

---

---

## ФИЛОСОФИЯ

УДК 1(091)

### Гегель — атеист и интуитивист в интерпретациях Александра Кожевникова (Кожева) и Николая Лосского

*А. А. Корольков*

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена,  
Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48

**Для цитирования:** *Корольков А. А.* Гегель — атеист и интуитивист в интерпретациях Александра Кожевникова (Кожева) и Николая Лосского // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2021. Т. 37. Вып. 1. С. 4–15.

<https://doi.org/10.21638/spbu17.2021.101>

Русским философам-изгнанникам, покинувшим Россию в 20-х годах XX в., Александру Кожевникову (Кожеву) и Николаю Лосскому, принадлежат парадоксальные интерпретации Гегеля: у Кожева Гегель предстает как атеист, а у Лосского — как интуитивист. Оба философа повлияли на развитие западноевропейской философии, на современное прочтение текстов Гегеля. История русской философии будет обедненной, если забыть, что Кожевников лишь в зрелом возрасте приобрел известность как французский философ Кожев. В трактовке христианства сказалось влияние на Кожева философии Владимира Соловьева, о которой он написал свою первую диссертацию под руководством К. Ясперса. Внимание к христианскому пониманию любви как бесконечной власти над конечными проявлениями духа отразилось и в его курсах лекций о Гегеле, которые пользовались огромной популярностью во Франции, повлияв на формирование известных философов. Атеизм Гегеля в интерпретации Кожева не есть отрицание силы религии, поскольку у религии и философии общие интересы, обращенные к вечным темам, они различаются лишь методами постижения Абсолюта. Логика антропологического истолкования Гегеля привела Кожева к рационализации религии, возвысив над ней философию. Атеистическая антропология Гегеля превратилась у него в итог религиозной эволюции, теология в итоге вытеснена антропологией. Николай Лосский, написавший еще в дореволюционной России книгу об интуитивизме, в своем зарубежном творчестве расширил представления о нем, назвав Гегеля крайним интуитивистом. Основанием для такого вывода стало отстаивание Гегелем принципа тождества мышления и бытия, т. е. следование в познании логике предмета. Возможность устранить противоположность знания и бытия, о которой писал Гегель, интерпретируется Лосским как интуитивизм и даже эмпиризм.

*Ключевые слова:* дух, атеизм, религия, Бог, антропология, интуитивизм, Гегель, Владимир Соловьев.

Казалось бы, нет для философа, получившего образование в советское время, ничего более парадоксального и даже нелепого, чем утверждать, что Гегель был интуитивистом и атеистом. В сознании нескольких поколений, знакомых с оценками мировой философии по конспектам В. И. Ленина, озаглавленным «Философскими тетрадами», Гегель запечатлен как классик рационализма и неисправимый апологет религии. Выписывая гегелевские мысли об Эпикуре в «Лекциях по истории философии», Ленин вскипел негодованием: «Бога жалко!! Сволочь идеалистическая!!» [1, с. 267].

Тем удивительнее читать у Александра Владимировича Кожевникова (Кожева), не испытывавшего идеологического давления марксизма, нечто совершенно противоположное по содержательному смыслу: «Гегель продолжает иудео-христианскую антропологическую традицию, придавая ей радикально секуляризованную, или *атеистическую, форму* (курсив мой. — А. К.). Абсолют-Дух или Субстанция-Субъект, о которых говорит Гегель, — это не Бог. Гегелевский Дух — это пространственно-временная тотальность природного Мира, заключающего в себе человеческую Речь (Discours), которая раскрывает этот Мир, и Дух — это Человек-в-Мире: смертный Человек, живущий в Мире без Бога и говорящий обо всем, что есть, и обо всем, что он сотворяет, включая себя самого» [2, с. 669].

Александра Владимировича Кожевникова не принято относить к плеяде русских философов-изгнанников, хотя он принадлежал России и по своему московскому происхождению, и по культуре, но вынужденно покинул Отечество в 1920 г. после общения с сотрудниками ЧК, т. е. еще до высылки русских интеллектуалов в 1922 г. Поначалу он писал в Берлине свою первую диссертацию под научным руководством К. Ясперса по самостоятельно выбранной теме — о конце всемирной истории в трактовке Владимира Соловьева. К исследованию философии Вл. Соловьева он обращался и в 1930-е годы, когда опубликовал статью «Религиозная метафизика Владимира Соловьева», вошедшую позднее в сборник «Атеизм и другие работы» [3].

История русской философии будет обедненной, если мы вслед за зарубежными историками продолжим считать Александра Кожевникова французским философом, забыв, что он получил французское гражданство в 1937 г., будучи уже тридцатипятилетним признанным ученым, и тогда же укоротил на французский манер свою фамилию — Кожев. Никто не назовет Бердяева французским философом, хотя прожил он под Парижем почти четверть века, тем более Ивана Ильина воспринимают как выразителя русских идей, хотя он свободно писал свои труды и на немецком, и на французском языках. Не станем тем не менее настаивать на возвращении нашему мыслителю фамилии, данной от рождения, ведь он воспользовался даже не псевдонимом, как многие писатели, философы, а лишь сокращенной формой своей русской фамилии.

