

УДК 13 - 043.83

Б.И. МОЛОДЦОВ

**ОБ ОСОЗНАНИИ ДУХА КАК ЖИВОЙ ФОРМЫ ВСЕОБЩЕЙ ОПРЕДЕЛЕННОСТИ БЫТИЯ**

**Молодцов Борис Иванович** – доцент кафедры философии и социологии Луганского национального университета имени Тараса Шевченко, доцент, кандидат философских наук

У статті досліджується специфіка духу як форми всезагальної визначеності буття. Його специфіка усвідомлюється в процесі виявлення обмеженості такої форми всезагального, як логос. Робиться висновок про те, що форма духу відбиває не тільки самототожність всезагального, але й його здатність відрізнятись від самого себе, перевершувати себе.

**Ключові слова:** форма, логос, самототожність, опосередкування, перевершення себе.

В статье исследуется специфика духа как формы всеобщей определенности бытия. Его специфика осознается в процесс выявления ограниченности такой формы всеобщего, как логос. Делается вывод о том, что форма духа выражает не только самотождественность всеобщего, но и его способность отличаться от самого себя, превосходить себя.

**Ключевые слова:** форма, логос, самотождественность, опосредование, превосхождение себя.

The article deals with the specifics of the spirit as the form of the universal certainty of being. The specificity is aware in the process of identifying the limitations of such forms of universal as a logo. It is concluded that the form of the spirit expresses not only valid identity of the universal, but and its ability to differ from itself, exceeded itself.

**Keywords:** form, logo, valid identity, mediation, exceeding itself.

© Б.И. Молодцов, 2012

**Постановка проблемы.** Появление данной статьи было обусловлено тем, что, занимаясь исследованием проблемы присутствия в действительности некоей превышающей человеческие масштабы субъективности, некоей сверхчеловеческой силы духа, нами всегда осознавалась необходимость хотя бы в абстрактной форме дать представление об этой силе. Необходимость эта выглядит тем более актуально, что современный человек склонен видеть в реалиях сегодняшней действительности только необходимые или случайные причинно-следственные зависимости. Он исключает из арсенала своего понимания действительности определенности, выражающие трагизм положения человека в мировом универсуме; трагизм, происходящий от того, что человек, будучи существом конечным, смертным и потому обусловленным держат вести себя таким образом, который подобает только бессмертным богам. Разве не рассматривает он реальность как нечто подлежащее для его активной преобразующей деятельности в качестве субъекта? Эту человеческую смелость равную дерзости старалась сделать явной для людей античная мудрость. Тем самым она стремилась побудить людей по возможности умерить свои притязания на безусловность. Но современный человек, как правило, относит все свои неудачи на счет недостаточности собственных способностей, не признавая неудачи и трагедии расплатой за свою дерзость. Но человек все способнее, его могущество все растет, но вместе с тем и даже в больших масштабах растет у него и боязнь неудачи, страх спровоцировать трагедию. Показательной иллюстрацией этого является политика властей в отношении реалий текущей экономической практики. Потому так важно сегодня актуализировать проблематику ответствен-

ности человека перед судом не своей, а высшей субъективности, зачастую именуемой духом.

**Анализ последних исследований и публикаций.** Проблематика метафизической ответственности человека перед всем тем, что испытывает на себе воздействие его цивилизации, составляет предмет исследования в статье В. Е. Громова [1]. С его точки зрения эта ответственность определяет моральное должествование в поведении человека, которое он называет духовностью. Автора интересует вопрос об основаниях духовности человека, который он считает связанным с тем, как человек онтологически определен в мироздании [1, с. 30]. Нам представляется, что именно в этом пункте наглядно обнаруживается некоторая непроясненность позиции автора в понимании духовности. С одной стороны, духовность есть моральное должествование, т. е. определенность ментальная, а с другой – ее основания определены онтологически. На наш взгляд неразрешенность вопроса оснований духовного измерения человеческого поведения не позволяет В.Е.Громову увидеть силу духа в реалиях современной действительности, действительно далеких от моральности. Возможно поэтому в его статье преобладает минорная эмоциональная тональность.

