net/materials/9/2018/6/18.html](http://www.gramota.net/materials/9/2018/6/18.html)

Источник

**Манускрипт**

Тамбов: Грамота, 2018. № 6(92) С. 75-80. ISSN 2618-9690.

Адрес журнала: [www.gramota.net/editions/9.html](http://www.gramota.net/editions/9.html)

Содержание данного номера журнала: [www.gramota.net/materials/9/2018/6/](http://www.gramota.net/materials/9/2018/6/)

**© Издательство "Грамота"**

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: [www.gramota.net](http://www.gramota.net)

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: [hist@gramota.net](mailto:hist@gramota.net)

## IMMANUEL KANT'S TRANSCENDENTAL METAPHYSICS: INTENTION AND OUTCOMES

**Burkhanov Rafael' Airatovich**, Doctor in Philosophy, Professor  
**Nikulina Ol'ga Vyacheslavovna**, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor  
*Surgut State University*  
*ra.nvarta@gmail.com*

The article is devoted to the analysis of Immanuel Kant's transcendental metaphysics. It is shown that, according to his intention, such metaphysics can be created on the basis of critical attitude to dogmatic doctrines, inconsistency of which in their striving to know super-perceptual objects is obvious. It is noted that critical philosophy deals not with objects as such, perceptual or super-perceptual, but with the transcendental subject, and is an investigation of its abilities and their application limits. The authors emphasize that Kant opposed metaphysics of the transcendental to traditional metaphysics of the transcendent pretending to cognize super-experience and otherworldly "reality". However, he never created an integral metaphysical system confining himself to considering contradictions, with which mind is dealing while trying to leave the ground of experience and to construct an integral and complete picture of the universe. The heuristic significance of this metaphysical project revealed later, in non-classical and post-non-classical doctrines.

*Key words and phrases:* metaphysics; dogmatism; criticism; transcendentalism; perception; reason; mind; the transcendental; the transcendent; the immanent; a priori; a posteriori; thing in itself; phenomenon.

УДК 1; 14

Дата поступления рукописи: 08.05.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-6.18>

*В статье ставится задача рассмотреть логическую и историко-философскую обоснованность претензий антропологической интерпретации на адекватное раскрытие смысла и содержания гегелевской философии. В качестве критерия оценки предлагается принять возможность разрешения проблемы единства мира. Автором показывается принципиальное различие в подходах к онтологической проблематике между классической гегелевской диалектикой и ее антропологическим истолкованием. Выявлено наличие непреодолимых препятствий для раскрытия всеобщего единства бытия в случае принятия установки на последовательную антропологизацию философии немецкого классика.*

*Ключевые слова и фразы:* пространство; время; природа; история; субстанция; субъект; Абсолютная идея; диалектика; бытийный регион; онтологический дуализм.

**Дубровских Александр Александрович**  
*Воронежский областной краеведческий музей*  
*aleksander.dubrovskih@yandex.ru*

### ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА МИРА В ПЕРСПЕКТИВЕ АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ГЕГЕЛЕВСКОЙ ФИЛОСОФИИ: КРИТИЧЕСКАЯ ОЦЕНКА

Антропологическое истолкование гегелевской философии, ставшее в 1930-1950-х гг. событием французской мысли, сегодня вновь привлекает внимание исследователей различных областей гуманитарного знания. Прежде всего это связано с развернувшейся после выхода книги Ф. Фукуямы дискуссией, которая, с одной стороны, способствовала популяризации точки зрения А. Кожева на наследие немецкого классика, с другой стороны, заметно сузила круг проблем, связанных с проектом антропологизации гегелевской диалектики [15]. На первый план вышло обсуждение историософского измерения, социально-политической значимости и возможностей идеологического использования концепции борьбы за признание, сопровождаемое заметным отходом от взгляда самого Кожева на данные вопросы. Рассмотрение же таких важных для понимания антропологической версии гегелианства тем, как выявление ее онтологических основ и оценка адекватности предложенного Кожевным истолкования замыслу самого немецкого классика, остается на периферии внимания научной общественности. На наш взгляд, разрешение вопроса о том, смог ли Кожев преодолеть Гегеля, или, по крайней мере, извлечь из его системы рациональное зерно, необходимо связать с раскрытием проблемы единства мира. Именно в этой точке ревизия Кожевным гегелевской системы может продемонстрировать степень собственной состоятельности как в логическом, так и в историко-философском отношении.