Гегелем Александр Кожев увлекся под влиянием выходца из России, уроженца Таганрога Александра Койре, которого превзошел в постижении тайн гегелевской философии, и доказательством тому стали его лекции, пользовавшиеся редкостной популярностью и в Германии, и во Франции. Его слушали Мерло-Понти, Андре Бретон, Жак Лакан, Роже Гароди, Жан-Поль Сартр, Раймон Арон, Мишель Фуко, Пьер Клоссовски... Понятно, что вряд ли кто-либо из этих очень разных мыслителей называл себя гегельянцем или даже признавал влияние на свое твор-

чество Гегеля, но при любых самооценках философов, равнодушных к Гегелю, не было и нет. Одни становились его восхищенными адептами, другие — непримиримыми критиками, но и критики невольно вовлекались в гегелевскую проблематику. Глубину постижения Гегеля русскими мыслителями западноевропейские страны узнали, когда встретились с живыми носителями русского прочтения германского философа. Глубина эта не была чисто национальной: в России начала XX столетия историки философии владели всей полнотой мировой литературы о Гегеле. В этом нетрудно убедиться, обратившись не только к монографическим исследованиям, но даже к обзорным статьям, в которых со всей определенностью отмечалось, что спустя столетие после кончины классика философии существует не один, а несколько, подчас антиномичных, Гегелей [4, с. 275–308]. После выхода книги А. Кожева «Введение в чтение Гегеля» появилось немало критических откликов, утверждавших, что Кожев не столько интерпретирует Гегеля, сколько излагает гегелевским языком собственную доктрину. Многозначность интерпретаций Гегеля, по-видимому, не исчезнет никогда, как не могут утихнуть споры вокруг высших проявлений человеческой мысли, касающихся вечных проблем отношения человека к Абсолюту, Богу [5].

Оттого Гегель и не исчезает с веками, не гаснет к нему интерес, что у него всегда находятся талантливые интерпретаторы, приближающие его к духу времени, к философским исканиям новых поколений. Г. С. Батищев как-то на конференции сказал о своем учителе: «Ильенков своим талантом реанимировал Маркса». Да, обаяние Маркса угасало не столько от обнаружившихся несовпадений его теории с реальностью, сколько от убожества догматического преподавания диалектического и исторического материализма.

Александр Кожев увлек своих слушателей теми страницами гегелевских трудов, которые до него не замечали, и это оказались страницы, повлиявшие на самые современные, казалось бы, противоположные Гегелю экзистенциалистские концепции XX в. Кожев сумел сблизить с Гегелем его антагониста Киркегора, поскольку отыскал у немецкого классика размышления о жизни как бытии к смерти. Разве мог он не заинтересовать своих экзистенциалистски настроенных слушателей лекцией «Идея смерти в философии Гегеля», превратившейся затем в самостоятельную публикацию [2]? В лекциях о Гегеле у Кожева не однажды всплывают темы раннего увлечения философией Владимира Соловьева, т. е. своего рода «русский философский след» в прочтении Гегеля. Впрочем, это вместе с тем и никогда не исчезающие темы платонизма и христианства в русском поэтически возвышенном восприятии любви. Смерть человека здесь радикально отличается от смерти природных существ — растений и животных. Смерть и свобода неразрывно связаны: «Смерть и Свобода — не что иное, как две стороны (“феноменологические”) одного и того же, так что, говоря “смертный”, мы говорим “свободный” и наоборот. И Гегель действительно не раз высказывается в этом духе» [2, с. 641]. Именно любовь способна воссоединить разделенных смертью, и это происходит в историческом времени: «Дитя как “Синтез” Влюбленных, что радикально противопоставляет смерть человека (= Влюбленных) просто уходу в небытие, или “разложению”» [2, с. 639]. Кожев не останавливается лишь на романтической трактовке смерти, поскольку прослеживает эволюцию взглядов Гегеля от того раннего периода, когда Гегелю казалось, что собственно человеческое в человеке — это состояние влюблен-

ности и описать человека как влюбленного было равносильным показать отличие человека от животных.

И все же Кожев, погруженный в Гегеля, становится на точку зрения его антропологии, а не религиозной философии Вл. Соловьева. Для Соловьева Абсолют в собственном смысле слова — это Бог, человек же абсолютен «лишь благодаря первому Абсолютному... У Гегеля человек абсолютен лишь потому, что кроме него нет другого Абсолютного» [3, с. 220].

