

12. Kuznetsov, M. (1997), *Virtual reality: sight from the viewpoint of Philosopher, Virtual reality: Philosophic and psychological aspects*, Moscow, p.87 (rus)
13. Kerimov, T. (1998), *Nomadology, Modern philosophic vocabulary*, in Kemerova V.E. (Ed.), 2nd edition, Moscow, Panprint, p.571 (rus)
14. Belozerova, N. (2000), *Theory of hypertext: illusory contradiction*, Tyumen State University Bulletin, 4, p. 65 (rus)
15. *Intertext*, available at: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Интертекст/> (rus)
16. Kristeva, J. (1967), *Bakhtine, Le mot, le dialogue et le roman*, Critique, 239, avril 1967 (fr)
17. Kristeva, J. (1970), *Une poétique ruinée, La poétique de Dostoievski*. Paris, Seuil (fr)
18. Kristeva, J. (1969), *Sémiotike. Recherches pour une sémanalyse*. Paris, Seuil (fr)
19. Kristeva, J. (1970), *Le texte du roman*, La Haye, Mouton (fr)
20. Vizel, M., *The last novels of Italo Calvino as the examples of hypertext, part "Hypertextuality and post-modernity"* available at: <http://www.netslova.ru/viesel/viesel.htm#o4/>
21. Karymova, M. (2002), *Hypertext in Philosophy of Postmodernism*, Bulletin of Tyumen State University, pp. 64-69 (rus)
22. *Electronic labyrinth*, available at: <http://www2.iath.virginia.edu/elab/hf10037.html>
23. Hassan, Ihab (1987), *Making sense: the triumph of postmodern discourse*, *New literary history*, vol. 18, №2, pp. 445-446. DOI: 10.2307/468739.

© Краснопоров Петро
Надійшла до редакції 02.06.2017

УДК 130.2(091)

ЛЕВИЦЬКИЙ ВІКТОР,

кандидат філософських наук, директор

Українського інституту стратегій глобального розвитку і адаптації

СУБ'ЄКТ ЯК СУБСТАНЦІЯ. ГЕГЕЛЬ ЯК ПРОРОК МОДЕРНУ. ТРИ СПОСОБИ РОЗУМІННЯ СУБСТАНЦІЙНОСТІ СУБ'ЄКТА В ГЕГЕЛІВСЬКІЙ ФІЛОСОФІЇ ТА ІМАНЕНТИЗАЦІЯ РЕАЛЬНОСТІ В НОВІТНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У статті йдеться про інтерпретації гегелівської філософської системи у філософії ХХ століття. Автор виходить з того, що модерну соціальну реальність можна розглядати як наслідок філософської рефлексії щодо питань, які в домодерні часи були самозрозумілими та рефлексії не потребували. Разом із тим, самі зразки модерної рефлексії стали канонами, що потребував власного витлумачення. З огляду на це показано, як у різних інтерпретаційних традиціях філософії Гегеля розумілися (конструювалися) суб'єкт-об'єктні відносини та як це вплинуло на легітимацію нової форми соціальної реальності, що зветься Модерном. Виділено три мейнстримні інтерпретативні напрями - антропологічний, онтологічний і теологічний, - кожен з яких має під собою ґрунтовний аналіз філософії Гегеля, цитати на підтвердження, але відображає лише одну з філософських ліній, що походять з філософії Гегеля та утворюють сучасний тип філософування.

Ключові слова: суб'єкт; Гегель; філософування; Модерн; антропология; теология; онтология.