Особенностью замысла антропологического прочтения гегелевской философии является принятие в качестве онтологической основы дуализма двух бытийных регионов – природы и истории. Данное онтологическое различие предполагает установление правомочности применения категорий пространства и времени относительно намеченных бытийных регионов. А. Кожев связывает категорию пространства с природным бытием, а в качестве основополагающей категории общественно-исторического бытия признает время. Более того, он, по существу, отождествляет время и дух, и тем самым категория времени наделяется онтологической значимостью. «Время – это Дух (Человек)» [8, с. 109], – со всей определенностью заявляет французский неогегельянец. Что касается природного бытия, то здесь время является привнесенной, внешней категорией.

Действительно, в ньютоновской картине мира, выступающей для Кожева адекватной формой описания природного бытия, законы носят обратимый во времени характер [12]. Таким образом, темпоральность для классической науки является избыточной категорией, применение которой не затрагивает сущности природного бытия. Круговорот природы, основанный на циклическом воспроизводстве постоянства форм, сводится в конечном итоге к перемещению вещества в пространстве, и именно поэтому категория пространства находит свою онтологическую значимость в отношении к природному бытию.

Жесткое разграничение между двумя онтологическими регионами, проводимое Кожевным, было призвано продемонстрировать невозможность признания исторического мира человека в качестве естественного результата или закономерного продолжения эволюции природы. Он отвергает романтическую натурфилософскую традицию, рассматривающую природу в качестве источника творческих потенций культуры. Природное бытие как пространственность не знает развития, а следовательно, не может нести в себе никаких предпосылок для человеческого самоопределения. «Оно – полная положительность. Оно, стало быть, не знает изменчивости. Оно никогда не полагает себя в качестве иного, чем иное бытие. Оно не может поддерживать никакого отношения с иным. Оно само безгранично и исчерпывается бытием» [14, с. 59], – так словами Ж.-П. Сартра можно выразить сущность природной данности. Таким образом, историческое время не может быть редуцировано к пространству природы. В равной степени из природного пространства, взятого в качестве предпосылки, невозможно дедуцировать историчность человеческого бытия. Природа является онтологической данностью, царством тождественного, лишеной истории, а человек – заданностью, проектом, негативностью, осуществляемой в истории. Диалектика как логика развития реализуется в онтологическом плане только в историческом развитии человеческого рода. В теоретическом же отношении диалектика является описанием исторических способов существования человека в мире.

Разграничение категорий пространства и времени относительно бытийных регионов применения делает допустимым сопоставление дуалистической онтологии Кожева с дуалистической, по определению Лосского, гносеологией Бергсона [11]. Французский интуитивист рассматривает материю как онтологический регион, который раскрывается интеллектуальной способностью, а его основополагающей категорией выступает пространство. Интеллект характеризуется практической установкой по отношению к вещам внешнего мира, и основная его задача как продукта эволюции природы заключается в обеспечении выживаемости человеческого сообщества. Бергсон утверждает, что «интеллект был отлит по форме материи и что прежде всего он стремится к фабрикации» [1, с. 192]. Взгляд интеллекта обращен на материю с точки зрения ее прагматического использования, материя же, в свою очередь, обращена к нему как горизонт, открытый для практического вмешательства. Навыки, выработанные в деятельности с внешней материей, задают структуру интеллектуальной способности. Ее категории как замкнутые формообразования соотношены друг с другом по принципу рядоположенности. Живое же время, текучая подвижность, длительность деформируется интеллектом и регрессирует до мертвого, механического времени. Жизнь как целостный процесс, основной категорией которого является время, не затрагивается интеллектом и предполагает иную познавательную установку – интуицию. Таким образом, гносеологический дуализм Бергсона предполагает наличие двух онтологических регионов: механизма пространственной материи и временной органической целостности жизни. Раздвоенность сознания основана на онтологическом различии, рассекающем тотальность бытия на две части. Однако эти столь различные способности сознания и соответствующие им бытийные регионы имеют общую предысторию. Они, по Бергсону, являются двумя определившимися тенденциями эволюции бытия.

