

8. Монтень М. Опыты. Книга первая / М. Монтень ; [пер. с франц. А. С. Бобовича]. – М. ; Л. : Издательство Академии наук СССР, 1954. – 557 с.
9. Уилсон К. Странное преступление Иссея Сагавы / К. Уилсон // Культура времен Апокалипсиса / [под ред. А. Парфрея; пер. с англ. А. Ведюшкина и др]. – Екатеринбург : Ультра. Культура, 2004. – С. 151-176.
10. Фабр-Васса К. Оригінальна тварина: євреї, християни і свиня / К. Фабр-Васса ; [пер. з фр. І. Донченко; наук. ред. пер. Д. Руденко]. – Х. : Око, 2001. – 439 с.
11. Фуко М. Ненормальные: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1974-1975 учебном году / М. Фуко ; [пер. с франц.]. – СПб. : Наука, 2005. – 432 с.
12. Obeyesekere G. Cannibal Talk. The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas / G. Obeyesekere. – Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 2005. – 320 p.

УДК 1(091)(430)

Терещенко Ю. Д.
Харьковский национальный университет имени В. Н. Казарина

«ОТКЛОНЕНИЯ ОТ ГЕГЕЛЕВСКОЙ НОРМЫ» В ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ ГЕГЕЛЯ (XX ВЕК)

В статье рассматривается ряд интерпретаций (Р. Дунаевская, Л. Альтюссер, Э. Вейль, А. Кожев, Ч. Тейлор) политической философия Гегеля, осуществленных в XX веке. К ним применяется идеальная авторская модель под названием «подлинный Гегель» с целью прояснения того, чем обеспечивается жизнеспособность философии Г. В. Ф. Гегеля в современном мире. В ходе исследования обнаруживается, что в телах интерпретаций «гегелевское политическое» каждым автором понимается предельно своеобразно, потому «единой политической философии Гегеля» в интерпретационной культуре не существует, а кроме этого, все интерпретации гегелевской философии создаются по ограниченному набору принципов и функционируют по определенному числу правил, некоторые из которых были представлены в данной статье.

Ключевые слова: «подлинный Гегель», интерпретация, Дух, перверсия.

У статті розглядається ряд інтерпретацій (Р. Дунаєвська, Л. Альтюссер, Е. Вейль, А. Кожев, Ч. Тейлор) політичної філософії Гегеля, здійснених у XX столітті. До них застосовується ідеальна авторська модель під назвою «справжній Гегель» з метою прояснення того, чим забезпечується життєздатність філософії Г. В. Ф. Гегеля у сучасному світі. В ході дослідження виявлено, що в тілах інтерпретацій «гегелівське політичне» кожним автором розуміється досить своєрідно, тому «єдиної політичної філософії Гегеля» в інтерпретаційній культурі не існує, а крім того, всі інтерпретації гегелівської філософії конструюються за обмеженим набором принципів і функціонують за певним числом правил, і деякі з них були висвітлені в даній статті.

Ключові слова: «справжній Гегель», інтерпретація, Дух, перверсія.

The article deals with some interpretations (R. Dunayevskaya, L. Althusser, E. Weil, A. Kojève, Ch. Taylor) of Hegel's political philosophy that carried out in the twentieth century. Author ideal model was introduced and called «original Hegel» in order to clarify why philosophy of G. W. F. Hegel still alive at the modern world. At this investigation, we have found that in the bodies of interpretations «Hegel's political» was understood strongly peculiar by author to author, so «single political philosophy of Hegel» does not exist in the interpretive culture. On the other hand, all interpretations of Hegel's philosophy was made by the limited set of principles and functioning on a certain number of rules, and some of them was presented in this article.

Keywords: «original Hegel», interpretation, the Spirit, perversion.

На впечатляющем и ужасающем опыте поколений исследователей наследия Георга Вильгельма Фридриха Гегеля все успели убедиться в одном: Гегель непобедим. Он не сдастся в руки частным воинам и их частным надеждам, и как только читатель оказывается наедине с гегелевским текстом, все введения, дополнения, комментарии и интерпретации оказываются бесполезными [1, с. 13]. Вместе с тем, схватки с Гегелем не прекращаются. Их неиссякаемость связана не только с дерзостью попыток помыслить возможность представления лучшего

варианта понимания Гегеля, но и с тем, что последний *так* вошел в тело философии, что у будущего попросту нет возможности мыслить без Гегеля. Современная философия сама не дает Гегелю шанса быть *снятым* посредством того, что с завидной регулярностью возвращается к вопросам, которые он поставил.

И политическая философия Гегеля, и ее интерпретации не раз привлекали внимание исследователей, но вместе с тем, предрассудки, мифы и заурядное невежество все еще витает вокруг нее, все еще нельзя сказать, что Гегель – вопрос решенный. Сказанное относится и к *объекту* нашего исследования – философскому наследию Г. В. Ф. Гегеля, и к его *предмету* – интерпретациям, которые претерпела мысль Гегеля в XX веке.

Вполне уместен вопрос: зачем бросаться в гегелевский омут, из которого, как представляется, нельзя вынырнуть с победой, зачем пытаться прорваться сквозь чудовищные конструкты и конструкции многотомного собрания сочинений? Быть может, Гегель заслуживает медленного забвения? Более того, у многих «давно уже кончилась вера, будто за невразумительным, неряшливым или тягостным текстом, каким бы философским именем он ни назывался, может еще таиться важный подлежащий извлечению смысл» [2, с. 7].

Можно отдаться в плен перечисленных вопросов, оставляя *книгу Гегеля* навсегда закрытой для себя, а можно признать, что в действительности подобное вопрошание носит исключительно риторический характер. Об *актуальности* настоящей работы свидетельствует также непрекращающаяся работа над переводами трудов как самого Гегеля, так и его интерпретаторов, а также масса свежей исследовательской литературы на этот счет [3; 4; 5; 6].

Нас, как заявлено в теме статьи, более прочего интересует политическая мысль Гегеля, причем интерес к последней обусловлен не только академическими задачами, но и тем пульсирующим водоворотом событий, в котором оказалось современное нам общество в его основной форме – государстве. Функционирование государства на любом этапе его существования сопровождается множеством трудноразрешимых конфликтов, противоречий и пр. Впечатление от наблюдения за чередой социально-политических катаклизмов усугубляется тем, что катаклизмы в большинстве случаев носят прецедентный характер, потому создается вполне объяснимое впечатление того, что общество заиклилось на ограниченном круге проблем, и от их части можно было бы избавиться, если бы общество научилось учитывать уроки истории, в том числе – уроки истории философии. В этом смысле интересен Гегель и его «Философия права».