*Запізно ми, приятелю, приходимо.
Хоч Боги живуть, Та живуть вони у нас над головами,
у іншому світі.
Ф. Гельдерлін [1]*

Постановка проблеми. Винесені в епіграф рядки з відомої елегії Ф. Гельдерліна "Хліб та вино" просякнуті тугою, сумом за незворотньо втраченими часами, коли люди та боги жили поряд, поділяючи єдиний ареал існування, епохами, які вже ніколи не повторяться знову. Геніальний митець, що тонко та безпомилково відчу-

вав дух доби, жаліється на втрату чогось важливого, навіть невід'ємного, може, навіть сакрального і декількома рядками нижче запитує: "Навіщо зараз поети потрібні?" [1] і знову погляд його спрямований у минуле. У наступному ж сторіччі інший видатний німець так підсумує це почуття: "Слова "Бог мертвий" означають: надчуттєвий світ втратив свою дієву силу... Настав кінець метафізиці - для Ніцше це вся західна філософія, зрозуміла як платонізм" [2, с. 174]. Проте і в цих доленосних для всього ХХ сторіччя словах Ф. Ніцше також не багато урочистості.

Університетський побратим та товариш Ф. Гельдерліна Г. Гегель так само не був осторожним процесом втрати трансцендентного виміру реальності, понад те, можна сказати, що він був в авангарді цього руху, однак, здається, з куди меншою жалобою. Більше того, саме у філософії автора "Феноменології духу" відбуваються ті трансформації, які, з одного боку, можна вважати граничним проявом німецького класичного ідеалізму, в якому народжується завершена (остання) система, з іншого - фундується новий тип реальності з певним ставленням до трансцендентного (точніше, його відсутності), з певною формою суб'єкт-об'єктних відносин, з певним типом раціональності. Узагальнюючи, цей процес культурної трансформації можна звести до розуміння того, як античний *subjectum* ставав модерним *Ego*, ставав свідомістю, самосвідомістю. Відома формула Г. Гегеля з передмови до "Феноменології духу" дуже добре закарбувала фінальний етап цієї ходи: "На мій погляд, який повинен бути виправданий тільки викладенням самої системи, - пише німецький філософ, - вся справа в тому, щоб зрозуміти та виразити істинне не як субстанцію тільки, але так само і як суб'єкт" [3, с. 9]. Для всієї домодерної думки збіг суб'єкта та субстанції був канонічним, був цілком самозрозумілим, проте суб'єкт цей ніколи не був особистістю, ніколи не був людиною.

Філософія Г. Гегеля, на думку Ю. Габермаса, що ретельно обґрунтована у "Філософському дискурсі про Модерн", є вирішальною та доленосною для модерного розуму¹, а за словами Р. Рорті, автор "Феноменології духу" був останнім предстванком філософського словника [4]. Як і повинно було статися, Гегелева філософія була по різному (аж до протилежності) зрозуміла та потрактована. Звичайно, абсолютно неможливо представити всі позиції, що були породжені величиною системи німецького філософа, однак спробувати класифікувати основні з них, виходячи з відповіді лише на одне питання, пропонується в наступній аналітиці.

Перш за все, слід сформулювати те питання, відповідь на яке обрана за критерій. Мова йде про вже зазначену в цій розвідці максиму, що, здається, є центральною, може, навіть не тільки "Феноменології духу", а й усієї Системи. Формулює її Г. Гегель у передмові до "Феноменології", відповідна цитата з якої вже наводилась вище. А питання може бути представлене в декількох варіантах: як зрозуміти цю субстанцію і цей суб'єкт? що означає ця їхня єдність? як у такому разі зрозуміти людину і як Абсолют? що означає завершення історії, яке походить від цієї єдності? Це зовсім не пусті питання, а від варіантів відповідей на них залежить розуміння гегелівської системи.

Аналіз досліджень і публікацій з проблеми. Дискусії навколо того, як зрозуміти філософію Г. Гегеля, не вщухали з моменту перших публікацій його творів і продовжуються дотепер, відбувається це в різних сферах філософського знання, починаючи від епістемології та етики й закінчуючи онтологією та філософією історії. Лише серед сучасних дослідників, хто переймається темою Гегелевої філософії, зазначимо вже згадуваних Ю. Габермаса [2; 11; 17] та Р. Рорті [4], а також Ч. Тейлора, Ф. Р. Анкерсмита, Р. Брендона, П. Козловського, Д. Бекхерста, Я. Красицького, М. Поповича [18], І. Паська [19], В. Стюпіна, Т. Ойзермана, Н. Мотрошилова, О. Білокобильського [20]. Важливість та актуальність цих дискусій визначальна не тільки (і навіть не стільки)

для історії філософії, скільки для тієї частини філософії культури, що запитується природою Модерну та генезою його постання, бо, як зазначав той же Ю. Габермас, постать Гегеля в цьому процесі не просто не пересічна, а вирішальна.