Понятно, что своими лекциями, статьями Кожев влиял не только на религиозную ветвь экзистенциализма, но и на так называемую светскую. И это связано в немалой степени с кожевским истолкованием Духа, которое он преподносит как гегелевское, истолкованием, критическим по отношению к ортодоксальному христианскому. Дух, духовность — ведущие мотивы христианского вероучения. «Где Церковь — там и Дух Божий, где Дух Божий — там и Церковь», — говорил Ириней Лионский, святой II в. Исцеление — от Духа Святого; бесы изгоняются Духом Святым; искупление грехов — по благодати Духа Святого. В христианстве Дух — это Бог, человек допускается к Богу (Духу) после земной кончины. Бессмертная душа человека способна обнаружиться лишь после смерти человека. И тут Гегель, в интерпретации Кожева, противостоит христианству, создавая свою философско-антропологическую трактовку Духа: «У Гегеля “духовное” временно и конечно, т. е. духовное смертно... Сказать, что у Человека есть “бессмертная душа” (которая и есть Дух в нем), значит, допустить реальность потустороннего мира и тем самым утвердить бессмертие человека. Гегель отверг вечную жизнь. Вне природного мира человек — чистое ничто. Не-природный, так называемый “трансцендентный”, или “божественный”, Мир — на самом деле не что иное, как “трансцендентальный” (или речевой) Мир человеческого исторического существования, которое не выходит за пространственно-временные рамки Мира природного. Нет, стало быть, Духа, кроме живущего в Мире Человека. И “Бог” действителен лишь внутри этого природного Мира, в котором он существует в рамках человеческого богословия» [6, с. 669]. «Таким образом, в конечном счете “диалектическая” или антропологическая философия Гегеля — это философия смерти (или, что то же самое, *атеизм*)» [6, с. 671]. Без столь пространного цитирования трудно было бы убедить читателя в подлинности декларируемого Кожевом атеизма Гегеля.

В интерпретации Кожева гегелевский Дух — вовсе не божественный, ибо смертных богов не бывает, он представляет собой человеческую речь. Замечу, что более поздний интерпретатор Гегеля, Э. В. Ильенков, настойчиво писал о том, что подлинная диалектика не отождествляла мышление и речь, что речь — лишь одно из проявлений мышления, поскольку есть еще и различные формы действий по-человечески, не только в материальной сфере, но и в нравственной, эстетической [5].

Не только отношение к гегелевской философии, но и способ ее прочтения, восприятия зависит от мировоззрения читающего. Не стал исключением в своих оценках религиозности Гегеля и самой по себе религии Александр Кожев. Радикализм Кожева оказалось вполне уместно соотнести с левым гегельянством, что и сделал А. М. Руткевич, озаглавив свою статью вполне однозначно — «Левое гегельянство А. Кожева», хотя характеристики, которые дает автор, ближе к марксистским и экзистенциалистским, чем к гегелевским: «Философия Кожева — радикальный атеизм и историзм, поскольку свободная экзистенция не соотносится с каким бы то ни

было трансцендентным началом; человек творит себя самого в истории» [4, с. 90]. Не случайно в этой оценке употреблены слова «свободная экзистенция» и «человек творит себя самого в истории» — их в данном случае можно истолковать в контексте сопоставления Ж.-П. Сартром марксизма с экзистенциализмом. Природу рождения религии Кожев объясняет расколом между идеалом и реальностью. Вслед за этим следует характеристика природы религиозного сознания в духе Фейербаха и Маркса: «Пока существует этот раскол, неминуемо будет сохраняться и желание вынести идеал за пределы Мира, а значит, будут существовать Религия, Теизм, Теология... Но идеал осуществляется только в отрицающем революционном Действовании и через его посредство. И всякая подлинная, т. е. полностью удавшаяся, революция необходимо приводит к атеизму» [7, с. 267–268].

Вместе с тем осуществленный христианский идеал, как все осуществившееся, перестает быть идеалом, превратившись в реальность, в истину, открытую абсолютной наукой. «Стало быть, — делает вывод Кожев, — гегелевская Наука являет собой не что иное, как полную реальность христианской идеи. Но осуществленный в Мире божественный Дух — уже более не божественный, но человеческий. Таково последнее основание абсолютной Науки Гегеля» [7, с. 268].

Е. В. Спекторский, вероятно, прав, отмечая, что «превратное представление о философии Гегеля получается тогда, когда ему приписываются утверждения гегельянцев. Как Маркс не соглашался быть марксистом, а Толстой — толстовцем, так и Гегель едва ли признал бы себя гегельянцем» [8, с. 278].

Логика антропологического истолкования Гегеля ведет А. Кожева к атеизму, который он ясно провозглашает, но все же при этом сознает значимость религии, оттого и возникает у него возможность существования «атеистической религии». Как тут не вспомнить попыток, например, А. В. Луначарского называть марксизм «пятой мировой религией»? «Включает ли сущность религии необходимую веру в Бога или же возможна религиозная установка, имманентная миру, в которой о Боге вообще речи не будет? — На собственный вопрос А. Кожев отвечает утвердительно: — Если да, то мы тем самым установим принципиальную возможность (мыслимость) атеистической религии» [9, с. 57]. Именно в эту сторону направлена аргументация Кожева в отношении философии религии Гегеля.