Возвращаясь к академической стороне нашего интереса, т. е. к трудностям и нестыковкам в интерпретациях политической философии Гегеля, которые она претерпела в XX веке, и благодаря чему стала суррогатом из идей, действительно принадлежащих Гегелю, исследовательских предрассудков, и того, что условно можно обозначить как «*представление о Гегеле*», т. е. сведение его философии к невнятным 2-3 формулам, которые в отрыве от контекста меняют свой смысл на нечто чрезвычайно далекое от гегелевской мысли, более того, такой отрыв нередко складывается в абсурдное представление не только о Гегеле, но и о философии вообще. Несмотря на довольно высокую *степень разработанности* проблемы интерпретаций политической мысли Гегеля и проникновения последней в тела самых разнообразных *философий* сегодня, отечественные и зарубежные исследователи все еще находятся в поле «пошлейшего эклектизма», который не дает понять ни Гегеля, ни его интерпретаторов в сколько-нибудь удовлетворительной степени [6, с. 26]. При этом мы не смеем отрицать значение того вклада, который в современное гегелеведение внесли такие ученые, как Т. И. Ойзерман, Н. В. Мотрошилова, В. И. Шинкарук, А. В. Гулыга, М. Ф. Овсянников, В. С. Нерсисянц, в случае гегелеведения независимой Украины – Д. И. Кирюхин, А. Литвиненко, Ю. Кушаков и др. [7; 8].

В XX веке положение «пошлейшего эклектизма» складывается из ряда посылок, к которым, главным образом, относится неверное прочтение неверного Гегеля сквозь призму неверного Маркса как результат широчайшего распространения псевдо-Маркса. Хоть мы и не настаиваем на том, что обладаем прочным, фундаментальным представлением о том, что представляет собой феномен Гегеля и феномен Маркса в истории философии и истории вообще, необходимо отметить, что некоторые варианты прочтения и одного, и другого философа выглядят, мягко говоря, карикатурами, и могут претендовать исключительно на роль анекдотов на философские темы.

Помимо трудностей с не-Гегелем из-за не-Маркса, есть и масса других вариантов псевдо-Гегеля. К ним относится совокупность представлений, в которых немецкий классик фигурирует в качестве рудимента, который вот-вот исчезнет с тела «открытого общества», более того, враг «открытого общества» никогда не был классиком, в действительности он был философским клоуном, хитрым, изворотливым шарлатаном, в котором нуждалась Пруссия его времени. Выходит, что Пруссия того времени была настолько странным образованием, что для разработки идеологических свай, на которые она опиралась, она избрала «умственного калибана». Эта группа существует под знаменем Артура Шопенгауэра: «<...> величайшую наглость в фабрикации голой бессмыслицы и в нагромождении диких и пустых словосплетений, которые раньше можно было услышать только в домах для умалишенных, мы встречаем у Гегеля; в его руках она сделалась орудием самого грубого одурачивания публики и сопровождалась таким успехом, который покажется баснословным потомству и останется вечным памятником немецкой глупости» [9, с. 362]. В XX веке главным предводителем подобных воззрений относительно Гегеля можно считать Карла Поппера.

Попытки подхода к разбору сложившегося положения перво-наперво обнаруживают то, что большинство аспектов непонимания Гегеля связаны с отсутствием «единого инструментального набора», которого придерживались бы интерпретаторы, – многие исследователи хватаются за Гегеля совсем недопустимым образом, как если бы хирурги принялись оперировать пациентов с завязанными глазами: вне всякого сомнения, это дало бы какие-то результаты, но скорее всего не те, которые можно было причислить к ряду желаемых. В качестве первого шага в направлении разрешения такого положения, мы предлагаем введение инструментальной единицы под условным названием «подлинный Гегель», макета под названием «настоящая политическая философия Гегеля». «Подлинного Гегеля» мы складываем из следующих частей. Прежде всего, это тексты «зрелого Гегеля» (начиная с «Феноменологии духа») [10-17]. Ясно, что разбор гегелевских текстов зрелого периода требует определенной подготовки, и в качестве таковой мы полагаем необходимой работу с феноменом, который в исследовательской литературе получил название «молодой Гегель», – вторая часть макета «подлинного Гегеля». В состав этого феномена входят как ранние произведения Гегеля (до «Феноменологии Духа»), так и многочисленные исследования, посвященные им [18-21]. «Подлинный Гегель» должен помочь нам со снятием большого количества предрассудков, скопившихся вокруг гегелевской философии, и одновременно служить критерием для оценки традиции интерпретации гегелевской философии как таковой. Более того, применение инструментальной единицы под названием «подлинный Гегель» поможет нам познакомиться с примерами того, как именно конструируются интерпретации гегелевской философии, а именно за счет каких «отклонений от гегелевской нормы» та или иная интерпретация и обретает свое существование.

Итак, *задачи*, которые мы ставим в настоящей статье, можно свести к следующему: рассмотрение ряда интерпретаций политической философии Гегеля в XX веке, которые ранее не были представлены современному отечественному исследовательскому пространству, сравнение их с «подлинным Гегелем» и прояснение за счет этого способов конструирования этих интерпретаций, а также обнаружение элементов «отклонения от гегелевской нормы».

Новизна нашей работы заключается в том, что до настоящего проекта никто из исследователей не искал путей к «подлинному Гегелю» посредством обращения к его перверсиям в теле его интерпретаций, к тем областям, где гегелевская мысль трансформируется, мутирует до состояния интерпретации. Помимо этого, никто за этими трансформациями не пытался обнаружить нечто, что обеспечивает жизнеспособность или нежизнеспособность всего гегелевского наследия: исходя из авторского понимания, которое мы разбираем на конкретных примерах, можно говорить о том, что мы приближаемся к пониманию не только того Гегеля, который жил и философствовал в XIX веке, но и того, что фигурирует в современной философии, а также строить прогноз относительно того образа гегелевской мысли, который будет фигурировать в философской культуре в будущем.

Перейдем, как и было заявлено, к конкретным примерам применения нашей инструментальной единицы.

