

Ильинова Надежда Александровна

кандидат социологических наук, доцент,
заведующий кафедрой философии и социологии
Адыгейского государственного университета

ВООБРАЖЕНИЕ И ДИАЛЕКТИКА ХРИСТИАНСКОГО СОЗНАНИЯ

Аннотация:

В статье рассматривается тезис Гегеля о роли воображения в рамках диалектического развертывания христианского самосознания культуры, представлена его оценка в модернистской философии. Функция и значение воображения, как оно представлено в «Феноменологии духа», впоследствии были искажены. Итог самой диалектики самосознания получил одностороннюю оценку рационализма, а воображение как открытие внутреннего мира было умалено в своей онтологической достоверности.

Ключевые слова:

Гегель, Э. Блох, И.А. Ильин, христианское самосознание, воображение, модерн.

Ilyinova Nadezhda Aleksandrovna

PhD in Social Science, Assistant Professor,
Head of Philosophy and Sociology Department,
Adygea State University

IMAGINATION AND THE DIALECTICS OF CHRISTIAN IDENTITY

Summary:

The article deals with Hegel's thesis about the role of imagination in the framework of the dialectical evolution of Christian cultural identity and its evaluation in the modernist philosophy. The function and value of imagination as it had been presented in "The Phenomenology of Spirit" were distorted later. The outcome of the dialectics of identity was assessed unilaterally by rationalism and imagination as discovery of inner world was diminished in its ontological validity.

Keywords:

Hegel, E. Bloch, I. Ilyin, Christian identity, imagination, modern.

Определенная ирония исторической судьбы философии, как западной, так и русской, заключается в том, что в новейшее время, в ситуации явного и скрытого кризиса системы традиционного мировоззрения, любое философское слово, сказанное тем или иным мыслителем, оказывается соотносено с философскими взглядами Гегеля. Практически все основные смысловые конструкции новейшей философской мысли выстраивались в том числе по линии определенного соотношения с итогами классической европейской интеллектуальной культуры. Именно Гегель – самый главный «собеседник», оракул или пророк, наставник или персон, олицетворяющая старый и уже обветшавший мир, – так или иначе фигура во всех смыслах ключевая для самоопределения новейшей мысли и всей нынешней эпохи сознания.

Воображение как предмет современной философии и как мощная онтогносеологическая тенденция во многом демонстрирует актуальность и фундаментальную значимость этого измерения неклассической философии. Гегеля часто именуют в традиции модернистской интерпретации «панлогистом» или «пантеистом». Однако именно образ самосознающего Абсолюта сделал актуальным для смыслового пространства культуры диалог с «миром возможного», который масштабнее наличной эмпирической стихии существования. В целом развитие системы спекулятивного знания, спекулятивного метода мышления было во многом таким качественным расширением представлений о сущности мышления и сознания, которое не только содержательно раздвигало границы рациональности, но и объясняло вообще, как возможно конституитивное отношение сознания к миру, как возможно бытие Духа.

Подобное толкование роли воображения в структуре и потоке диалектического метода предлагает известный комментатор «Феноменологии духа» Э. Блох. Идея Блоха о том, что «Еще-не-Бытие» как некий образ предстоит в гегелевском анализе форм самосознания каждому тезису как выходу за пределы самого себя сущего, на самом деле во многом пересекается с концепциями «ко-референции» (П. Рикёр) и контингентной «самореференции» (конструктивизм), акцентирующими онтологическую ситуацию «Я-в-будущем». В своем «Тюбингенском введении в философию» Э. Блох пишет: «В нем присутствует предварительный эвристический расчет, более того – с учетом соответствующего представления о путешествии – эвристическое воображение (Imago). ... Боги установили перед наградой – пост, но Минерва – еще и первую для-себя-истину (fuerwahrhalten), тезис предположения, пред-строения (Vor-Bau). Только Тезис? Разве Гегель не представил первое звено (Glieder) своего диалектического метода в виде некоего начала (Anzats)? Не в виде эвристического расчета, конечно, нет, но лишь как абстрактно-всеобщее "начало", выступающее для всего особенного его первым оформлением (Fassung)?» [1, с. 118–119].

Необходимо указать еще на один аспект самоопределения неклассической мысли касательно гегелевской философии, имеющий самое прямое отношение как к теме воображения в целом, так и конкретно к роли воображения в формировании образных структур самосознания в

ситуации «пост». В «Феноменологии духа» на уровне характеристики явления христианской формы самосознания Абсолюта (религии откровения) содержится тезис о воображении, по отношению к которому всю неклассическую философию можно рассматривать, на первый взгляд, как антитезис. Или, говоря иначе, по отношению к которому вся мысль новейшего времени, претендующая на сказание о бытии и познании, была попыткой опровержения.