Отже, спробуємо систематизувати ці версії розуміння спадку німецького філософа. Несуперечливо мова може йти про три окремі інтерпретації, у межах яких вибудовується "свій власний Гегель", причому, слід зазначити, що кожна із цих візій є вельми обґрунтованою та спирається на тексти самого Г. Гегеля, в яких і знаходиться підтвердження власної позиції. Можна виокремити щонайменше три сталих традиції розуміння гегелівської системи: а) антропологічна інтерпретація гегелівської філософії, у рамках якої людина стає Абсолютом, стає богом, суб'єкт і субстанція збігаються в індивіді (Л. Фейєрбах, К. Маркс, О. Кожев, Е. Вейль, Ж. Валь, Е. Ільєнков, С. Кримський); б) онтологічна інтерпретація, яка поєднує Буття та Абсолют, Буття просто "вимовляється" через людину (М. Гайдеґґер, Е. Фінк, Ж. Іпполіт, А. Погоняйло); в) теологічна інтерпретація, де Абсолют співпадає з Богом, а людина лише наближається до нього (філософія всеєдності, І. Ільїн, Г. Ньель). Короткий аналіз зазначених інтерпретацій дозволить, з одного боку, краще розібратися у філософії Г. Гегеля, з іншого - прояснити не тільки природу самого модерну, а й експлікувати його засади.

Виходячи з вищезазначеного, **метою** цієї розвідки є показати, як, спираючись на спадок Гегеля, у різних інтерпретаційних традиціях його філософії розумілися (конструювалися) суб'єкт-об'єктні відносини та як це вплинуло на легітимізацію нової форми соціальної реальності, що зветься Модерном.

Виклад основного матеріалу. Послідовно звернемо увагу на кожну із зазначених інтерпретацій. Антропологічна візія Гегелевої філософії має довгу історію, що налічує майже двісті років. Загалом слід зазначити, що основа цієї дискусії була закладена ще принциповою відмінністю позицій правогегельянців (Габлер, Гінріхс, Гешель, Дауб) та лівогегельянців (Бауер, Штраус, Фейєрбах, Маркс), утім, й одна й інша отримали своє продовження в історії думки. Людвіг Фейєрбах, надихнувшись філософією Гегеля, прочитавши її у виразно антропологічному ключі, вимагав зміни ідеалу (досконала людина повинна стати таким ідеалом) та наполягав, що відтепер тільки людина може зрозумітися як Абсолют, Бог. Тож не Бог створив людину і весь світ, а саме людина створила Бога і всі інституції соціального світу. Г. Гейне з бесід із Г. Гегелем вивів вельми схожу формулу: він зауважував, що людина і є істинним богом землі, щонайменше, цієї землі.

Продовжувач справи Л. Фейєрбаха та мислитель, який заявив, що поставив систему Г. Гегеля з голови на ноги, К. Маркс талановито розвинув ці формули. Він також мав свою відповідь на питання співвідношення суб'єкта й субстанції. Його позицію дуже влучно підсумував Е. Ільєнков: "І справді, - пише радянський філософ, - саме філософія допомогла Марксу чітко сформулювати ту обставину, що людина є єдиний "суб'єкт" історичного процесу, а труд людей... - єдина "субстанція" всіх "модусів", усіх "окремих" образів людської культури" [5, с. 69]. Тобто людина є єдиним володарем цього світу, який вона перетворює завдяки праці та наближується до моменту зняття відчуження, а значить і до втілення свободи. Такою ж була і думка самого Е. Ільєнкова: "Людина створила бога так само, як створила вона книги і статуї, хатини та храми... Людина створила саму себе, а потім і свій власний автопортрет, назвавши його "богом" [Там само, с. 4] і далі: "Головне - зрозуміти, що бог