Что же в текстах самого Гегеля? Его отношение к Богу если и может быть истолковано как атеизм, то только в рассудочном постижении духа. «Бог — это абсолютный дух, т. е. он есть чистая сущность... Познание Бога отнюдь не недоступно разуму, ибо разум — это лишь отблеск Бога и, по сути дела, есть знание об абсолютном; но познание Бога недоступно лишь рассудку — знанию о конечном и относительном» [10, с. 77]. Философия преодолевает границы эмпирического и формального познания. Вера в силу философии не превращалась у Гегеля в отрицание силы религии, ибо «в действительности у философии и религии общее содержание, общие потребности и интересы. Предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности. Философия не есть мирская премудрость, но познание немирского, не познание внешней массы, эмпирического наличного бытия и жизни, а познание того, что вечно, что есть Бог и что связано с его природой. Поэтому, поясняя религию, философия поясняет самое себя, а поясняя себя, поясняет религию» [11, с. 219]. «Они отличаются друг от друга методами своего постижения (der Beschäftigung) Бога» [11, с. 220]. Гегель и заслуги Отцов Церкви связывает с их

философской образованностью, считая, что их «религиозность носит по существу спекулятивный характер... Их философской образованности христианская церковь обязана начатками христианского учения» [11, с. 220]. Разумеется, Учители Церкви владели достижениями античной философии, но не она стала истоком их размышлений и назиданий — об этом писали и они сами, и многочисленные богословы.

Другое дело — освещение отношений философии и религии Гегелем. Он далек от возвышения сердечной молитвы исихастов. Для него сердце — это низшая ступень богообщения, ибо Царство Божие противостоит объективности, а «объективность в качестве внешнего, непосредственного мира — это сердце с его интересами, но истинная объективность — это объективность понятия» [11, с. 321]. Хотя молитвенную чувственность он сам фактически сближает с духовностью и верой, в которых только и присутствует Бог, иначе он не пояснял бы, что даже освящение просфоры не делает ее предметом религиозного почитания, таковым ее делает только вера [11, с. 329].

Выше религии философия оказывается только в том, что она, согласно гегелевским представлениям, придает религиозному содержанию форму мышления, «она ставит себя только выше религиозной формы, имея одинаковое с религией содержание» [11, с. 331]. Категории логики — это формы мышления, здесь Гегель развивает кантовские взгляды. Философия не отрицает чувство, но преобразует его в мысль и тем самым раскрывает истинное его содержание. Задача лекций по философии религии, как ее выразил сам Гегель, состояла в том, чтобы придать религии рационализированную форму, поднять ее на уровень науки, а тем самым возвысить философское сознание над религиозным, укрепив позиции протестантизма.

А. Кожев читал лекции по «Феноменологии духа» с 1933 по 1939 г., публикацию их подготовил на французском языке Раймон Кено, на русский язык они переведены в 2003 г. Человек и Бог — центральная тема этих лекций. Исследование эволюции мировых религий привело Гегеля, в интерпретации Кожева, к выводу, что люди в истории постепенно все более антропофизировали Бога. Христос, соединивший две природы, божественную и человеческую, рассматривался тоже как этап такой антропофизации божественной сущности. Однако на этом религиозная эволюция не заканчивается: «Окончательным итогом религиозной эволюции является атеистическая антропология Гегеля... Человек узнает себя самого в “объективном Духе”, знакомом ранее как божественный Дух, в тот миг, когда он понимает, что этот Дух есть Государство» [7, с. 293]. А понимание это наступает благодаря гегелевской философии государства. Далее Гегель и вовсе политизирует теологические искания человечества — идеал Богочеловека «претворяется в жизнь в ходе и посредством Французской революции, которая завершает эволюцию христианского мира в реальной (и вместе символической) личности Человекобога — Наполеона, главы-творца совершенного государства» [7, с. 335]. Приходится продолжить хотя бы фрагментарное цитирование, поскольку в пересказе текст Кожева может показаться списанным из тенденциозного изложения гегелевских мыслей марксистскими авторами, где повествовалось о восторгах Гегеля при лицезрении императора на белом коне. Идеал, предсказанный теологией, осуществился для Гегеля в реальности появлением совершенного человека, который предстает как «осуществление христианской идеи Индивидуальности» [7, с. 335]. Гегель мыслил масштабно



об устойчивости государства в истории и роли индивидуальности в удержании устойчивости. Таким образом, «реальным объектом религиозного мышления является сам Человек; любая *теология* необходимо оказывается *антропологией*» [7, с. 333]. Таковы метаморфозы антропологического видения судеб гегелевской теологии, обнаруженные в «Феноменологии духа» Александром Кожевом. Гегель в конечном счете не принижает религию, многократно напоминая, что она выражает абсолютный дух не только в созерцании, но и в мышлении, познании. Поскольку сердцевинной христианства является любовь, постольку «религиозная любовь представляет собой бесконечную власть над всеми конечными проявлениями духа... Божественная любовь прощает грех, превращает прошедшее в не происходившее для духа. Основу любви составляет осознание Бога и его сущности как любви, вот почему любовь есть вместе с тем и высочайшее смирение» [12, с. 207].