Несколько иной, нежели у В. Е. Громова, аспект в проблематике обнаружения превосходящей человеческие масштабы субъективности затрагивается в статье А. В. Халапсиса [2]. Для автора нет сомнения в том, что во всем многообразии форм, через которые человек являет себя в истории, есть нечто общее – человеческое – стоящее «за» фактической расчлененностью на эпохи, цивилизации, народы и события. Через всю эту многообразную ткань исторического бытия манифестирует себя

тотальность человеческого духа [2, с. 36]. Но автор ставит проблему соотношения закономерности и произвольности в движении человеческого духа, он как бы спрашивает – действительно ли история не имеет сослагательного наклонения? Представляется, что сама постановка этого вопроса и поиск ответа на него обещают открыть еще не актуализированные горизонты в исследованиях как исторического процесса в его тотальности, так и превышающей человеческие масштабы субъективности, чувствительной, тем не менее, к человеческим деяниям.

**Цель исследования.** В данной статье мы ставим перед собой цель понять специфические особенности такой формы всеобщей определенности бытия как дух. Представляется, что правильно будет сделать это, выявив логическую необходимость формирования понятия о духе, как специфической форме жизни всеобщего, в ходе действительной истории мысли. Таковая необходимость обнаружила себя в эпоху встречи античной мудрости и христианского мировоззрения постановкой вопроса о роли человека, назначении его сознания в отношении выявленного еще до-сократиками и чтимого всей античной философской традицией объективного логоса мира. Отсюда следует то, что объектом нашего исследования является превосходящая человеческие масштабы субъективность, а его специфическим предметом в данной статье – осознание этой независимой от человека, но все же не равнодушной к нему силы в великое время полемики двух мыслительных формаций – античной и христианской.

**Изложение основного материала исследования.** Итак, о чем же идет речь, когда говорят, тем паче философы, о духе? В соответствующей статье из Новой философской энциклопедии отмечается, что концептуальное и понятийное оформление понятия духа получает в античной философии. Так уже в философии до-сократиков возникает учение о правящей миром, строящей из хаоса космос объективной силе, которая пронизывает собой мир и даже отождествляется с одной из вещественных стихий, не растворяясь в то же время в пассивной материальности. Носителем (именно так сказано в статье энциклопедии, на наш взгляд точнее было бы сказать – представителем) этой силы чаще всего мыслится человек, который мог ее в себе культивировать, становясь ее сознательным сотрудником [3]. Здесь естественно возникает вопрос о том, как конкретно происходит это сотрудничество?

Тексты первых философов свидетельствуют о том, что приверженность человека силе пронизывающей мировую стихию и через то правящей миром выражалась через сопричастность человеческого разума логосу мира. Но что такое логос? В поисках ответа на этот вопрос обратимся к работам М. Хайдеггера, памятуя о его авторитете знатока и ценителя греческой философии. Он отмечает, что логос обычно понимают как речь, сказывание, но если обратиться к этимологии этого слова, то обнаружится, что в том, что подразумевает это слово, нет непосредственного отношения к языку. Логос, по-латински *legere*, – продолжает

Хайдеггер, – есть то же самое слово, что и немецкое «собирать» (*lesen*): подбирать колосья, собирать хворост, собирать виноград: «читать книгу» – есть только разновидность «сбора» в собственном смысле. Это значит: одно прикладывает к другому, приводить в единство, короче говоря: «собирать»; при этом одно выделяется на фоне другого» [4, с. 68]. При этом Хайдеггер подчеркивает, что если исходное значение слова «логос» мы осмысливаем как собирание и собранность, то при этом должны держаться следующего: собирание в логосе никогда не является простым сгущением и нагромождением. Единство здесь ни в коем случае не пустая одинаковость, не самость как простое равнодушие (равнозначность). Единство, выражаемое словом «логос», есть взаимная сопричастность противуположного. Этим единством разбегающееся и противостремительное удерживается в сопричастности друг другу. Сила единства не дает бытию распаться на нечто просто рассеянное и беспорядочно насыпанное. Как такое удерживание в единстве логос имеет характер сквозного властвования.