¹ Більш детально див.: Ю. Габермас "Філософський дискурс про Модерн", де автор обґрунтовує думку, що саме у філософії Гегеля Модерн здобув остаточне обґрунтування як самодостатній проект, що не потребує зовнішньої легітимізації.

тільки синонім і псевдонім Людини..." [Там само, с. 11]. Такий наратив був магістральним для всієї радянської філософії, хоча не в останню чергу саме й завдяки такому прочитанню; С. Кримський зазначав, що до певного періоду в Радянському Союзі загалом ніхто не розумів Г. Гегеля [6].

Тож пропонуємо змінити географічний ареал та подивитися, як ці ідеї розвивалися в межах французької філософії, яка зробила неабиякий внесок в конструювання антропологічної інтерпретації філософії Гегеля. Слід зазначити, що Г. Гегель почав жити "французьким життям", тільки починаючи з ХХ сторіччя, до цього періоду залишаючись відомим лише вузькому колу спеціалістів (не було перекладу французькою). Суттєво змінив ситуацію учень А. Бергсона Ж. Валь, який у 1929 році видав монографію "Нещасна свідомість в філософії Гегеля". Хоча він розмірковував під потужним впливом філософії життя, все ж таки був упевнений, що релігія як природна форма нещасної свідомості долається філософією Г. Гегеля, де свідомість ця стає щасливою, "повертається", так би мовити, додому. "...людина - це бог, що впав чи, швидше, вона і є бог; і не такий бог, який згадує про небеса в звичайному смислі слова, але для якого, якщо він приходить до істинної філософії, небеса є спогадом у тому сенсі, в якому вони були для нього чимось внутрішнім" [7, с. 82-83]. Саме цьому, на думку Ж. Валья, і присвячена філософія автора "Феноменології духу" - звільнити людину, надати їй справжньої свободи, поставити її на місце бога, а всю реальність зробити іманентною [7]. Відкриття ж субстанції як суб'єкта (самосвідомості) і слугує цьому процесу звільнення.

Інший імпульс цікавості до філософії Гегеля у Франції був пов'язаний із двома вихідцями з Росії: О. Койре та О. Кожевим. Останній шість років (1933-1939) читав лекції "Вступ до читання Гегеля" у Вищій практичній школі, що пізніше вийшли друком. Саме в цій муніципальній роботі сформульоване основне розуміння О. Кожевим гегелівської філософії, що мала вплив далеко за межами неогегельянського інтелектуального кола (ці лекції слухало багато майбутніх відомих філософів: М. Мерло-Понті, Ж. Іпполіт, Ж. Лакан та ін.). О. Кожев представив авторську інтерпретацію філософії Г. Гегеля, де зобразив її з антропологічної (деякі дослідники навіть переконували - атеїстичної) позиції.

О. Кожев починає свою аналітику з розбору відомої діалектики Гегеля пана та раба, саме в цій боротьбі не на життя, а на смерть за бажання визнання (суто людське бажання) починається людський світ, коли раб відмовляється йти на смертельний ризик та визнає іншого індивіда як свого пана. Проте, як не прикро, але пан в цей час не отримує справжнього визнання, бо воліє такого від гідного собі, а не від раба. Далі цей світ перетворюється завдяки боротьбі та труду, а раб (кінець кінцем) перемагає, завдяки цьому труду, але в цей час звільняє і всіх інших. Відбувається це конкретно під час битви під Йеною (1806 р., час, коли Г. Гегель завершує "Феноменологію духу"), а першою новою людиною виявляється Наполеон, сам же Г. Гегель є мудрецем, який зрозумів логіку та смисл історії, а таким чином і завершив її. "В кінці Історії: досконала (наполеонівська) Держава зрозуміла досконалим Громадянином (Гегелем), що говорить досконалою Мовою ("Феноменологія" та "Енциклопедія)" [8, с. 159].