И. А. Ильин еще в 1912 г. писал о возрождении гегельянства в России и рассматривал гегелевское созерцательное погружение в предмет как «интуитивное единение с ним» [13, с. 382]. Д. И. Чижевский, знаток истории гегельянства в России, считал, что Ильин заложил традицию истолкования Гегеля «как идеалреалиста и интуитивиста» [14, с. 382]. Следовательно, Н. О. Лосский, о чьей интуитивистской интерпретации Гегеля пойдет речь ниже, имел если не предшественника, то сторонника в лице И. А. Ильина.

В объяснении гегелевского истолкования свободы Ильин прибегает к констатации его способности интуитивно постигать смысл столь сложного и запутанного многочисленными интерпретаторами понятия, каким является «свобода». «Человек есть тот центральный пункт мира, где страдания божественного начала достигают своей вершины и находят выход в абсолютную свободу... Проблема “человека” есть как бы сосредоточенная проблема “действительного мира”, ибо человек есть божественное в эмпирической, конечной форме» [13, с. 280]. И хотя Гегеля и его прямых последователей обычно не относят к философам свободы, таковыми считают не столь «старомодных» Бердяева и Сартра, но И. А. Ильин четко и обоснованно писал: «Философское учение Гегеля пытается адекватно раскрыть сущность Божию и устанавливает, что эта сущность в свободе. Свобода есть *essentiale* Божества и критерий реальности; все через нее и ради нее» [13, с. 255].

Интуитивизм принято связывать с философией А. Бергсона, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, истоки и элементы интуитивизма находят у Ф. Шеллинга и Э. Гартмана, но уж никак не у Гегеля. Тем не менее Н. О. Лосский, будучи уже известным теоретиком интуитивизма, опубликовал в 1933 г. в Белграде статью, озаглавленную более чем парадоксально, — «Гегель как интуитивист». Лосский не искал в Гегеле предшественника столь дорогого ему гносеологического направления, не пытался оригинальничать, уводя Гегеля из стана рационалистов, а выстроил свое истолкование гегелевского принципа тождества мышления и бытия как проявления интуитивизма.

Во избежание разночтений Н. О. Лосский начал свою статью с дефиниции: «Под словом “интуитивизм” я разумею учение о том, что познаваемый предмет, даже и в случае знания о внешнем мире, вступает в сознание познающего индивидуума в подлиннике, самолично и потому познается так, как, он существует независимо от акта познания» [15, с. 275]. Здесь фактически утверждается объективность познания и возможность на всех его этапах не терять адекватности в отношении

предмета. Такой интуитивизм противоположен непостижимости кантовской вещи в себе и может быть соотнесен с последовательным отстаиванием принципа тождества мышления и бытия, которое равносильно для Лосского тому, что Гегель «может быть назван в известном смысле крайним интуитивистом» [15, с. 275]. Гегель действительно много писал о том, что наука непрерывно не просто ищет истину, а находится, пребывает в истине: «Наука не ищет истину; наука есть в истине и есть сама истина» [10, с. 95]. Гегелевская позиция говорит о другом, отличном от попытки обосновать присутствие в сознании не копии, а самой вещи в ее подлиннике; интерпретация Лосского, как писал В. В. Зеньковский, не разрешает, а «просто упраздняет проблему соотношения объекта и субъекта» [16, с. 211].

Гегель связывал спекулятивное мышление с мистическим, которое кажется таинственным лишь рассудку, поскольку рассудок принимает абстрактное тождество, в то время как мистическое, которое и есть спекулятивное, — это конкретное единство противоположностей, которые для рассудка несоединимы, полярны. Отсюда Н. О. Лосский приходит к выводу, что неправомерно вообще разделение у Гегеля мышления и опыта: «Сверхрациональное и рациональное так же непосредственно даны в интуиции познающему субъекту из самого предмета, как и чувственное содержание его» [15, с. 282]. Лосский не пытается и не стремится сблизить Гегеля с интуитивистами иррационалистической направленности, его иррационализм принципиально иной, он противостоит всякой бессистемности, алогичности. В то же время Н. О. Лосский как историк интуитивизма знал, что уже сложился стереотип трактовки интуитивизма в духе Анри Бергсона, но сам он не разделял субъективно-психологических версий интуитивизма. Как раз настойчивое обоснование выдающегося вклада Гегеля в философию интуитивизма свидетельствует о принципиальных расхождениях Лосского с Бергсоном в понимании интуитивизма, но до сих пор в справочной и учебной литературе по истории интуитивизма Лосский бывает представлен как преемник Бергсона, хотя самостоятельность концепции Н. О. Лосского была выражена еще в книге 1906 г. «Обоснование интуитивизма» (ранняя редакция опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии» в 1904–1905 гг.).