Начнем с Раи Дунаевской и ее интерпретации гегелевской мысли. Рая Дунаевская – мыслитель-активист, которая собственные философские разработки построила на осмыслении

наследия Гегеля и Маркса, и считавшая, что *дело философии*, философская работа имеет смысл только в том случае, если она трансформирует реальную жизнь реальных людей. В существовании философии нет никакого смысла, если она возвращается в замкнутом пространстве для-себя, распутывая порожденные в себе же апории и коаны, если служит обогащению эрудиции кабинетных ученых и подбрасыванию головоломок интеллектуалам: «Нужно освободить гегелевскую философию от мертвого балласта академической традиции, как и от снобизма и цинизма радикальных интеллектуалов – иначе мы окажемся беззащитными перед ядовитыми потоками тоталитарно-коммунистической лжи» [22, с. 62]. Спасение мысли от верной гибели заключено в миссии философии по Дунаевской: мысль призвана стать орудием в бесконечной битве за освобождение. Всякая борьба является борьбой только в том случае, если в результате ведет к освобождению, борьба XX века – борьба за освобождение пролетариата. Об этом, по мнению Дунаевской, Гегель, об этом же Маркс. Гегель интересен в том смысле, что первым из новых философов услышал зов революции, несмотря на то, что он «видел в рабочем только существо, низведенное до уровня животного». Маркс ценен для нас только в том случае, если марксизм «есть теория освобождения – или он ничто» [22, с. 27].

Обратимся к *отклонениям от гегелевской нормы*, которые были открыты нами в работах Дунаевской. С одной стороны, нам важно продемонстрировать, что интерпретация одухотворяет гегелевскую мысль, заставляя ее функционировать в непривычном для исторического Гегеля качестве, с другой, в ходе работы непременно обнаруживается, что каждая интерпретация гегелевской философии подобна волне, которая рождается в пучине гегелевской мысли и туда же возвращается, не иначе, как блудный сын обязательно вернется для поклона всепрощающему отцу. Выходит, что Гегель немислим без интерпретаций, а интерпретации, само собой, немислимы без Гегеля, его реального или номинального присутствия (под номинальным понимаются те случаи интерпретации, когда вместо Гегеля в текстах фигурирует псевдо-Гегель).

Дунаевская ставит Маркса выше Гегеля, ведь Маркс лучше Гегеля понял и обозначил механизмы и методы решения проблемы *несвободы большинства*. Как пишет Маркузе в предисловии к работе Дунаевской «Марксизм и свобода: с 1776 года до настоящего времени»: философия Маркса является критикой политической экономии, а любая из его экономических категорий является также и философской категорией [22, с. 21]. Механизмы и методы разрешения *несвободы* Маркс и Дунаевская усматривают в революции, революции, которая особенно необходима в эпоху «государственного капитализма».

Государственный капитализм – это такой уровень развития капитализма, когда весь капитал концентрируется «в руках одного-единственного капиталиста или одной-единственной компании капиталистов». Эту стадию капитализма в XIX веке открывает Маркс. И, по мнению Дунаевской, своей пронизательностью он обязан урокам Гегеля, ведь синтетическое образование «Гегель – Маркс» образно можно представить в виде буйно цветущего кустарника, корень которого – Гегель, цвет – Маркс, а будущие плоды – подлинная революция с подлинно революционным результатом, т. е. освобождением всех и каждого. В корне же находится гегелевская диалектика, именно ее применению обязано марксово прозрение стадии государственного капитализма. Без разбирательства с гегелевской диалектикой Маркс останется непонятым. Также следует вспомнить о гегелевской «Первой системе», которая датируется 1801 годом. Дунаевская настаивает, что Гегель писал ее под влиянием осуществившегося промышленного бума, вследствие которого происходит разделение труда и подчинение рабочего машине. Именно там можно обнаружить первое в истории и истории философии описание феномена отчуждения труда. Дунаевская приводит цитаты: «Чем больше механизмуется труд, тем меньшей стоимостью он обладает и тем больше индивид вынужден трудиться», «Стоимость труда уменьшается пропорционально росту его производительности. Способности индивида бесконечно ограничиваются, и сознание работника фабрики почти полностью тускнеет» [22, с. 49-50]. На этом Гегель останавливается, он попросту не в силах идти дальше, идти туда, куда спустя несколько десятилетий придет Маркс.

В данном случае, винить Гегеля не за что: двигаться далее он неспособен не в виду недостатка дальновидности, пронизательности и пр., а в виду исторической определенности и ограниченности автора как эмпирического субъекта. При желании можно обозначить, что Гегель сделал все, что мог, но остался на вершине абстракции, спекуляции, величественной, но

малокровной мысли, только приближающейся к подлинному и исчерпывающему предоставлению о ходе и смысле подлинной борьбы, но теперь, в XX веке, старая мысль оживет в новом качестве, ведь «на самом деле область применения его метода и идей значительно шире философии. Извлеченные из абстрактной оболочки, гегелевские «абсолюты» значимы для любой эпохи. Несмотря на то, что Гегель сосредоточился на развитии «чистого мышления», диалектика «абсолютного знания», «абсолютной идеи» и «абсолютного духа» не ограничивается одними процессами мышления. Гегель и сам не отделял свою философию от действительной истории: каждой стадии развития мышления у него соответствует стадия развития мира» [22, с. 52].

Помимо изложенного, Дунаевской принадлежит одно оригинальное открытие в сфере исследований Гегеля: гегелевская мысль подлечит многообразному использованию. Вопреки тому, что сам Гегель воображал в качестве судьбы своей философии, Маркс, Энгельс и Дунаевская представляют ее как бомбу, которая, взорвавшись, запустила необратимый круговорот борьбы человека за свое освобождение на невиданном ранее уровне: личность трансформируется в субъект (ниже по Э. Вейлю). После Гегеля начавшуюся битву не остановить, пусть череда революций потерпит крах, пусть истории необходимо время для того, чтобы капитализм достиг своего апогея, рано или поздно случится подлинная революция, которая безвозвратно освободит всех и каждого. Нужно отметить, что сама Дунаевская лишена иллюзий на счет скорой революции не питает, для подлинной революции необходимо упорно работать на благо свободы будущих поколений. Интеллектуалам нечего дистанцироваться от рабочих, если они не признают борьбу в одном полку с пролетариатом, то их исследования и судьбы равным счетом ничего не значат и не стоят. Философ в мире присутствует не для того, возделывать *бесконечное поле присущего сознанию априори*, не для того чтобы слушать *зов бытия*, и даже не для *осуществления процесса прояснения предложений*. Философ присутствует в мире для реализации одной-единственной задачи, и только стремление к реализации этой задачи определяет его как философа. Задача философии – освободить, и освобождение – не абстракция, не приключения брахмана, заблудшего в Атмане, это деятельность, направленная на то, чтобы каждый человек имел равные возможности для реализации себя в мире.