Увесь цей довгий курс лекцій намагається переконати в одному, що суб'єкт і субстанція - це одне й те ж саме, що буття співпадає з мисленням, так само як об'єкт із суб'єктом, а справжнім Абсолютним духом може бути тільки людина - людина і є богом. Тобто нія-

кого містицизму філософія Гегеля не передбачає, повнота реальності вміщується в іманентний простір, а людина є єдиним діячем у цьому світі. Праця О. Кожева переповнена такими роздумами та легітимаціями цих максим, наведемо лише декілька з них: "Дух" - це і є "цілісна" Людина, якою вона стала після закінчення Історії, чи краще сказати: ціле людської Історії, приведене до кінцевої завершеності (думкою Гегеля і всередині цієї думки)" [Там само, с. 175]. Заперечуючи будь-яке теїстичне прочитання Гегелевої філософії загалом та "Феноменології духу" зокрема, він пише: "Якщо у "Феноменології духу" є якийсь сенс, то Geist, про який ідеться, це ніщо інше, як людський Дух: немає Духу поза Світом, а Дух у світі - це Людина, людство, загальна Історія" [Там само, с. 250]. Тобто "...саме поняття трансценденції вже скасоване. Людина стала атеїстом, вона знає, що саме вона, а не Бог, представляє собою сутнісну Реальність" [Там само, с. 262], а зрозуміти її можливо тільки якщо пам'ятаємо, що "наявне буття" Духу - це Людина, Історія чи Час" [Там само, с. 521]. Цей ряд можна продовжувати й далі, тому що майже на семистах сторінках цих лекцій неважко знайти сотні подібних до цих цитат. Однак головне, що тут необхідно зрозуміти, - це те, що інтерпретація гегелівської філософії О. Кожевим є суто антропологічною. Дух - це Людина, немає ніякого іншого світу, окрім людського, трансценденція заперечується, Буття - це і є Історія, весь потенціал сущого реалізується в іманентній реальності, суб'єкт є субстанцією. І, як зазначалося вище, це не якісь видумки чи неточності, філософія Г. Гегеля дозволяє таке прочитання. "Дух, - пише німецький філософ, - який знає себе в такому розвитку як духу, є наука" [3, с. 13]. Утім, слід сказати, що й інші зазначені інтерпретації гегелівської філософії також абсолютно несуперечливо спираються на його спадщину.

Ще одне питання, яке, на думку французького філософа, цікавило автора "Феноменології духу" та яке він намагався вирішити своїм твором, була проблема єдності мислення та буття. Догегелівська метафізика постійно намагалася вирішити це питання, але завжди заплутувалася в антиноміях, виокремлюючи субстанцію мислення та протягну. Г. Гегель же був першим філософом, хто зрозумів, що вирішується це питання не дихотомією, а синтезом, який безпосередньо зроблений у його філософії: "Мислення є речовість, або речовість є мисленням" [Там само, с. 311]. Саме у системі Гегеля ці опозиції знімаються: у ході історії завдяки діяльності мислення стає буттям, а буття стає осягнутим. І головна роль у цьому процесі, звичайно, належить німецькому філософу. Отже, Г. Гегель констатує, що суб'єкт є об'єктом - це одне й те саме, - і також неодноразово наполягає, що суб'єкт є причиною об'єкта. Світ у такому разі виглядає як тотальність, цілокупність, як певне коло, вихід за яке принципово неможливий, бо не існує цього назовні, куди б можна було б виходити. Усі смисли реалізуються всередині цієї тотальності, що є світом праці та боротьби.