Кожев сходится с Бергсоном в необходимости разграничения двух бытийных регионов и соответствующих им гносеологических подходов, однако, будучи последователем Гегеля, он не может принять интуитивистскую установку отождествления высшей формы процессуальности с биологической жизнью. Соглашаясь в оценке узости рассудочного познания, он, вопреки французскому интуитивисту, не разделяет представления о беспомощности дискурсивного мышления в познании развивающейся действительности. Становление, творческая изменчивость будут мыслимы при условии того, что формальная логика рассудка, соответствующая интеллектуальной установке Бергсона, будет преобразована в логику развития, диалектику понятия. Кроме того, биологическая жизнь у Кожева является частью природы, пространственного бытийного региона, действительное же творческое развитие осуществляется в диалектике общественно-исторического бытия, окончательной формой знания которого является феноменологическое описание. Время, дух и человеческая история отождествляются французским неогегельянцем и противопоставляются природному бытию, познание которого исчерпывается установками классической научной рациональности. Французский неогегельянец не мог бы принять представление Бергсона об общем процессе эволюции бытия, приводящем к распаду на два онтологических региона: для него раскол бытия выступает фактической данностью, которая не может быть превзойдена через отсылку к общему процессу, охватывающему как природу, так и историю.

Но насколько такой онтологический дуализм может быть последовательной позицией? Способен ли он разрешить фундаментальную для философии проблему единства мира?

В историко-философском отношении наиболее последовательной формой онтологического дуализма явилось картезианство. Декарт выступал за радикальное разграничение двух самодостаточных субстанций – протяженной материи и мышления. Но, как показал Дильтей, проблема единства мира разрешалась им через обращение к внешней этим двум онтологическим регионам инстанции – Богу, который в акте постоянного творения поддерживает согласованность порядка протяженных вещей и порядка мысли [6, с. 284]. Без привлечения третьей субстанции, наделенной исключительными онтологическими полномочиями, было бы

невозможно удержать мир от распада на две полностью независимые, безразличные друг другу части. Спиноза, видя этот недостаток картезианского дуализма, приходит к последовательному утверждению единой бесконечной субстанции. При этом ни мышление, ни протяженная материя не тонули в ней как в некоем безразличном неформленном тождестве [7, с. 26-54], но признавались двумя несводимыми друг к другу атрибутами единой субстанции, а значит, с точки зрения вечности (тотальности), порядок и связь идей и вещей совпадают без привлечения трансцендентной инстанции. Субстанция Спинозы – это Бого-материя, мировое целое, единство протяжения и мышления, порождающего и порожденного. Но, несмотря на, казалось бы, исчерпывающее описание мирового единства, спинозистская онтология страдала неполнотой, а именно отсутствием прояснения логической необходимости субстанции. Спиноза принял субстанцию в качестве готовой данности, лишенной момента самоотрицания, а следовательно, и саморазвития. Им не был показан процесс логического самопорождения единства протяженной материи и мышления. Для того чтобы заполнить данный пробел, требуется раскрыть субстанцию еще и как субъект, свободную деятельность. Спиноза должен быть диалектически дополнен Кантом. Эту задачу взял на себя Гегель, чья система была призвана продемонстрировать диалектический процесс единства субстанции и субъекта.