И поскольку в логосе одно выделяется на фоне другого, которое его ограничивает (определяет) и тем самым выступает условием его выделения в стихии бытия, то логос предполагает в своем составе и такое звено, которое бы выступало условием определения всего, условием выявления самого логоса в его всеобщей форме. Но тогда такое звено в логической цепи бытия должно обладать способностью выступать как другое для логоса, способностью отношения к нему как бы со стороны. Так логос предполагает рефлексивную способность человеческого сознания или способность разумения. Сопричастность человеческого разумения логоса высказывается в известном положении Парменида о единстве бытия и разумения. И это положение следует понимать так, что «одинаковы суть разумение и то, ради чего это разумение свершается. Разумение свершается ради бытия» [4, с. 76]. Это понимание природы человеческого разума подтверждается опять же исследованиями М. Хайдеггера, который во «Введении в метафизику» отмечает, что у Парменида разуметь подразумевает, во-первых, принимать, допускать до кого-нибудь, а именно то, что кажет себя, появляется. Разуметь подразумевает, во-вторых: допрашивать свидетеля, предпринимать следствие, собирая при этом состав преступления, устанавливая, как обстоит и в каком состоянии дело. Разумение в этом двойном смысле означает: до-, под-пустить к кому-нибудь, при этом не просто принять, но занять по отношению к какому-либо оборонительную позицию. Если войсковые части, поясняет Хайдеггер, занимают оборонительную позицию, то они принимают наступающего на них противника, и именно таким образом, что они его, по меньшей мере, останавливают, приводят к стоянию. Это принимающее останавливание, приведение-к-стоянию (*Zum-stehen-bringen*) того, что является, заложено в разумении [4, с. 75].

Важно подчеркнуть, что логос не растворяет того, что пронизано его сквозным властвованием, в пустой непротиворечивости, но добывает его из

единения противустремительного в высшей остроте его напряжения. Разумение и бытие тем самым обнаруживают существующим логос действительности, как выражение того, что, кроме материи как субстрата окружающего нас материального мира, существенно в нем еще и необъятное многообразие всевозможных отношений, структурных связей, которыми живет материя, которые, по существу, материальны, но не являются веществом. Таким образом, каждая реальная вещь окружена метафизической (идеальной) атмосферой, что обнаруживается для человека, между прочим, и в том, что ожидания часто важнее факта. Для того, чтобы зафиксировать в разуме выявление определенного единства отношений в древнегреческом языке использовался термин *ейдос*, а в латинском – форма. Эта определенность бытия со стороны формы выступает как основание образования в нем превышающего наличные реалии измерения, в котором всякая реальность открывается во всей полноте содержания своего бытия, представляя себя в совершенстве своей истинной формы. Впоследствии такое измерение стали именовать идеальным или метафизическим. Причем как определенное единство бытия оно тоже имеет внешнюю сторону своего выражения или определенность со стороны формы. Определенность этого измерения в форме логоса предполагает, что сам процесс человеческого разумения (затрагивающий мышление, поведение, интересы или чувства человека) рассматривается как целенаправленное достижение состояния тождества с метафизическим измерением бытия, с некоторым «истинным положением дел», уже существующее до самого процесса разумения. Тем самым превышающее реалии действительности, потому метафизическое измерение бытия в форме логоса полагает человека с его способностью разумения в качестве посредника для обнаружения единства собственной формы, полагает служебным звеном в деле выявления собственной самотождественности. Человек посредством своего разумения собирает в нечто одно разбегающиеся векторы всевластного властвования логоса и выпускает в явь его сквозное (всепроницающее) властвование [4, с. 68]. Но тем самым, распространяясь на все другое, это властвование не распространяется на самое себя и таким образом оно действительно выступает как что-то замкнутое, ограниченное, неспособное превзойти себя. Да и как возможно это сделать, если вообще для этого властвования не существует чего-либо другого, ему не подвластного?