Там, где Гегель ведет речь о становлении «для-себя-бытия» самосознания Абсолюта, о воочеловечении Бога как исходном положении религии откровения, он указывает на то, что воображение для сознания оказывается ложной тропинкой, которая не может привести к созерцанию непосредственного наличного данного в опыте как того, что и образует божественную жизнь. То есть через воображение сознание нечто примысливает к наличному. Тогда как основа религиозного богооткровенного опыта есть признание непосредственной действительности как разумной также и для себя (то есть не только в возможности или чистой потенции сущностно бытийствующей, но и актуально существующей) и являющейся как «положительная» реальность или самость Божественного. «...Верующее сознание видит, осязает и слышит эту божественность, – подчеркивает Гегель. – Таким образом, это – не воображение, а то, что действительно присуще сознанию. Сознание в таком случае исходит не из своего “внутреннего”, не из мысли, соединяя внутри себя мысль о боге с наличным бытием, а оно исходит из непосредственного наличного бытия и познает в нем бога... Этот бог чувственно созерцается непосредственно как самость, как некий действительный отдельный человек; только так он есть самосознание» [2, с. 403–404].

«Отдельный человек» в данном случае это, конечно, Христос. И проблема, о которой пишет Гегель в этом разделе «Феноменологии», имеет самое прямое отношение к базовым догматам всего христианского вероучения, к христианскому Символу веры, утвержденному еще в IV в. н. э. в Никее в 325 г. и в Константинополе в 381 г. А именно Гегель показывает, что если бы чудо Воскресения Христа было бы следствием исключительно веры (например, Апостолов) как некой иллюзии, вызванной к жизни воображением как субъективной акцией сознания вне благодати, исходящей от самого Бога, то от христианства осталось бы в истории меньше следов, чем от какого-нибудь космологического представления иного африканского туземного племени. Однако весь смысл религии откровения в том и заключается, что Абсолют обретает собственное непосредственное живое единичное лицо. Кровь Христа на Кресте – факт самый что ни на есть физический, данный в ощущениях каждому. И именно в этой своей на первый взгляд простой очевидности, для восприятия которой не надо обладать философским мышлением или талантом композитора или скульптора, смертный человек получил высочайшее удостоверение, как пишет Апостол Павел – «оправдание» (Гал. 2:15–16 и др.), собственной смертной единичности как чистого феномена свободного волящего сознания. Нет отныне ни «эллинов», ни «римлян», а все равны перед Богом.

Иными словами, в этом пункте феноменологического развертывания опыта самосознания, в котором вообще явление Духа самому себе достигает предела, оставляя лишь самое последнее слово за абсолютным знанием или философией, в становлении абсолютного самосознания отношение между конечным и бесконечным нельзя рассматривать как «облачение» в одежды иного. Гегель раскрывает ключевой догмат всего христианства – догмат о Троице – как раз через вознесение мира и человека (реального эмпирического мира и смертного индивида) на самый высший бытийный уровень. Но означают ли приведенные слова то, что в системе «науки о духе» воображению вообще не отводится место? Вопрос можно поставить еще шире и значительнее: означают ли эти слова то, что оправдание человеческой действительности в качестве несущего конструктивного содержания Абсолютного не может никак вырваться за пределы наличного? Конечно, нет. Иначе автор «Феноменологии» вынужден был бы заявить о том, что в христианстве все-таки не свершилась победа жизни над смертью.

Во-первых, само понятие «воображение» в данном случае Гегель использует в контексте полемики со своими старшими в творческом плане современниками (прежде всего Фихте и Шеллингом), преследуя в ранний период своего творчества, совпадающий по времени с революцией и романтизмом, цель реабилитации и даже оправдания философии и чистой потребности в ней как родной стихии абсолютного духа.