Система Гегеля подразделяется на три диалектически взаимосвязанные части: учение об Абсолютной идее, философия природы и философия духа [4]. В учении об Абсолютной идее немецкий классик обращал свое внимание на всеобщую логическую структуру мирового целого, пребывающую в модусе в-себе-и-для-себя-бытия, раскрывая тем самым понятие как замкнутую на саму себя тотальность. Здесь оно лишено всякого внешнего себе содержания, находится наедине само с собой. Развитие в этой сфере обнаруживается в форме развертывания логических категорий, их тотализации в диалектический космос Абсолютной идеи. Итогом этого процесса является логическая необходимость ее отчуждения в природное бытие как свое иное. Идея как бы теряет себя в природе, которая представляет собой органическое целое, устроенное иерархическим образом, на основе полноты проявления понятия. Пределом природного бытия является животный организм, в котором всеобщее определяет себя в виде дурной бесконечности родового воспроизводства. Всеобщее для конечного природного существования выступает как господство слепой силы рода. Всеобщность здесь не обрела еще самосознания и голоса, она скована немотой природного существования. Природа не может достигнуть соответствия собственному понятию в своих границах, и лишь только знающий себя дух выступает адекватной формой проявления бесконечности всеобщего. Природа подвергается самоотрицанию и включается в качестве подчиненного момента в тотальность развивающегося духа. Дух же, со своей стороны, должен пройти путь от души, определяемой природными причинами, до знания всеобщего, реализуемого в сфере абсолютного духа: в искусстве, религии и философии. Здесь диалектическим образом упраздняется инобытие природы как предыстории духа и снимаются исторические предпосылки самого духа. Происходит раскрытие логической сущности всеобщего единства мировой целостности. Дух – это возвращение Абсолютной идеи к себе посредством человеческой истории. Абсолютная идея как логическая структура снимает своё внешнее содержание, достигает полного соответствия своему собственному понятию и тем самым реализует принцип единства субъекта и субстанции, процесса и результата, природы и мышления. Вместе с тем всеединство логического понятия как результат диалектического отрицания природы и истории является одновременно и «сублимацией» содержания этих конечных сфер, выявлением их сущностного измерения. Процесс снятия инобытия природы со стороны самой природы является имманентным ей процессом развертывания форм, приводящим к невозможности оставаться в границах природности и толкающим её к самоотрицанию, к трансценденции в область духа. Снятие исторических предпосылок со стороны общественно-исторического бытия является имманентным ему процессом самопреобразования человека, изменения им наличных условий в свете достижения человечеством соответствия со своим собственным понятием. «Хитрость разума» заключается в том, что в действиях людей, побудительными причинами для которых являются их интересы и страсти, реализуется всеобщее как тотальный результат, несоизмеримый с конечными целями действующих субъектов [2, с. 76-84]. Понятийное постижение показывает логическую необходимость этих действий, их всеобщий смысл и одновременно исторический способ преодоления конечности человеческого существования, переход в регистр всеобщего. Человек, который выходит за рамки природного существования, способен познать всеобщее как собственное понятие и реализовать его в собственном действии. Таким образом, Абсолютная идея не является внешней инстанцией по отношению к природе и истории духа: она – имманентная логика мирового целого, реализуемая в этих двух онтологических регионах. Познание движется от понятийного постижения этих конечных сфер к познанию собственной логики мышления, понятию, снявшему свою связанность с ограниченным содержанием. Диалектическая логика мышления и онтология для Гегеля совпадают, чем и обеспечивается единство природы и духа. Бытие разрешается в мысль, а мысль в своей конкретности прозревает в бытии себя. Конечное существование обретает всеобщую значимость, выходит за пределы своей временной онтологической ничтожности.