И такое понимание метафизического измерения бытия в его соотношении с человеческой способностью разумения имело место в продолжение всего периода античного философствования, вплоть до его завершения в философии неоплатоников. В подтверждение можно привести слова Плотина о том, что «так как ум прекрасен, даже прекраснейшее из всего, покоится в чистом свете и чистом сиянии и охватывает природу сущего — наш прекрасный мир есть лишь тень и отражение ума; так как он покоится во всем блеске (ибо в нем нет ничего бессмысленного, темного, несоразмерного); так как он живет блаженной жизнью, — то изумле-

ние должно охватывать видящего его, подобающим образом проникающего в него и становящегося с ним одно. Подобно, стало быть, тому как воззвешивший на небо и увидевший свет звезд размышляет об их творце и ищет его, так подобает, чтобы и тот, кто увидел, узрел умопостигаемый мир и изумился и искал его творца, того, кто, следовательно, есть основавший его [искал], где и как тот породил такого сына, как ум, прекрасного отрока, от него происшедшего отрока» [5, 548 – 549, – выд. мною. М. Б.]. Потому, как отмечает С. С. Аверинцев, выдающийся исследователь судеб европейской культурной традиции в период перехода от Античности к Средневековью, для платонической мысли все неустроенное, бесструктурное, бунт вещества против устрояющей его формы есть «несущее» («меон»). Отсюда разработанное неоплатониками и усвоенное патристикой оправдание всего того, что есть – оно есть лишь в той мере, в которой оно совершенно, несовершенство есть ничто, оно образует как бы пустоту вокруг вселенского бытия и ни в коей мере не может быть отнесено за счет последнего. Зла в некотором смысле «нет», ибо лично оно лишь как «нетость», как не-полагание соответствующего блага. Отсюда беспредельный онтологический оптимизм, который очень легко гармонировал с интеллектуалистической безответственностью неоплатонического мироощущения: сущее не может выпасть из своего совершенства, и беспокоиться не о чем [6].

Такое понимание бытия в его всеобщей определенности, наш взгляд, дает все основания согласиться с выводом С. С. Аверинцева о том, что человеку с исключительно теоретическими интересами неоплатонизм мог обещать все, но того, кому жизнь важнее, чем мышление о жизни, неоплатоническая мудрость, переживавшая высшую радость в холодных и ясных восторгах аналитической мысли, удовлетворить не могла [6]. Жизненная серьезность того исторического периода, в реалиях которого творили неоплатоники, востребовала для своего выражения понятий страдания, греха и жертвы: но этих понятий неоплатонизм по – настоящему не осознал. Поэтому, несмотря на высокий стиль и гипертрофированный, утонченный пиетет в адрес «такого прекрасного отрока» как человеческий ум, умозрительный мир неоплатонизма лишь как строгий отец спрашивает, судит ум человеческий, но не относится к нему как к равному. В самом деле, какое может быть равенство между тем, что покоится в чистом свете и чистом сиянии, живет блаженной жизнью и тем, что еще античная мудрость называла неуютнейшим существом, незнающим покоя, т. е. человеком? Недаром Плотин, по словам того же С. С. Аверинцева, описывает космическое бытие как бесцельную божественную игру природы с живыми игрушками, а великий систематизатор неоплатонизма Прокл усматривает высший смысл сущего в гомерическом хохоте богов, с презрением предоставляя слезы «людям и животным» [6]. Так или иначе, но страдания человеческой души, да и она сама по себе оказываются излишними для метафизического измерения бытия в форме логоса до-сократиков и наследовавшего его

определенность самотождественного неаффицируемого Единого неоплатоников.

Но с этим самосознание эпохи примириться не могло. Люди, в наибольшей степени переживавшие боль разрыва между душой человека и превосходящим убогие реалии жизни измерением действительности, в высшей степени дорожили импульсом душевного порыва и личностного выбора. Потому для них были актуальны поиски путей преодоления идущей от античности формализации взаимоотношения метафизического измерения реальности и томящейся под гнетом житейской суеты, страждущей души человека. И перспектива обнаружения таковых открывается для них не в приобщении к независимой от человека формальной определенности всего существующего, а в субъективной форме, модальности, в которой томящаяся и страждущая душа относится к действительности. Для них открывается ущербность хода умозаключения от устроенности мироздания к бытию устроителя бога; бытие божие можно непосредственно вывести из личностного самоощущения, а вот из бытия вещей – нет, почему же первое понимается зависимым от второго? В самом деле, ведь уже ощущение себя, сознание безусловности своего Я означает для человека свидетельство о несомненной открытости для себя безусловного измерения бытия. Потому для Блаженного Августина, например, все многообразное мироздание, так занимавшее людей античности, бледнеет рядом с реальностью страдающего и сознающего себя человеческого Я [7].