Во-вторых, то, что под воображением рассматривалось в неклассической послегегелевской философии (в том числе русском персонализме, интуитивизме и т. д.), уже присутствует в становлении абсолютного самосознания как реальность примирения сознания с наличной действительностью или обретение им собственной абсолютной формы (на уровне феноменологического развертывания опыта сознания). Воображение в узком смысле, свойственном просвещенческому самосознанию и гносеологии (за исключением кантовского трансцендентализма) в религии откровения, выталкивается за рамки опосредствования духа. И это действительно так. Иначе сам смысл богооткровенной религии как живого опыта просто растворится. Ведь воочело-

вечение Бога и есть сохранение и удержание самости в каждой ипостаси Сына – и в человеческой, и в божественной. Обе стороны не сосуществуют и не сливаются одна с другой. Каждая обретает собственное абсолютное тождество или самость через различие с другим и наоборот. Все остальные толкования были, кстати говоря, отмечены еще на заре самого христианства в качестве ересей арианства, монофизитства, манихейства и прочих многочисленных толкований сущности отношения Бога и мира (апологетика, ранняя патристика, учение каппадокийцев или Августина о Троице и последующие тринитарные споры вплоть до 1054 г.).

Любопытно также отметить: то, что Гегелем в «Феноменологии» именуется отрицательно «воображение» и его продукт как то, что трансцендентно наличной действительности, в творчестве позднего Фихте оказывается приоритетным толкованием Абсолюта. А ведь как мы хорошо знаем, Гегель размежевался с Фихте еще до начала работы над основным текстом «Феноменологии», то есть до 1805 г. В период между 1801 и 1805 гг. после написания «Различия между системами Фихте и Шеллинга» автор будущей «Феноменологии духа» сделал решительный шаг вперед по отношению также и к шеллинговскому абсолютизму. Об этом пишет в своем исследовании немецкого спекулятивного идеализма В.В. Золотухин: «Коль скоро мир у позднего Фихте является лишь иллюзией и неподлинным бытием, его философская теология может быть названа акосмистской. Вопрос о творении мира тем самым отменяется: мир сводится к миру и побочному продукту божественного самопознания. Поэтому фихтевский Бог никак не может познавать Себя через мир. Божественное самосознание, конечно, обуславливает и подосновывает его существование, но оно не осуществляется, не преломляется и не воплощается в мире» [3, с. 44].

В указанном пункте гегелевской мысли очень рельефно вырисовывается модернистская подмена смыслов и вообще реалий философского мышления как опыта сознания, которая произошла уже после Гегеля в новейшее время. Христианство и вообще религия как форма самосознания выталкивает за собственные пределы воображение. Мир культуры и истории, отождествляемый по основанию такой формы, еще только «ожидает» собственного «преображения», как подчеркивает автор «Феноменологии» [4, с. 421]. Тогда как неклассическая онтология и теория познания увидела в первую очередь именно внутри поля философской мысли прямой отказ воображению на уровне классического идеала разума. Критическое стремление демонтировать фундамент той же классической науки или рационалистической онтологии выступает для новейшей мысли неким кодом подлинности философского акта, его аутентичности. Стремление оборачивается проекцией «вновь» обнаруживаемых опор опыта субъективности на ту же гегелевскую модель духовного самостановления.

Аргументация данного положения представлена в докторской диссертации И.А. Ильина, посвященной гегелевской философии, в которой прямо сказано следующее: «Сила мышления прониклась живой интуицией и слилась с творческим воображением; возник новый, своеобразный акт познающего духа – акт спекулятивной мысли» [5, с. 475]. Данная оценка «итога» гегелевского философствования, которую дает русский мыслитель, на самом деле очень даже симптоматична для всей новейшей метафизики, включая и западные проекты, о которых уже шла речь выше.

Любопытно отметить и еще один не менее значимый штрих к теме «воображение», который всплывает самым неожиданным образом в связи именно с указанным выше пунктом из гегелевской «Феноменологии», в котором речь идет о том, что воображение противопоставляется преобразению в жизни христианского мира (исторического земного бытия). Причем штрих, который самым прямым образом вскрывает внутренние перипетии эволюции неклассической онтогносеологической мысли в ее обращенности к воображению и устанавливает границы самой философии, пытающейся через опредмечивание жизни сознания (во времени, в творчестве) обрести свое обновленное поле деятельности.

Как мы помним, в концепции русского философа-интуитивиста Б.П. Вышеславцева воображение рассматривалось в своей онтологически значимой ипостаси именно как преобразование, как качественная существенная трансформация личностного бытия на пути к абсолютному и вечному (как эстетическая образная основа одухотворенного бытия). Воображение для этого автора скрепляет онтологический переход от мира конечного к царству духовному и свободному. Пунктом пересечения заявленного Гегелем в «Феноменологии» статуса воображения по отношению к преобразению внутри христианского мира и вознесенной Вышеславцевым столь высоко онтологически конституитивной роли воображения именно как преобразующей энергии образа выступает позиция, сформулированная другим русским мыслителем В.В. Зеньковским в небольшом отзыве на книгу «Этика преобразенного эроса».