Но Кожев, следуя за своим учителем Койре, считал, что вечная Абсолютная идея является избыточной инстанцией, удаление которой не будет иметь отрицательных последствий: напротив, сущность гегелевской мысли обнажится и обретет свою адекватную форму проявления как философии человеческого времени [13, с. 17-24]. Однако результатом такого шага стало распадение единства природы и истории на два независимых онтологических региона, противостоящих друг другу как конечные сферы существования. Пространственная природа обнаруживается как дурная бесконечность постоянно повторяющегося конечного, не способного дойти до своего логического разрешения. История, лишенная необходимости своего снятия в логическом раскрытии собственного

смысла, обнаруживается как антропологическое развитие человеческого рода, развертывающееся на поверхности природного бытия, с которым она не имеет ни причинной, ни логической связи. Человек понимается Кожевным как историческое конечное существо, бытие-в-мире, утверждающее всеобщность лишь на уровне объективного духа: государства, политического устройства общества. Абсолютное знание, которое, по Гегелю, является знанием всеобщего единства природы и духа, сводится французским неогегельянцем к феноменологическому описанию исторических форм человеческого существования. Отсюда и настойчивое отождествление времени и духа, сопровождаемое обещанием дать антропологическую интерпретацию логики, так и не выполненную в полной мере Кожевным. Гегель, напротив, рассматривал временность как измерение всякого конечного существования, будь то природный объект или историческая форма явления духа. Если в учении об Абсолютной идее речь идет о «чистом» логическом разворачивании, не испытывавшем отчуждения в сферы конечного существования, то философия духа показывает, как дух, вырываясь из своей исторической ограниченности, раскрывает логическое как снятие конечности, временности как природных, так и исторических форм существования. При этом природа выступает в этом процессе как необходимая предпосылка духа, область, неадекватная своему понятию и потому находящая свою истину в духе как в сфере, раскрывающей ее собственную истину. Как писал Герцен, «природа без человека, имеющего ее, – что-то немое, неконченное, неудачное avorte; человек благоволил ее существовать для кого-нибудь, воссоздал ее, дал ей гласность» [5, с. 127]. «Все стремления и усилия природы завершаются человеком; к нему они стремятся, в него они впадают как в океан» [Там же, с. 124]. Дух, таким образом, является не только самосознанием исторического человечества, но самосознанием единства природы и общественно-исторического бытия. Человек является одновременно и отрицанием *природы* и *отрицанием* природы, результатом развития природного бытия и новым качеством, необратимо преобразующим целостность мира, обретающим в результате этого осмысленность своего существования.