Такая простая формула многим кажется тривиальной, однако без материальной составляющей никакая свобода невозможна, и речь здесь непременно идет о свободе для каждого, а не о свободе большинства. Нищета, голод, лишения – это позор, который человечеству должно с себя смыть, пережить не временем, но делом. Философия – это руководство для дела, и она произрастает из этого дела, является имманентной ему. Потому для работ Дунаевской характерно *инструментальное использование гегелевского наследия в специфически политическом смысле*, т. е. беря в работу гегелевскую философию, Дунаевская понимает ее как фундамент, на котором строится учение Маркса. А кроме того, *вся философия Гегеля*, а не только «Философия права» и «Философия истории», представляет собой мысль политическую, ведь либо философия политична, либо это не философия. Дунаевская актуализирует Гегеля в контексте освободительной битвы Маркса, и такая актуализация либо осуществится, либо провалится. Если осуществится, Гегель, как корень, снимая себя в варианте Дунаевской, обретая новое существование без Дунаевской, вспыхивая в новых битвах вне зависимости от того, под какими знаменами они ведутся. Если провалится, то проиграет не Гегель, а Дунаевская, и в теоретическом смысле случится то же, что и в случае осуществления всего того, на что уповала Дунаевская.

Выходит, что за чтобы не взялся гегелевский интерпретатор, со стороны будет виден шов, зона мутации гегелевской мысли, где она трансформируется до состояния интерпретации. Шов Дунаевской заключен в прочитывании Гегеля через Маркса вне всякого выхода из Маркса, и в таком случае гегелевская мысль останется нетронутой.

Теперь рассмотрим традицию «снятия Гегеля Марксом», которую продолжил Луи Альтюссер: «Вопрос о связи между Марксом и Гегелем в настоящее время является решающим. Это вопрос теоретический, от него зависит будущее стратегической науки номер один в современную эпоху – исторической науки и будущей философии, тесно связанной с этой наукой, – диалектического материализма. И, как вытекает из вышесказанного, это вопрос политический. На определенном уровне он вписывается в процесс классовой борьбы» [23].

Альтюссер пропонує відійти від канонических шляхів розв'язання філософських питань, відмовитися від основопологаючих принципів історико-філософської роботи, забути про розкриття старих контекстів, про гру нерозв'язності при дослідженні первинних джерел, різницю між буттям і сущим в тому, як її розуміли в V столітті до н. е. і в V столітті н. е. і пр. Якщо ми хочемо змінити сучасну нам дійсність, ми повинні забути про багатомірні роботи, присвячені умовам, в яких були написані «Феноменологія духа» і «Капітал», нам слід звертати увагу на те, як «Феноменологія духа» і «Капітал» функціонують в сучасному світі. Сучасний світ і філософія сучасного світу – це питання *наслідків*, і всяка філософія знається по наслідкам її перебування в світі. Тому Альтюссер розглядає Гегеля не як головного систематика епохи Німецького ідеалізму, пророка Духа або головного західного діалектика, він розглядає те, що залишилося від вчення Гегеля в варіанті марксизму-ленінізму. Ні гегельянства, ні марксизму, ні ленінізму в чистому вигляді в дійсності не існує. Філософія, потрапивши в світ, розпадається на ідеї, а ідеї, в свою чергу, наново збираються в оригінальні ідейні утворення. Філософія як система, в частині, система Гегеля (нагадаємо думку Гегеля на цей рахунок: «Філософування без системи не може мати в собі нічого наукового; крім того, що таке філософування само по собі виражає скоріше суб'єктивне умонастроєння, воно ще і випадково по своєму змісту» [11, с. 100]), в звичайній дійсності, в сфері *поблизуності*, виявляється нежиттєспроможна: системам, критикам чистого розуму, суммам теологій і пр. немає місця в щоденному, їх доля – стерильне простір академічного.

Що стосується відхилень від гегелівської норми і мутацій гегелівської думки на стику між «істинним Гегелем» і інтерпретацією, в разі Альтюссера цікавлять нас фрагменти ми виявляємо в його доповідях. Альтюссера цікавлять осколки Гегеля, впадіння в стопи марксизму-ленінізму, а марксизм-ленінізм, в свою чергу, – теж осколки чого-то, навіть і більш надієвувальні. Ключ до розуміння знаходиться в зв'язі між Марксом і Гегелем, «реальностіх симптома зв'язі Маркса і Гегеля». По-перше, це «союз або злиття робітничого руху і марксистської теорії – величезне подія в історії класових суспільств, то єсть практично в усій історії людства». По-друге, те, що «марксистська теорія включає в себе науку і філософію». По-третє, те, що «Маркс заснував нову науку – науку історії суспільних формацій, або науку історії». По-четверте, – «будь-яке велике наукове відкриття веде до великого перелому в філософії». Потрібно з'ясувати, дійсно чи Маркс зобов'язаний Гегелю діалектикою, і якщо зобов'язаний, то в якій ступені. Повернемося до перевороту Гегеля, який Маркс не здійснював («вчення Маркса є гегелівський ідеалізм, перевернутий з ніг на голову, т. є. матеріалізм»). Складно не погодитися з Альтюссером в тому, що просте перевертання чужої-то ідеї або теорії не спроможне створити нове вагоме знання. Більше того, є чи у діалектики спроможність перевертатися? Ні, і варто визнати, що Маркс діалектику не перевертав, а збирав свою, навіть і з гегелівського конструктора: Маркс «демістифіцивав» існуючу діалектику, більше того, він створив «не-гегелівську концепцію діалектики», і «не-гегелівська концепція діалектики» Маркса виявилася настільки успішною, що безповоротно змінила оточуючу дійсність. В термінології Альтюссера, трьохчастинна теорія Маркса («не-гегелівська концепція історії; не-гегелівська концепція соціальної структури суспільства; не-гегелівська концепція діалектики») породжує новий тип дискурсу, говорячи точніше, філософський дискурс отримав іншу модальність – звучав інакше: нині він не пояснює світ, а змінює його. Для розуміння цього Альтюссер пропонує звертатися не тільки до Марксу, але і до Людвігу Фейєрбаху, ще точніше, до марксовому «розриву з Фейєрбахом». В першу чергу, необхідно позначити, що зміст феєрбахівського проекту, по Альтюссеру, заключається в тому, що Фейєрбах намеревався «зібрати воедино Чоловіка, Природу і *Sinnlichkeit*» («філософська претензія» Фейєрбаха, то єсть «теоретична несумісність факта, окрылена «жаданням» неіснуючої філософської зв'язності» [см.: 23]). «Неіснуюче єдинство (Чоловік – Природа – *Sinnlichkeit*) дозволило Фейєрбаху «розв'язати» головні філософські питання німецького ідеалізму, «превзойти» Канта і «свергнути» Гегеля. Наприклад, кантівські питання – різниця між Чистим Розумом і Практичним Розумом, Природою і Свободою і т. д. – знаходять у Фейєрбаха рішення в єдиному принципі: Чоловіку і його властивостях <...>

Человек у Фейербаха – единственный, первоначальный и основополагающий концепт, который берет на себя всё, который заменяет Трансцендентальный Субъект, ноуменальный Субъект, эмпирический Субъект и кантовскую Идею, который также заменяет гегелевскую Идею» [23].