Так или иначе, но для нас важно то, что самосознанием эпохи была выявлена неполнота и непоследовательность идущего от античности понимания формы взаимоотношения метафизического измерения действительности (логоса мира, умозрительного Единого) и человеческой души в ее способности к самосознанию. И действительно, ведь античная мудрость утверждает, что в пределах чистого умозрительного измерения действительности нет и не может быть ничего бессмысленного, темного, несоразмерного [5, с. 548].

Значит и то, что способно уподобиться ему, а именно душа человека в ее способности к самосознанию, к очищению от всего суетного, не может быть ему несоразмерна. Но если соразмерность понимать как сопричастность друг другу, то составляющие это отношение части оказываются обусловленными друг другом. Каким же образом отношение между ними может составлять форму безусловного? Осознание этой непоследовательности или, если говорить более строго, самотождественности. Если прежде самотождественность, гармонизация внутренних различий предполагала единое основания для своего осуществления, то теперь осознается и диалектическая опасность последовательного проведения принципа тождества. Ведь совершенное тождество, исключаяющее различие, именно различием, как чем-то другим для себя, и определяется и, тем самым вовсе его не исключает. С другой стороны, исключаяющая различие самотождественность вовсе не возвышается

над всяким различием, а оказывается с ним в одном ряду, оказываясь тем самым и рядовым, и чем-то обусловленным. Поэтому было осознано, что безусловное в действительности может быть посредством того, что вбирает в себя непреодолимость различия как внутри себя, так и различия себя от самого себя. Но не означает ли непреодолимость различия мнимость, эфемерность единства безусловного измерения действительности?

Поставив этот вопрос, человеческая мысль осознала себя находящейся перед казалась бы неразрешимой задачей совместить несовместимое – единство безусловного измерения бытия и непреодолимость различия, как его определенность? И эта задача оказалась разрешимой потому что человеческая способность к самосознанию, способность к осознанию своего Я как безусловного в эпоху позднего Рима противостояла всему существующему, как субъективная форма, модальность, обнаруживая действительность безусловного в условиях всеобщего разложения.

В силу этого безусловное измерение действительности перестало рассматриваться в качестве некоей незыблемой основы для перехода от одного своего состояния – логоса или Единого, которое есть и остается, к другому, представленному производной от самосознания человеческой способностью разумения, которое точно так же есть. Эта положительная форма отношения основания и действия не выражает содержащегося в отношении Логоса мира (умозрительного Единого) и способностью человека к самосознанию момента отрицания. А таковой учитывается тогда, когда учитывается, что логос как и всякая иная определенность предполагает отношение к другому, обнаружение себя в другом и через другое.

Это значит, что логос предполагает экран для собственного обнаружения, каковым и выступает человеческая способность к самосознанию, способность к очищению своего сознания от всего другого. Тем самым самосознание человека как экран обнаружения логоса само по себе не обладает никакой определенностью, оно представляет из себя «ничто» или «ничтожество». Но ничтожество уже не есть только что-то особенное по отношению к всеобщности логоса, ничто тоже обладает формой всеобщности. Потому оно не может всецело быть подвластным логосу, тем самым обнаруживая непреодолимость различия между ними.

Привилегией обнаруживать тождественность всеобщности бытия и ничто, а также непреодолимость их различия как раз и обладает живое и знающее себя человеческое Я. Вообще «живые существа имеют пред другими существами преимущество чувства боли, для них единичная определенность ощущается как нечто отрицательное, потому что они, как живые, имеют в себе всеобщность жизни, выходящую за пределы единичного, потому что они сохраняют себя в отрицании самих себя и чувствуют в себе существование этого противоречия», – да позволено в этом месте будет процитировать Гегеля [8, с. 111. – выделено мною. М. Б.].