Абсолютная идея выступает у Гегеля в конце процесса тотализации духа как неисторическое, вневременное логическое мышление в смысле преодоления снятия конечного, а не в смысле довременного «вечного» своего состояния, не связанного конечным содержанием, как в начале процесса. Природность и историчность сублимируются в онтологию мысли. Именно поэтому конкретность понятия не может быть простым внешним отрицанием конечного существования, но предполагает его снятие, что равнозначно самоотрицанию конечным существованием самого себя, своей ограниченности, абстрактной фрагментарности, онтологической неполноты. Напротив, Кожев переносит абсолютность как характеристику диалектики логического мышления на диалектику истории человеческого рода. Человечество в ходе своего развития снимает всякую внешнюю данность и подвергает себя по завершении процесса практическому самообожествлению. При этом, по Кожев, теология как превратное знание абсолютной данности разоблачается как скрытая антропология. Но для Гегеля такой подход был неприемлем потому, что теология как форма знания абсолютного содержания не может быть редуцирована к знанию содержания конечного исторического существования человека. Религиозное отношение к абсолютному содержанию должно перерасти в соответствующую этому содержанию форму знания – философию как знание единства природы и духа [3, с. 219-242]. Теология у Гегеля разрешается в онтологию, логику мышления. Диалектика в полной мере реализуется в логике мысли, тождественной онтологии, но не в конечных сферах природы и истории и соответствующих им форм знания. Всякая конечная форма существования устремлена к бесконечности своего понятия как своей имманентной целевой причине. Мировое целое для достижения своей онтологической полноты должно разрешиться в логическое развертывание понятия, в знание всеобщего единства природы и духа, что и реализуется в истории человеческой мысли, наталкивающейся на границы своей историчности и всякий раз снимающей их в понятийном познании. «В историческом развитии философия проходит определенные фазы движения, давая от особенного содержания все новые и новые определения всеобщего единства бытия и мышления, но дойдя до определенной ступени... всеобщее содержание как определение всеобщего единства бытия и мышления впервые снимает всякое особенное содержание природы и духа» [10, с. 242]. Человек в своем историческом развитии осуществляет посредством практического действия и теоретического познания всеобщее единство природы и духа как имманентную своему существованию цель, что и означает реализацию человечеством соответствия своему собственному понятию. Таким образом, история выступает необходимым посредствующим звеном между природным бытием и мышлением. Но практическая и теоретическая реализация всеобщего единства бытия и мышления как результат и смысл исторической тотализации выходит за пределы исключительно исторической судьбы человечества. Всеобщее единство природы и истории обнаруживается только мыслью, достигшей своей высшей конкретности в форме логического постижения, сублимировавшей свои исторические предпосылки, обратившей растянутое во времени движение в диалектику понятия. Мысль онтологична, и достижение такой адекватной ей формы дается только через снятие человеком антропологического и исторического измерения своего существования. Гегель претендовал на то, что именно ему принадлежит исчерпывающая логическая тотализация мысли как по форме, так и по содержанию. Его система представляет собой «монаду», диалектический круг, образуемый конкретизацией принципа всеобщего единства бытия, снятием всякого конечного содержания.

Напротив, если мы присмотримся к дуалистической онтологии Кожева, то увидим, что такая конструкция не может быть устойчивой и последовательной. Исходной точкой разворачивания исторической диалектики у Кожева служит присутствие в мире человека как существа, которое изначально находится в разладе с природой. «Быть человеком значит не иметь предуказанного места в жизни. Человеку дано отрицать Природу, даже свою собственную, какой бы она ни была» [8, с. 60]. Прежде всего, человекообразующее отрицание направлено на порядок природной данности. Человеческое существование заражено негативностью,

и уже «естественный» человек не может найти удовлетворение своему желанию в наличном порядке природы, и собственно история начинается с того, что оно находит соответствующий себе объект в виде желания другого человека, после чего следует поиск согласующихся с этим объектом механизмов удовлетворения. Общественно-историческое развитие предстает в этом свете как череда промежуточных, неокончательных решений этой задачи. Таким образом, «естественный» человек – это не максимум природы, а минимум истории. Между животным, направляемым инстинктом самосохранения своего стабильного существования на потребление «сырых» объектов природы, и человеком, преобразующим посредством труда природную данность и способным отрицать свое существование в борьбе за признание, пролегает непреодолимая пропасть. Пространство природы изначально «искривлено» присутствием человеческого существования в структуре мира. Негативность, являющаяся у Гегеля логическим механизмом развития понятия, понимается Кожевым как выражение сущности общественно-исторического бытия, заключенного в единстве двух модусов: деятельности, преобразующий наличный природный порядок, и борьбы за взаимное признание.