Альтюссер пишет, что чем Маркс действительно обязан Гегелю, так это «концептом процесса без субъекта», на котором «держится весь “Капитал”» [см.: 23]. А место, в котором Маркс отрывается от Гегеля, выглядит так: мировой процесс существует только в виде отношений (производственных, политических, идеологических и др.). Так Маркс открывает историю, или «континент истории», вместо прежних философий историй, политической экономии и пр., и именно на этом континенте мир должен начать меняться к лучшему.

Возвращаемся к отклонениям от гегелевских норм. В первую очередь, отклонением представляется то, как Альтюссер описывает *бессубъектный процесс*: Альтюссер является одним из тех, кто изымает из гегелевского наследия Идею, или Абсолютный Дух, настаивая на том, что «диалектика – единственный субъект» в философии Гегеля, и других там нет. Диалектика не метод, как мы, читая Гегеля, полагали, а субъект и смысл гегелевской философии.

Во-вторых, Альтюссер, как и Дунаевская, считает, что роль Гегеля сводится к тому, что он подготовил фундамент для всеильной философии Маркса, или же, сам того не зная, прокатился зайцем на марксовом трамвае в сторону неувядающей памяти благодарных поколений. Не Маркс суть момент развития Духа, единичность, а Гегель суть сюжет развития непреодолимой схватки за освобождение человечества. Сегодня Гегель неинтересен, если точнее – бесполезен. Звезда Гегеля загорелась и иссякла. В отличие от звезды Маркса, конечно.

Оставив на время Альтюссера, обратимся к Эрику Вейлю, на сегодняшний день малоизвестному в отечественном гегелеведении. Эрик Вейль – один из немногих, кто в рассматриваемом нами XX веке работает не на поприще продуцирования собственной фигуры на обломках гегелевской мудрости, а напротив – занят поиском пути к «подлинному Гегелю». Каков подлинный Гегель? Зачем он теперь? А главное, выживет ли он, если изъять его из исторического аквариума? По мнению Вейля, перечисленные вопросы относятся ко второму порядку, думать и писать о них придется тогда, когда будет расчищена дорога к реальному, а не иллюзорному наследию немецкого классика.

Под расчисткой дороги Вейль подразумевает следующее. Прежде всего, необходимо избавиться от исследовательских предрассудков, которые накопились за два века со дня появления гегелевской философии, и продолжают накапливаться вплоть до сегодняшнего дня. Самый распространенный из предрассудков касается того, что «Гегель – это человек, для которого государство – это все, индивид – ничто, а мораль – подчиненная форма жизни разума: одним словом, он – апологет прусского государства» [24, с. 12-13]. Гегель и Пруссия – популярный предмет атаки многих «критиков», которые, вместо разбора гегелевской мысли, занимаются разбором гегелевской биографии. Мы не отрицаем того, что знание контекста, в котором возникает и развивается гегелевская мысль, необходимо для правильного ее понимания, однако заикливание на исторических предпосылках возникновения гегелевской философии и социально-политическом контексте ее генезиса представляется нам неверной дорогой, особенно в том случае, когда после суждения о том, что квинтэссенция гегелевской мысли заключена в этатизме, апологии Пруссии, на разбирательстве с Гегелем ставят точку.

На вышеописанную претензию Вейль отвечает следующим образом: апологетом той Пруссии, в которой жил Гегель, последний никогда не был, более того, «реальная Пруссия не узнала себя в портрете, нарисованном Гегелем, что он плохо его написал, или написал его слишком хорошо» [24, с. 16]. В подтверждение необходимости отбрасывания вопроса об отношениях Гегеля и Пруссии выступает ряд фактов, которые мы условно обозначим, как *теоретические* и *исторические* (последние не станут предметом отдельного рассмотрения, дабы не прибегать к пересказу доклада Вейля [24, с. 12-20]).

То, что мы понимаем под *теоретическими* фактами, а они суть самое важное в нашем исследовании, заключено в работах самого Гегеля, например, в статье о «Различии между системами Фихте и Шеллинга», в тексте Конституции, да и в самой «Философии права». Если внимательно вчитываться в эти работы, становится очевидным, что по букве и духу они являют собой противоположность этатизму, и ниже мы приведем основные доводы в пользу этого.

Для начала стоит согласиться с тем, что гегелевское государство опирается не на властное принуждение, а на *согласие*, раз его формула сводится к снятой сумме *семьи с гражданским обществом*. В семье «личности соединяются соответственно их исключающей единичности в одно лицо; субъективная близость (Innigkeit), возведенная на степень субстанциального единства, превращает это соединение в нравственное отношение – в брак. Субстанциальная сокровенная близость превращает брак в нераздельный союз лиц – в моногамный брак; телесное соединение есть следствие нравственного союза. Дальнейшее следствие есть общность личных и частных интересов» [12, с. 341]. *Гражданское общество*, по Гегелю, состоит из следующих частей: удовлетворение частных потребностей посредством частного труда, т. е. системы потребления, а также из «полиции» и «корпорации» [12, с. 233]. Семья и гражданское общество осуществляют переход в государство, а «государство есть действительность нравственной идеи – нравственный дух как очевидная, самой себе ясная, субстанциальная воля, которая мыслит и знает себя и выполняет то, что она знает и поскольку она это знает» [12, с. 279]. Если обратить внимание на приведенные фрагменты, присутствие в них этактических тенденций, мягко говоря, неочевидно, ведь государство, описываемое Гегелем, строится на чувствах и разуме *личностей и субъектов*, в соответствии с их потребностями, интересами и стремлениями. Функционирование гегелевского государства можно сравнить с работой электричества: им пользуется каждый, но не каждый знает, какова его природа, по каким формулам оно рассчитывается и т. д. Изучив физику, можно понять, что происходит при нажатии на выключатель. Так же и с гегелевским государством, «<...> не устанавливается ничего нового; то, что мы получили здесь с помощью нашей рефлексии, есть непосредственное убеждение каждого человека» [12, с. 119].

Проблема кроется не в том, был или не был Гегель апологетом Пруссии. Большие трудности случаются с интерпретаторами тогда, когда возникает другой вопрос: за счет чего существует *всё*? И поиск предела *всего* начинается с исследования *предела человека*.