Лосский стремился не просто найти рациональное зерно в исторических версиях интуитивизма, даже альтернативных, но примирить их, указывая на их достоинства, хотя бы частичные. На этом пути он и пытался преодолеть разобщенность субъекта с познаваемым объектом, неустранимую для индивидуалистического эмпиризма, докантовского рационализма и кантовского критицизма. Он был убежден, что ликвидировал пропасть между знанием и бытием, обосновал, что в знании субъекту дана сама действительность, сама жизнь, «подвергнутая лишь дифференцированию путем сравнения» [17, с. 327]. В основе такого непосредственного предметного постижения действительности на всех этапах познания, в том числе познания эмпирического, лежит мысль, что объекты доступны познанию лишь настолько, насколько они испытываются, переживаются познающим субъектом. Вряд ли требуются обоснования, разъясняющие несовпадение такого понимания эмпиризма с классическим, например локковским. Можно предположить, что Лосский считал соответствующей критериям эмпиризма и гегелевскую философию, с чем явно не мог бы согласиться Гегель, противостоящий всем духом своей философии эмпиризму, но убежденный в познаваемости бытия, в тождестве мышления и бытия.



Следует отметить, что в своей основополагающей книге об интуитивизме 1906 г. Лосский еще не расширил рамки интуитивизма до включения в них гегелевской философии. Другое дело — его утверждения в работе 1933 г. «Гегель как интуитивист», которая лишена всякой неоднозначности в трактовке критериев интуитивизма. Правда, историки русской философии избегали относить к гносеологическому синтезу Лосского философию Гегеля. Так, С. А. Левицкий в своем двухтомнике истории русской философской мысли открывает раздел «Классики ренессанса» очерком о Н. О. Лосском, где характеризует гносеологические взгляды Лосского как синтетические, примиряющие идеи имманентной школы Шуппе, теории чистого опыта Авенариуса и интуитивной философии Бергсона. При этом превосходство обобщений Лосского автор усматривал в том, что лишь у него «содержалось недвусмысленное утверждение наличия транссубъективного бытия в познавательном акте. По Лосскому, материальные качества познаются чувственной интуицией, мир идей — интуицией интеллектуальной, а Абсолютное — интуицией мистической» [1, с. 81]. Все формы интуиции взаимосвязаны, они позволяют удерживать предмет как целостный, соединяя чувственность с возможностями интеллекта и мистических прозрений.

Целостность, тотальность — ведущий мотив философии Гегеля, позволяющий постигать мир как непосредственную данность, но не как одномоментное созерцание и в то же время не в духе рационалистического интеллектуализма. Лосский хотя и не упоминает учения о биосфере и ноосфере, но прочитывает идеи Гегеля о природе как живом целом, будто подтверждая взгляды В. И. Вернадского: «Гегель рассматривает атмосферические явления, приливы и отливы, геологические процессы вовсе не как только механические явления, а как порождения органического целого Земли... Вся природа пронизана организующим ее, творчески активным Логосом» [15, с. 280]. Сам факт развития понятий с переходом в другое говорит о творчески активном живом Логосе. Критику Гегелем ограниченности рассудка, удовлетворяющегося возможностями лишь формальной логики, Лосский считает недостаточно точной, а точность он видит в том, что рассудок отрывает своими абстракциями рациональное от «конкретного сверхрационального». Невольно напрашивается вывод, что при таком «более точном» подходе к критике рассудочной деятельности Гегель стал бы и «более точным» интуитивистом. Не удивительно, что разумное в интерпретации Лосского тождественно мистическому, «чем, однако, сказано лишь то, что оно выходит за пределы рассудка, а вовсе не то, будто оно должно быть рассматриваемо вообще как недоступное мышлению и непонятое» [15, с. 282]. Конечно, такое разъяснение еще раз напоминает о радикальном отличии в понимании мистического у Лосского и иррационалистов. Правда, Лосский все же включает в гегелевскую трактовку иррациональные моменты, называя их «субрациональными».

Гегелю, с точки зрения Лосского, удается избежать психологизации акта познания, которая заключается в том, что у субъекта познания возникает иллюзия, будто он сравнивает два своих представления о предмете, одно из которых кажется объективным оригиналом, а другое — копией. Идеализму субъективному Гегель противопоставляет идеализм абсолютный, в котором основание бытия конечных вещей обнаруживается не в самих вещах, а во всеобщей идее. Процесс познания предстает как процесс развивающегося опыта, но опыта произвольно субъек-