Из этого можно заключить, что человек всегда имеет дело с очеловеченной, «историзированной» природой, преломленной его желанием и подвергнувшейся преобразованию посредством практического воздействия. Природная данность как абстракция разоблачается по мере общественно-исторического развития, теряет остатки своей «автономности» и предстает в качестве неорганического тела человека, лишённого собственной онтологической «плотности». Присутствие неассимилированного человеком остатка в пространственных вещах признается Кожевым, но им можно пренебречь как безразличной вещью-в-себе. Природа обращена к человеку как открытый горизонт для его практического воздействия и не может быть рассмотрена как граница человеческой свободы. Однако человекообразующее отрицание имеет своим пределом построение общества всеобщего признания, в котором помимо «трансцендентной» данности природы снимается и необходимость борьбы за утверждение человеческого достоинства. Самообожествлённое человечество неумолимо регрессирует до состояния данности, лишённой имманентного себе отрицания, а значит, и необходимости своего существования. Человек как абсолютный господин, оставшийся наедине с самим собой, но утративший при этом стимул для развития и пространство приложения собственных сил, может совершить только последний акт самоутверждения – абсолютное самоотрицание, что предполагает самоуничтожение человеческого рода, не желающего больше влачить обретенную позитивность животного существования. В таком случае пространственность природы выступает скрытой целью исторического развития человеческого рода. Конец истории достигается в полной мере тогда, когда человек «вычищает» с поверхности пространства природы следы собственного присутствия. Это похоже скорее на фрейдовское влечение к смерти, саморазрушительное побуждение к достижению покоя неживой материи, нежели на гегелевское снятие конечной сферы исторического существования человечества в познании бесконечности его собственного понятия, всеобщего единства природы и духа [9, с. 94-101].

Человечество, раскрытое только в его антропологическом плане существования, не имеет онтологической укорененности во всеобщем единстве мира. Оно выступает как произвольный довесок к самодостаточной тотальности природного бытия. Предел отрицания при таком положении дел заключается в самоустранении «скандала» человеческого существования со сцены дурной бесконечности пространства. «Ошибка» человеческого бытия должна быть исправлена. Конечно, Кожев утверждает, что целостность бытия предполагает наличие в ее структуре как тождества природы, так и человеческой негативности [8, с. 595]. Но необходимость сосуществования этих двух бытийных регионов не проясняется логически, а выявляется через описание в качестве фундаментальной данности, основы дуалистической онтологии. Исходя из этого, мы видим, что фактичность заброшенности человека в историю не перерастает у Кожева в конкретность понятия, раскрывающего смысл его существования в системе мирового целого. Без самоотрицания человеком его антропологического измерения существования и без практического и теоретического утверждения им принципа всеобщего единства природы и духа посредством истории мир не обретает онтологической полноты и сам становится случайным конечным образованием, не имеющим смысла в себе. Расколота на две половины данность не может быть источником прояснения логического смысла своего конечного существования.

Таким образом, антропологизация гегелевской философии делает невозможным разрешение фундаментальной проблемы единства мира. В историко-философском отношении данная интерпретация является отступлением от Гегеля, реставрацией рассудочного дуализма. Особенно это заметно в понимании Кожевым истины как прагматической реализации человеческого проекта, растворении ее в области конечного исторического существования. Вопреки своему интерпретатору, немецкий классик рассматривал истину как практическое и теоретическое утверждение принципа всеобщего единства бытия, несводимого к его исторической реализации. Гегелевская мысль предполагает диалектическое перерастание истории в логику как знание, адекватное всеобщему единству бытия, исключение из которого природы как необходимой предпосылки приводит к восстановлению абстрактного противопоставления природы и человеческой реальности. Несмотря на использование гегелевского языка, позиция Кожева уходит от достижения той задачи, которую ставит себе философия как знание, соответствующее своему собственному понятию.

#### *Список источников*

1. Бергсон А. Творческая эволюция. СПб.: Азбука-Аттикус, 2017. 384 с.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия истории. СПб.: Наука, 1993. 479 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Философия религии: в 2-х т. М.: Мысль, 1975. Т. 1. 532 с.