Здесь мы необходимо вводим небольшое отступление, которое касается интерпретации гегелевской философии, выполненной Александром Кожевом.

Человек обнаруживает себя в мире, и на первом этапе обнаружения сознания он мало чем отличается от присутствующих там же вещей. Пробуждающаяся рефлексия для становящегося сознания подобна родительским рукам, подхватывающим ребенка при падении, в то время, как последний учится ходить. Экземпляру человеческого рода рефлексия помогает трансформироваться в нечто подлинно человеческое, но такая трансформация – акт не одноразовый. На каждом этапе генезиса сознания, как и на протяжении всей его жизни, сознание преследует необходимость «шага далее». Именно в части своей интерпретации Кожев обнажает то, что в нашем исследовании нас более всего интересует: «Независимо от того, что думал на этот счет сам Гегель, Феноменология – это философская антропология. Ее предмет – человек как таковой, реальное сущее в истории. Метод Гегеля является феноменологическим в современном значении этого слова. Антропологию эту, таким образом, нельзя считать ни психологией, ни онтологией. Ее задача – описание целостной «сущности» человека, иначе говоря, всех человеческих «возможностей» (познавательных, аффективных, связанных с действием)» [25, с. 44]. Ознакомившись с другими работами Кожева, можно отметить, что приведенный пассаж относится не только к «Феноменологии духа», но и к гегелевской системе в целом, а это значит, что сам Кожев указывает на суть деформации гегелевской мысли на стыке с предлагаемой интерпретацией. Учение Гегеля было сведено Кожевом к учению о человеке путем удаления из гегелевского наследия стержня: *он лишает гегелевскую мысль Духа*. В учении Кожева есть *только* человек, приключения его сознания и самосознания. В удалении стержня, т. е. Духа, заключена самая значительная деформация, которой можно подвергнуть Гегеля. Все мыслители, которых мы предложили к рассмотрению в этом исследовании, намеренно или ненамеренно обходят проблему того, что в гегелевской философии *Дух носит не декоративную, а функциональную нагрузку*. Для Гегеля Дух – это даже более, чем «концептуальный персонаж». Далее нам еще предстоит выяснить, почему *после Гегеля* главный структурный элемент его философии, Дух, оказывается нежизнеспособным в руках интерпретаторов, однако философия Гегеля без Духа – это философия Гегеля без Гегеля.

Об этом необходимо писать именно в этом месте данной работы, так как здесь речь зашла о том, как Вейль защищает Гегеля от обвинений в этатизме путем представления значимости личности (после – субъекта) в семье и гражданском обществе, а затем в государстве. Проблема заключена в том, что стирание Духа из гегелевской теории обезличивает ее, Дух – это те скрепы, на которых все держится. Системе Гегеля в каждом фрагменте претит пассаж Михаила Лифшица: «К философии Гегеля можно применить слова Жана-Поля Марата – это «метафизический роман», возвышенная философская поэзия <...> как грандиозный метафизический роман учение Гегеля нуждается в переводе на более реальный язык. И мы действительно видим, что различные философские школы современности, каждая на свой лад, стремятся расшифровать её загадочные формулы» [26, с. 128]. Расшифровка загадочных формул, как правило, приводит к коверканью мысли до неузнаваемости. Если следовать Вейлю и Кожеву, то личность дорастает до субъекта, субъект становится семьянином и гражданином, а после перехода – сегментом государства. Такое представление гегелевской философии влечет за собой представление ее в качестве чего-то ординарного, безликого и бесперспективного. В таком варианте философия сводится к констатации очевидных процессов смены форм устройства человеческого общества. Но если всерьез помыслить возможность помыслить Дух, который *в себе* приближается к состоянию *для себя*, то перед нами оказывается не просто совокупность индивидов, которые доросли до осознания необходимости конструирования семей и гражданского общества, а особая онтологическая схема, в которой субъект, вопреки многочисленным предрассудкам, веками копившимся вокруг гегелевской мысли, заиклен не только на головоломке структур сознания и самосознания, а способен обдумывать и учитывать зазор между происками духа и Духа.

Как мы склонны считать, Вейль и Кожев *удаляют Дух* из-за того, что они склонны видеть за ним Бога. Мы настаиваем на том, что под Духом следует понимать то, что эллины понимали под *κόσμος*, причем как *κόσμος*, который еще предстоит построить. Мы признаем, что сознательно деформируем гегелевскую мысль, однако, в отличие от вышеописанных мыслителей, мы одну функциональную единицу подменяем другой функциональной единицей, а не избавляемся от нее за воображаемой ненужностью.

Последний герой настоящего исследования – Чарльз Тейлор. Тейлор интересен для нас в двух смыслах: во-первых, потому, что правдоподобность или неправдоподобность учения Гегеля он исследует в поле политической философии последнего, а в свете нашего исследования политическая философия заявлена в качестве части темы, во-вторых, потому, что свой труд Тейлор строит на осознанных или бессознательных отклонениях от гегелевской нормы, что и составляет предмет нашего исследования, и эту часть, посвященную Тейлору, мы изложим следующим образом: Тейлор о Гегеле и Гегель о Тейлоре, вновь позволяя себе писать от лица гегелевского мерила.

Прежде всего, необходимо отметить, что Тейлор настаивает на том, что его интересуется Гегель как Гегель, то есть он пытается прочитывать Гегеля не-инструментально.

Второе, о чем следует сказать, это то, Тейлор дает развернутый экскурс по основным точкам гегелевской системы, и не напрасно: Гегель является одним из тех авторов, которые требуют от своего читателя сотрудничества, так было в его время, так будет и впредь. Работы Гегеля никогда не перейдут в разряд простого и беспроblemного чтения, гегелевские тексты не подлежат вульгаризации, каждая попытка внести в них ясность заведомо обречена на неудачу в том смысле, что она навсегда останется исключительно *одной из*, тающей каплей на непроницаемом шаре гегелевской мудрости.

В книгах Тейлора прямо из содержания видно, где Гегель, а где комментарий к Гегелю. Мы помним, что Р. Дунаевская, Л. Альтюссер, и даже Э. Вейль, в своих текстах о Гегеле не берут на себя труд разделения на, собственно, «себя» и «Гегеля». Тейлор осознал и признал свои работы о Гегеле перверсивными, более того, он указал на места мутации, и даже более того, он был единственным, кто объяснил, почему его творчество невозможно без сознательных искажений Гегеля, как в принципе невозможно говорить о Гегеле без искажений последнего.