тивного, в котором субъект может уйти от погружения в предмет и привносить в познание что-то от себя. Лосский не страшится называть Гегеля эмпириком, считая, что порой Гегель обнаруживает в своих утверждениях больший эмпиризм, чем классики эмпиризма. Следование логике предмета превращается в якобы перманентный эмпиризм, при таком подходе вообще нет места теоретическому познанию, которое сохраняло бы адекватность в отражении объектов. Если Гегель эмпирик, то кого допустимо называть рационалистом и есть ли вообще рационалисты? Декарта тоже трудно упрекнуть в субъективизации обоснований и доказательств. В истории меняются критерии нравственного — безнравственного, прекрасного — безобразного, но философия не может отбросить критерии рационализма — эмпиризма: они апробированы историей, и нам трудно оспорить современного исследователя, констатирующего в предисловии к подборке произведений Александра Кожева «Атеизм и другие работы»: «Для Гегеля, который был наследником Просвещения и всего рационализма Нового времени, человек представляет собой прежде всего разумное существо, а вся его история есть история абсолютного духа» [18, с. 38]. И все же появлялись и будут появляться интерпретаторы, опровергающие, казалось бы, непоколебимые стереотипы восприятия Гегеля.

Напоминание о двух парадоксальных интерпретациях философии Гегеля принято не для того, чтобы возвысить или развенчать великого философа, а чтобы еще раз подчеркнуть в год 250-летия со дня его рождения неисчерпаемость и неуничтожимую современность («инновационность», если кому-то по душе модная терминология) идей Гегеля. Он стимулировал и будет стимулировать философскую мысль, предостерегая своей диалектикой и современников, и потомков от односторонности утверждений. «Гений, парадоксов друг» — эти пушкинские слова более, чем к кому-либо, можно отнести к Гегелю. Он превзошел кантовскую антиномичность стремлением искать синтез противоположностей, и потому не станем пугаться антиномичных оценок философии самого Гегеля, даже если в них обнаруживаются попытки превратить рационалиста и философа абсолютного духа в эмпирика, интуитивиста и атеиста.

## Литература

1. Левицкий, С. А. (1981), *Очерки по истории русской философии и общественной мысли*, Frankfurt am Main: Посев.
2. Кожев, А. (2003), Диалектика реального и феноменологический метод у Гегеля, в Кожев, А., *Введение в чтение Гегеля*, СПб.: Наука, с. 553–656.
3. Кожев, А. (2007), Религиозная метафизика Владимира Соловьева, в Кожев, А., *Атеизм и другие работы*, М.: Праксис, с. 175–257.
4. Руткевич, А. М. (2010), «Левое» гегельянство А. Кожева, *Вопросы философии*, № 10, с. 122–127.
5. Ильенков, Э. В. (1984), *Диалектическая логика*, М.: Мысль.
6. Кожев, А. (2003), Идея смерти в философии Гегеля (полный текст двух последних лекций из курса 1933–1934 учебного года), в Кожев, А., *Введение в чтение Гегеля*, СПб.: Наука, с. 657–716.
7. Кожев, А. (2003), *Введение в чтение Гегеля*, СПб.: Наука.
8. Спекторский, Е. В. (1932), Место Гегеля в истории философии, *Записки Русского института в Белграде*, вып. 7, с. 275–308.
9. Кожев, А. (2007), *Атеизм и другие работы*, М.: Праксис.
10. Гегель, Г. В. Ф. (1971), Философская пропедевтика, в Гегель, Г. В. Ф., *Работы разных лет*, т. 2, М.: Мысль, с. 6–209.
11. Гегель, Г. В. Ф. (1976), *Философия религии*, в 2 т., т. 2, М.: Мысль.
12. Гегель, Г. В. Ф. (1976), *Философия религии*, в 2 т., т. 1, М.: Мысль.

13. Ильин, И. А. (1994), *Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека*, СПб.: Наука.
14. Чижевский, Д. И. (2007), *Гегель в России*, СПб.: Наука.
15. Лосский, Н. О. (1933), Гегель как интуитивист, *Записки Русского научного института в Белграде*, вып. 9, с. 275–289.
16. Зеньковский, В. В. (1989), *История русской философии*, т. 2, Париж: YMCA-Press.
17. Лосский, Н. О. (1991), Обоснование интуитивизма, в Лосский, Н. О., *Избранное*, М.: Правда, с. 13–334.
18. Руткевич, А. М. (2007), Предисловие, в Кожев, А., *Атеизм и другие работы*, М.: Праксис, с. 7–44.

Статья поступила в редакцию 14 февраля 2020 г.;  
рекомендована в печать 29 декабря 2020 г.

#### Контактная информация:

Корольков Александр Аркадьевич — д-р филос. наук, проф.,  
академик Российской академии образования; a-korolkov@mail.ru

## Hegel as an atheist and intuitivist in the interpretations of Alexandre Kozhève and Nikolay Lossky

A. A. Korolkov

Herzen Russian State Pedagogical University,  
48, nab. r. Moiki, St. Petersburg, 191186, Russian Federation

**For citation:** Korolkov A. A. Hegel as an atheist and intuitivist in the interpretations of Alexandre Kozhève and Nikolay Lossky. *Vestnik of Saint Petersburg University. Philosophy and Conflict Studies*, 2021, vol. 37, issue 1, pp. 4–15. <https://doi.org/10.21638/spbu17.2021.101> (In Russian)