Можно ли сказать о том, что то преобразование, которое имеет в виду автор «Феноменологии духа», и преобразование, которое Вышеславцев рассматривает как итог деятельности воображения, есть одно и то же, памятуя о том, что для первого воображение есть знак того самого Нового времени, символика которого – устремленность в будущее – была обозначена еще в апостольское

время и которое должно свершиться как истинная полнота бытия и времен, а для второго воображение стало способом такого свершения, которое текущее настоящее, актуальную человеческую жизнь, творчество наполняет смыслом реализации одухотворения, а не только ожидания? Ответ на данный вопрос содержится в позиции В.В. Зеньковского, которая сама по себе также отражает специфику интерпретации неклассической, в том числе русской, мыслью оснований собственной референтности бытия и Абсолюта. Зеньковский критикует Вышеславцева (опосредованно также и фрейдистский психоанализ) за то, что в преобразении «эроса» воображению отводится вовсе не свойственная ему роль, именно онтологическое конституирование новой реальности, не заданной на «генетическом» уровне. «В действительности смысл работы воображения глубже того, что мы находим в образах... <...> Подлинно же творческая сублимация ...происходит глубже эмпирии, – подчеркивает Зеньковский, – а значит, и независимо от воображения как эмпирической силы. ...Участие воображения в подлинной сублимации может быть понято лишь как заключительная, а не основная фаза. Иначе говоря, в работе воображения может находиться свое выражение сублимация, когда она совершилась, но сублимация по существу не нуждается в помощи воображения. <...> ...Классическая, существенная область, где воображение неотделимо от сублимации, есть искусство – и только оно одно. ...Лишь одна область духовной жизни неотделима от работы воображения – область художественного творчества» [6, с. 842].

Во-первых, преобразование, которое еще только ожидается христианским самосознанием (обществом) в плане самоутверждения и закрепления абсолютного бытия, не есть то преобразование, которое в интерпретации русского философа выражает собой сущность самого воображения; во-вторых, сила, энергия воображения и сила мысли, чистой мысли, разводятся по разные стороны исторического опыта; в-третьих, точка зрения теперь уже самого Зеньковского существенно обедняет опыт сознания, очерчивая конституитивные свойства образно-интуитивного освоения внешнего мира только областью искусства. Дело вовсе не в том, что искусство не опирается на воображение. Как раз наоборот. Художественное творчество всецело есть детище данной «способности» сознания. И сам по себе этот тезис не отрицался даже предшественниками Декарта и Канта. Однако сведение именно конституитивных созидательных свойств образа только к искусству и ни к чему более представляется проблемой. Образ как символ, будь он выполнен в языке или камне, решенный пространственно, пластично, перспективно или грамматически, синтаксически, есть сугубо онтологический текст, сущий как таковой для себя. А потому слова Зеньковского свидетельствуют и о том, что смысл и значение преобразования, на которое указывается в «Феноменологии», также остаются сокрыты.

Ссылки:

1. Блох Э. Тюбингенское введение в философию / пер. с нем. Т.Ю. Быстровой, С.Е. Вершинина, Д.И. Криушова. Екатеринбург, 1997. 400 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб., 2002. 445 с.
3. Золотухин В.В. Две основные проблемы и два этапа немецкого спекулятивного идеализма // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2015. № 1 (57). С. 41–55.
4. Гегель Г.В.Ф. Указ. соч. С. 421.
5. Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994. 543 с.
6. Зеньковский В.В. О значении воображения в духовной жизни // Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры. Избранные сочинения. М., 2006. С. 837–846.

References:

- Bloch, E 1997, *Tubingen Introduction to Philosophy*, Ekaterinburg, 400 p., (in Russian).
Hegel, GWF 2002, *Phenomenology of Spirit*, St. Petersburg, 445 p., (in Russian).
Ilyin, IA 1994, *Hegel's philosophy as the doctrine of the concreteness of God and man*, St. Petersburg, 543 p., (in Russian).
Zenkovsky, VV 2006, 'On the significance of imagination in the spiritual life', in BP Vysheslavtsev, *The crisis of industrial culture. Selected works*, Moscow, pp. 837-846, (in Russian).
Zolotukhin, VV 2015, 'The two main problems and two stages of the German speculative idealism', *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogosloviye. Filosofiya*, no. 1 (57), pp. 41-55, (in Russian).