Возвращаясь к правдоподобности или неправдоподобности Гегеля сегодня, напомним, что одно из главных стремлений немецких классиков заключалось в желании создать высокоэффективный метод компоновки тотальной автономии субъекта с необходимостью его сосуществования с другими субъектами [28, с. 135]. Разбор этого стремления и вариантов его

разрешения дает представление о потребности или отсутствии потребности в гегелевском наследии сегодня, и даже более того, обращение к данной проблематике выведет к пониманию «природы свободы» (нельзя не обратить внимание на то, что Тейлор, как один из главных теоретиков постсекулярного общества, всерьез пишет о «природе свободы»).

В случае Гегеля, решение главного вопроса Немецкой классики, т. е. поиск пределов беспредельного субъекта, усматривается в особом типе государственной рациональности, которая несводима к бюрократическому аппарату и / или механизмам его функционирования. Было бы точнее именовать этот конструкт не государственной рациональностью, а *государственной реальностью*. Тейлор видит за идеей неустранимый дефект, до основания расшатывающий то, что автор называет «гегелевской онтологией» (в действительности под ней подразумевается идея Духа). Дефект заключается в гегелевской недальновидности в отношении автономизации общественных единиц в ходе роста благосостояния государства и его населения. Тейлор настаивает на существовании материальной автономизации, ведущей к духовной индивидуализации, или атомизации общества, и расшатывающей фундамент самой идеи гегелевского государства.

На первый взгляд может показаться, что причина недальновидности Гегеля усматривается в том, что Гегель плохо представлял себе дальнейший ход развития экономики глобализирующегося мира в эпоху самой гегелевской «онтологии» (Тейлор в своих текстах о Гегеле употребляет термин «онтология» в специфическом смысле, отличным от того, что принято понимать под онтологией, а также отличным от гегелевского ее понимания). Удерживая во внимании главный вопрос немецких классиков, мы опять обращаемся к граням соотношения *единого и многого* в сфере социального. Получается, что слабость гегелевской государственной реальности кроется за тем, что субъекты непременно осознают свою причастность к чему-то большему, чем собственная субъективность, осознают свою причастность к Абсолютной Идее, и исходя из этого осознания, выстраивают свою идентичность. В действительности ситуация иная. Тейлор справедливо указывает на нюансы, сеющие сомнения в сознании читателя, разбирающего гегелевский конструкт: во-первых, мало кто осознает свою причастность к *большему* и степень своей ответственности перед ним, во-вторых, мало кто под *большим* понимает Абсолютный дух, в-третьих, общество, в большинстве своем, более неразумно, чем разумно, о чем свидетельствует какая угодно история какого угодно века или какого угодно отдельно взятого человека.

Тейлор признается, что его сомнения в состоятельности гегелевской Философии права укрепляются в связи с его «Философией природы», которая еще в XIX веке выглядела нелепо. Против Гегеля здесь играет его же взгляд на Систему. Повторим ещё раз: «Философствование без системы не может иметь в себе ничего научного; помимо того, что такое философствование само по себе выражает скорее субъективное умонастроение, оно еще и случайно по своему содержанию» [11, с. 100]. Не будь этого пассажа, и ряда других, посвященных *должному* структуры и смысла философии, можно было бы принять «Философию природы» за неудачную работу, о существовании которой можно помнить, а лучше – забыть, но нет, Гегель неумолим, и компромисс здесь невозможен.

Вернемся к необходимости выяснить, в каком случае гегелевская философия оказывается жизнеспособной в наше время. Тейлор обнаруживает ее витальность при изъятии Духа из гегелевской философии, и с подобным подходом мы уже знакомы выше. Более того, мы обнаружили, что существует ряд аспектов, которые позволяют гегелевской философии функционировать вне зависимости от принятия идеи Духа или ее отвержения, несмотря на то, что при рассмотрении текстов Эрика Вейля и частично – Александра Кожева мы пытались доказать невозможность отказа от Духа в виду того, что в философии Гегеля он существует в качестве функциональной единицы, а не единицы декоративной. Другими словами, с одной стороны, «особые зоны» очерчивают собой «горизонт безопасной работы», позволяя приступить к Гегелю и спокойно работать с ним без появления мутаций в теле его философии, с другой стороны, они обеспечивают жизнеспособность гегелевской философии и с Духом, и без Духа.

По Тейлору, к таким «зонам» относится, например, «протест против мещанства»: покуда в обществе есть люди, выражающие протест против чванства, мелочности, алчности, –

тяга к метафізиці неискоренима, як і «анатомія людської деструктивності» в відношенні рефлексуючої форми присутності особого роду істотного.

Вторая «зона» відноситься к «тоске по чому-то значительному», обумовлюваному частною присутністю в світі. Інакше кажучи, свідомості в шляху самосвідомості нерідко необхідно нещось, що надасть їй впевненості в тому, що і те, і інше існує не зря, тому самосвідомість нерідко допускає думку про те, що воно лише частина чого-то більшого, наприклад, Абсолютного Духа.

Третья «точка» виявляє неповноту усвідомлення свідомістю його відношення к природі і історії, четверта ж, в протилежність вищеперерахованій, заключається в суб'єктивному страхі перед більшим: ніхто не виступить гарантом того, що під маскою Духа або подібного їй конструкта не кроється отвратительні лики обману, насильства, лжі і зради.

Тепер *подождим* отримані результати. Нагадаємо, що в самому початку дослідження ми ставили собі завдання перевірки ідеальної моделі «істинного Гегеля» на п'яти різних інтерпретаціях, які претерпіла гегелівська думка в ХХ столітті, даби, во-первых, в текстах інтерпретацій виявити «мутації і шви» на теле філософії Гегеля, во-вторых, щоб через них з'ясувати умови життєспроможності спадщини німецького класика в сучасному світі.

Для кожного з авторів, представлених нами в цій роботі, характерні наступні риси. Во-первых, кожен з них відкидає ідею Абсолютного Духа як нефункціональну одиницю, – це найбільш загальна і найбільш суттєва тенденція. Інші «нюанси шва» можуть варіюватися, і кожен з авторів, незважаючи на «зворотність» гегелівської філософії, робить важливі відкриття всередині неї. Для Дунаєвської таким відкриттям стає можливість уявити Гегеля як багатобачний інструмент в боротьбі за звільнення, Альтюссер звертає увагу на те, що питання про «головного героя» у Гегеля залишається відкритим, Вейль демонструє, що філософська культура все ще не простила Гегелю етатизм, якому німецький класик був причастен косвенно, а Тейлор наголошує на тому, що єдине, що робить Гегеля непридатним на потребу дня сьогоднішнього – це «онтологія», а в цілому, ми все ще користуємося тими формами, які німецький класик записав нашій думці.