Осознание неизбежности присутствия в форме

всеобщего момента отрицания (выразившееся, на наш взгляд, в христианском догмате о Святой Троице) и послужило отправной точкой в преобразовании понимания формы всеобщей определенности бытия. Итогом творческих исканий было открытие такого понимания, в котором осознавалось, что в отношениях всеобщей определенности бытия и страждущим в осознании своей безусловной ничтожности человеческим Я, имеет место отношение перехода и опосредствования. Но поскольку отношение осуществляется, опираясь на человеческую способность сохранять в себе всеобщность даже пребывая в состоянии ничтожества, то получается, что в опосредовании само посредствующее выступает как нечто, полагающее другое, требующее другого. Тем самым сама форма опосредования обнаруживает себя как нечто, полагающее другое, превосходящее опосредование.

В результате восходящая к Пармениду и обработанная Платоном и Аристотелем концепция самотождественной и неаффицируемой умозрительной сущности обретает вид «живого бога», любящего и гневающегося, окликающего человека и внимающего ему. Самотождественность безусловного измерения бытия уже не имеет вид чего-то покоящегося, а являет себя как действие, сила, говоря философским языком как субъект, а не только как субстанция.

Так достойным мысли становится понятие о посредующей себя своими внутренними различиями и преодолевающей это опосредование потенцией собственного развития форме всеобщей определенности бытия, которое и закрепилось в языке философии в виде термина дух.

#### Выводы.

Первое. Основанием явления, обозначаемого термином дух, является то, что, кроме материи как субстрата окружающего нас материального мира, есть еще необъятное многообразие всевозможных отношений, структурных связей, которыми живет материя, которые, по существу, материальны, но не являются веществом, образуя формальную

определенность бытия.

Второе. Необъятное многообразие всевозможных отношений, которыми живет материя, обнаруживает действительность себя, образуя форму сквозного властвования через напряженное противостояние своих противустремительных составляющих: безграничного всевластительного бытия и замыкающего его всевластительность и тем устанавливающим его самотождественность человеческим разумением. Данная форма превышающего ограниченность существующих реалий измерения действительности в истории философии осознавалась как логос действительности, а впоследствии идеальное умозрительное Единство.

Третье. Логос, как измерение, обнаруживающее всякую реальность во всей полноте ее бытия, т. е. в ее истинной форме, собственной самотождественностью обнаруживает и собственную ограниченность. Эта ограниченность имеет место в силу того, что форма логоса осуществляется через напряженное отношение своих противустремительных составляющих – бытия и человеческого разума, каждое из которых в отношении к другому есть и остается, полагая отношение в целом лишь только утвердительным. Тем самым не выявляется содержащегося в нем момента отрицания, соответственно движения и восхождения.

Четвертое. Форма всеобщего тогда преодолевает себя как нечто только утвердительное, когда само опосредующее обнаруживает для себя собственную ограниченность и тем самым способность возвышения над самим отношением опосредования, образующим самотождественность формы. Эта способность к самовозвышению выступает основанием преобразования понимания всеобщего измерения бытия, как покоящегося самотождественного единства, в форму некой превышающей человеческие масштабы субъективности. Осознание человеческой мыслью подобной формы всеобщего измерения бытия и нашло отражение в понятии о духе и соответствующем термине.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Громов В. Е. Проблема оснований духовности человека как философская проблема. – Грани. – 2010. – № 5 (73). – С. 29 – 32.
2. Халаписис А. В. Тотальность истории. – Грани. – № 5 (73). – С. 33 – 37.
3. Доброхотов А. Л. Дух / Новая философская энциклопедия: в 4 т. – Т. 1. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Предс. научно-ред. совета В. С. Степин. – М.: Мысль, 2000 – 2001. – электр. ресурс – <http://iph.ras.ru>
4. Хайдеггер М. Введение в метафизику (пер. с нем. Н.О. Гучинской). – СПб.: Изд-во «НОУ – Высшая религиозно-философская школа», 1997. – 303с. – электр. ресурс – [www.Heidegger.ru](http://www.Heidegger.ru)
5. Плотин / Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. – М.: Мысль, 1969. – С. 536 – 554.
6. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью / Из истории культуры Средних веков и Возрождения. – М.: Наука, 1976. – С. 17 – 64.
7. Аврелий Августин. О свободе воли. Гл. VI, Гл. XIII – электр. ресурс – <http://lib.rus>.
8. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. – М.– Л.: Гос. изд-во, 1930. – 368 с.