4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3-х т. М.: Мысль, 1974-1977.
5. Герцен А. И. Собрание сочинений: в 8-ми т. М.: Правда, 1975. Т. 2. 399 с.
6. Дильтей В. Собрание сочинений: в 6-ти т. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. Т. 1. 762 с.
7. Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984. 320 с.
8. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
9. Лапланш Ж., Понталис Ж. Б. Словарь по психоанализу. М.: Высшая школа, 1996. 623 с.
10. Линьков Е. С. Лекции разных лет: в 2-х т. СПб.: Грант-Пресс, 2012. Т. 1. 494 с.
11. Лосский Н. О. Интуитивная философия Бергсона. Петроград: Учитель, 1922. 109 с.
12. Пригожин И., Стенгерс И. Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. М.: Едиториал УРСС, 2003. 240 с.
13. Руткевич А. М. Немецкая философия во Франции: Койре о Гегеле // История философии. 2001. № 8. С. 3-28.
14. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: АСТ-Москва, 2009. 925 с.
15. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: АСТ; ЗАО НПП «Ермак», 2004. 588 с.

**WORLD UNITY PROBLEM IN THE PERSPECTIVE  
OF HEGELIAN PHILOSOPHY'S ANTHROPOLOGICAL INTERPRETATION:  
CRITICAL EVALUATION**

**Dubrovskikh Aleksandr Aleksandrovich**

*Voronezh Regional Museum of Local History, Geography and Culture  
aleksander.dubrovskikh@yandex.ru*

The article aims to consider the logical and historical-philosophical validity of anthropological interpretation claims for adequate disclosure of Hegelian philosophy's meaning and content. It is proposed to accept the possibility of solving the problem of the world unity as an evaluation criterion. The author shows fundamental difference in approaches to ontological problems between classical Hegelian dialectics and its anthropological interpretation. The paper reveals the presence of insurmountable obstacles to the disclosure of the universal unity of being in the cases of adopting an attitude toward consistent anthropologization of the German classic's philosophy.

*Key words and phrases:* space; time; nature; history; substance; subject; Absolute Idea; dialectics; existential region; ontological dualism.

УДК 124.5

Дата поступления рукописи: 26.04.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-6.19>

*Настоящая статья посвящена анализу формы трансляции актуального научного знания через один из наиболее популярных видов интеллектуального досуга жителей современных российских городов – образовательный лекторий, выявлению причин его возрастающей популярности и анализу его влияния на личность современного горожанина. В статье представлен анализ взаимного влияния коррелирующих между собой лектория, как формы проведения досуга современного горожанина, и ценностных ориентаций, формирующихся в среде города. Научная значимость работы заключается в определении тенденций диалектической взаимозависимости между креативной личностью, присущими ей ценностными ориентациями и креативными досуговыми практиками (на примере лектория).*

*Ключевые слова и фразы:* интеллектуальный досуг; креативное пространство; лекторий; публичное чтение; самореализация личности; трансляция знания; ценностные ориентации горожанина.

**Ермакова Лариса Ивановна**, д. филос. н., профессор

**Суховская Дарья Николаевна**, к. филос. н.

*Пятигорский государственный университет*

*miano@pglu.ru; Daria.sukhovskaya@yahoo.com*

**ПУБЛИЧНЫЙ ЛЕКТОРИЙ КАК ФОРМА ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОГО ДОСУГА  
СОВРЕМЕННОГО ГОРОЖАНИНА В КРЕАТИВНЫХ ПРОСТРАНСТВАХ ГОРОДА**

*Публикация подготовлена в рамках поддержанного РФФИ научного проекта № 16-33-00035-ОГН ОГН-МОЛ-А1.*

Научно-техническая и информационная революции XX-XXI вв. привнесли значительные изменения в систему знаний и технологии их трансляции. Количественные и качественные изменения в структуре знания, накопленного человечеством, достигли небывалого уровня. Традиционные информационные каналы передачи знания в глобальном социуме претерпевают значительные изменения и сегодня еще не в состоянии решить проблему адекватного воспроизводства знания, образованности, воспитания. Молодое поколение не научилось в должной мере использовать научно-технические достижения для общественного блага в силу значительного отставания в развитии духовно-нравственной, интеллектуальной сферы человеческого бытия.

Активная поддержка образовательных проектов в современной России выражается не только в финансово-экономических и административных комплексах мер, но и в массовой популяризации научного знания через доступные населению формы презентации.