The Russian exiled philosophers Alexander Kozhevnikov (Alexandre Kozhève) and Nikolay Lossky, who had to leave Russia in the 1920s, gave paradoxical interpretations of Hegel's work: Kozhève treated Hegel as an atheist whereas Lossky interpreted him as an intuitivist. Both philosophers have influenced the development of Western European philosophy and contemporary understanding of Hegel's texts. The history of Russian philosophy would be poorer if we forget that Kozhevnikov acquired recognition as a French philosopher Kozhève only at a mature age. A strong influence on Kozhève's treatment of Christianity was exerted by Vladimir Soloviev's philosophy, to which he devoted his first dissertation under the guidance of Karl Jaspers. His attention to the Christian understanding of love as an endless power over the finite manifestations of spirit, which was expounded upon/revealed in his course of lectures on Hegel, enjoyed great popularity in France and influenced the formation of eminent philosophers. Hegel's atheism in Kozhève's interpretation is not a denial of religion, since religion and philosophy have common interests applied to eternal themes; they differ only in methods of the cognition of the Absolute. The logic of the anthropological interpretation of Hegel led Kozhève to the rationalization of religion by elevating philosophy over it. Hegel's atheistic anthropology turned his study into a summary of religious evolution, with theology eventually ousted by anthropology. Nikolay Lossky, who had written a book on intuitivism before the revolution, in his creative work abroad extended his notion of intuitivism by calling Hegel an extreme intuitivist. He based this conclusion on Hegel's upholding of the principle of the identity of thinking and being, that is following the logic of an object in cognition. The possibility to eliminate the contradiction between knowledge and being, about which Hegel wrote, is interpreted by Lossky as intuitivism and even empiricism.

**Keywords:** Spirit, atheism, religion, God, anthropology, intuitivism, Hegel, Vladimir Solovyev.

## References

1. Levitsky, S. A. (1981), *Essays on the history of Russian philosophy and public thought*, Frankfurt am Main: Posev Publ. (In Russian)
2. Kozhève, A. (2003), Dialectics of Hegel's real and phenomenological method, in *Introduction to the reading of Hegel*, St. Petersburg: Nauka Publ., pp. 553–656. (In Russian)
3. Kozhève, A. (2007), Religious metaphysics of Vladimir Solovyev, in Kozhève, A., *Atheism and other works*, Moscow: Praxis Publ., pp. 175–257. (In Russian)
4. Rutkevich, A. M. (2010), A. Kozhève's Leftist Hegelianism, *Voprosy filosofii*, no. 10, pp. 122–127.
5. Ilyenkov, E. V. (1984), *Dialectical logics*, Moscow: Mysl Publ. (In Russian)
6. Kozhève, A. (2003), The idea of death in Hegel's philosophy (full text of the two last lectures from the 1933–1934 academic year), in *Introduction to the reading of Hegel*, St. Petersburg: Nauka Publ., pp. 657–716. (In Russian)
7. Kozhève, A. (2003), *Introduction to the reading of Hegel*, St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
8. Spektorsky, E. V. (1932), Hegel's place in the history of philosophy, *Zapiski Russkogo instituta v Belgrade*, iss. 7, pp. 275–308.
9. Kozhève, A. (2007), *Atheism and other works*, Moscow: Praxis Publ. (In Russian)
10. Hegel, G. W. F. (1971), Philosophical propaedeutics, in Hegel, G. W., *Works of different years*, vol. 2, Moscow: Mysl Publ., pp. 6–209. (In Russian)
11. Hegel, G. W. F. (1976), *Philosophy of religion*, in 2 vols, vol. 2, Moscow: Mysl Publ. (In Russian)
12. Hegel, G. W. F. (1976), *Philosophy of religion*, in 2 vols, vol. 1, Moscow: Mysl Publ. (In Russian)
13. Ilyin, I. A. (1994), *Hegel's philosophy as a teaching on the concreteness of God and man*, St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
14. Tschizewskij, D. I. (2007), *Hegel in Russia*, St. Petersburg: Nauka Publ. (In Russian)
15. Lossky, N. O. (1933), Hegel as an intuitivist, *Zapiski Russkogo nauchnogo instituta v Belgrade*, iss. 9, pp. 275–289.
16. Zenkovsky, V. V. (1989), *History of Russian philosophy*, vol. 2, Paris: YMCA-Press. (In Russian)
17. Lossky, N. O. (1991), The foundations of intuitivism, in Lossky, N. O., *Selected works*, Moscow: Praxis Publ., pp. 13–334. (In Russian)
18. Rutkevich, A. M. (2007), Foreword, in Kozhève, A., *Atheism and other works*, Moscow: Praxis Publ., pp. 7–14. (In Russian)

Received: February 14, 2020

Accepted: December 29, 2020

### Author's information:

Alexander A. Korolkov — Dr. Sci. in Philosophy, Professor, Member of the Russian Academy of Education; a-korolkov@mail.ru