ЛИТЕРАТУРА

1. Хейде Л. Осуществление свободы. Введение в гегелевскую философию права / Людвиг Хейде ; [пер. с нид. А. К. Игнатенко; ред. А. Л. Доброхотов]. – М. : Гнозис, 1995. – 256 с.
2. Бибахин В. В. Язык философии / Владимир Вениаминович Бибахин. – Москва : Языки славянской культуры, 2012. – 416 с. – (2-е изд., испр. и доп.).
3. Собственноручные замечания Гегеля на полях своей рукописи «Философия права». – Белгород : Крестьянское дело, 2001. – 152 с.
4. Хайдеггер М. Гегель / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. А. Л. Шурбелёва]. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2015. – 319 с.
5. Terry P. Hegel's Naturalism. Mind, nature, and the final ends of life / Pinkard Terry. – Oxford : Oxford University Press, 2012. – 213 p.
6. Какой модерн? Философские рефлексии над ситуацией пост / недо / after-post / пост-пост... модернизма : [колл. монография, посв. 70-летию юбилею д. ф. н., проф. А. А. Мамалуй ; в 2 т. ; т. 2]. – Х. : ХНУ ім. В. Н. Каразіна ; Издатель Савчук О. О., 2012. – 440 с.
7. Кірюхін Д. І. Вступ до філософії релігії Гегеля. Філософія як спекулятивна теологія / Д. І. Кірюхін. – Київ : Парапан, 2009. – 204 с.
8. Віндельбанд В. Відновлення гегелівства : [святкова промова на спільному засіданні академії 25 квітня 1910 року] / В. Віндельбанд. ; [пер. з нім. О. Литвиненка; наук. ред. Ю. Кушаков]. – Київ : Три крапки, 2008. – С. 279-293.
9. Шопенгауэр А. Собрание сочинений : [в 6 т.] / Артур Шопенгауэр ; [пер. с нем.; под общ. ред. А. Чанышева]. – Т. 1 : Мир как воля и представление. – М. : Республика, 1999. – 496 с.
10. Гегель Г. Энциклопедия философских наук / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем.]. – Т. 1. Наука логики. – М. : Мысль, 1974. – 452 с. – (Философское наследие).
11. Гегель Г. Энциклопедия философских наук / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем.]. – Т. 3. Философия духа. – М. : Мысль, 1977. – 471 с. – (Философское наследие).

12. Гегель Г. Философия права : [в 2-х т. ; т. 1] / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем.]. – М. : Мысль, 1990. – 524 с. – (Философское наследие).
13. Гегель Г. Политические произведения / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем.]. – М. : Наука, 1978. – 437 с. – (Памятники философской мысли).
14. Гегель Г. Философия истории / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем.]. – Л. : Социально-экономическое издательство, 1935. – 470 с.
15. Гегель Г. Феноменология духа / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем.]. – М. : Наука, 2000. – 495 с. – (Памятники философской мысли).
16. Гегель Г. Работы разных лет : [в 2-х т. ; т. 1] / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем.; составление, общая редакция и вступительная статья А. В. Гулыги]. – М. : Мысль, 1970. – 668 с. – (Философское наследие).
17. Гегель Г. Работы разных лет : [в 2-х т. ; т. 2] / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем.; составление, общая редакция и вступительная статья А. В. Гулыги]. – М. : Мысль, 1970. – 630 с. – (Философское наследие).
18. Дільтей В. Історія молодого Гегеля / Вільгельм Дільтей ; [пер. з нім. О. Литвиненка; наук. ред. Ю. Кушаков]. – Київ : Три крапки, 2008. – С. 59-255.
19. Лукач Д. Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества / Дьёрдь Лукач ; [пер. с нем. С. Н. Мареев, А. Г. Новохатько, А. Г. Арзаканян, А. К. Фролов, А. П. Огурцов, В. С. Малахов; отв. ред. Т. И. Ойзерман]. – М. : Наука, 1987. – 616 с.
20. Плотников Н. С. Молодой Гегель в зеркале исследований / Н. С. Плотников // Вопросы философии. – 1993. – № 11. – С. 29-57.
21. Гайм Р. Гегель и его время / Рудольф Гайм ; [пер. с нем. П. Л. Соляникова]. – Санкт-Петербург : Наука, 2006. – 392 с.
22. Дунаевская Р. Марксизм и свобода: с 1776 года до наших дней / Рая Дунаевская ; [пер. с англ. И. А. Рисмухамедова; под ред. А. В. Гусева]. – М. : Праксис, 2011. – 481 с.
23. Альтюссер Л. О связи между Марксом и Гегелем : [электронный ресурс] / Луи Альтюссер ; [пер. с фр.]. – Режим доступа : http://scepis.net/library/id_1926.html.
24. Вейль Э. Гегель и государство. Пять докладов / Эрик Вейль ; [пер. с фр. Ю. В. Быстрова]. – Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2009. – 282 с.
25. Кожев А. Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе / Александр Кожев ; [пер. с франц. А. Г. Погоняйло]. – Санкт-Петербург: Наука, 2003. – 791 с. – (Слово о сущем).
26. Лифшиц М. О Гегеле / Михаил Лифшиц. – М. : Грюндриссе, 2012. – 304 с.
27. Taylor C. Hegel and Modern Society / Charles Taylor. – Cambridge : Cambridge University Press, 1979. – 180 p.
28. Taylor C. Hegel / Charles Taylor. – Cambridge : Cambridge University Press, 2005. – 580 p.

УДК 321 (075.8)

Шаповал Н. В.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

СУЩНОСТЬ ВЛАСТИ И ЕЕ СТРУКТУРА В РАБОТЕ А. КОЖЕВА «ПОНЯТИЕ ВЛАСТИ»

В статье автор обращается к вышеуказанной работе с целью разобраться в том, *что и как* обосновывает А. Кожев в качестве сущности власти и ее структуры. В ходе работы проводится анализ предлагаемой Кожевом сущности власти и её аргументации, а также исследуется предложенная им типология власти. Согласно Кожеву, специфическими признаками власти являются: с одной стороны, активность властвующего, его способность изменять подвластных, не изменяясь при этом самому, с другой, – отсутствие реакции со стороны подвластных, сознательный и добровольный отказ от противодействия власти. При этом всегда сохраняется возможность, что добровольно подавляемая ранее реакция возникнет и тем самым уничтожит власть.

Ключевые слова: *власть, сущность, структура, реакция, насилие, типы власти.*