Таким чином, підходимо до питання, яке не давало спокійно жити Г. Гегелю - питання єдності суб'єкта та субстанції. І тепер можна досить легко осягнути, як вони співпадають та що з цього виходить. А означає це, що цим суб'єктом є людина, буття є історією її становлення, а субстанційною основою цього світу є самосвідомість, яка пізнає сама себе, завдяки чому "повертається" до самої себе як знаючої саму себе - і на цій субстанції тримається весь універсум. "Сказати, що Абсолют, - зазначає О. Кожев уже в "Ідеї смерті в філософії Гегеля", - це не тільки Субстанція, але також і Суб'єкт, значить стверджувати, що Цілісність, крім Тотожності, включає

в себе Негативність. Це також означає, що Буття здійснюється не тільки як Природа, але і як Людина. І нарешті, це значить, що сама Людина, за сутністю відмінна від природи лише тією мірою, в якій вона представляє собою Розум (Логос), чи зв'язну, осмислену, розкриваючу Буття Мову, є не наявно-данним-Буттям, але творчим Діянням" [8, с. 662].

І це зовсім не тільки теоретична побудова - як самого Г. Гегеля, так і дослідника його філософії О. Кожева. Останнього цікавила практична сторона питання. Французький філософ був здивований, знайшовши прикладне втілення "кінця історії" в реальному світі, але знайомство це його зовсім не втішило. Він ще в середині ХХ сторіччя побачив світ, де володіє умами та цікавить тільки суще (говорячи мовою М. Гайдеггера), де предметність і є всією реальністю, а всі людські практики спрямовані лише на підкорення та освоєння цього сущого, у такому світі технологія виходить на перше місце, а надворі вічне теперішнє. "У результаті декількох ознайомчих поїздок (з 1948 до 1958 року) у США та в СРСР, - узагальнює французький дипломат О. Кожев, - у мене склалося враження, що якщо американці схожі на радяно-китайців, які розбагатіли, то це тому, що росіяни та китайці - усього лише поки ще бідні американці, утім, які ступили на шлях швидкого збагачення. Усе це привело мене до висновку, що *American way of life* є спосіб життя, що властивий постісторичному періоду і що теперішнє Сполучених Штатів - це прообраз "вічного теперішнього" всього людства. Так, повернення Людини до тваринного представилося мені вже не можливістю в майбутньому, але дійсністю в теперішньому" [Там само, с. 540]. Є досить симптоматичним, що перше від другого видання "Вступу до читання Гегеля" відрізняється лише розгорнутою виноскою, частина якої була наведена вище, тобто єдине, що хотів змінити О. Кожев у своєму творі більш ніж двадцять років після першої публікації - це лише додати практичну ілюстрацію теоретичним роздумам. Прикро, але доводиться констатувати, що історія лише підтвердила його тривогу.

Іншою із запропонованих інтерпретацій є онтологічна. Ця візія поєднує різних авторів, навіть різні філософські традиції (наприклад, М. Гайдеггера та Ж. Іпполіта), але зближує їхні позиції суголосний спосіб розуміння Гегелевої філософії як розгортання буття. Тобто автори цього напрямку не погоджуються з антропологічним прочитанням Системи Гегеля та протестують проти отождолення Абсолюту та людини й наполягають на первинності буття: процес описаний у "Феноменології духу" - це не процес становлення людини. це процес розгортання Буття.

Звичайно, окрема роль у такій візії належить М. Гайдеггеру. Він досить специфічно потрактовує філософію Гегеля, у результаті чого автор "Феноменології духу" стає певним предтечею самого М. Гайдеггера, а єдина лінія феноменології Гегель-Гуссерль-Гайдеггер, на яку звертає увагу, наприклад, В. Декомб [9], видається не такою вже неможливою.

За рік до того, коли О. Кожев завершував свої лекції у Вищій практичній школі, М. Гайдеггер читав курс, присвячений філософії Гегеля "Негативність. Розгляд із Гегелем в ракурсі питання про негативність". У цій роботі німецький філософ чітко формулює, як він розуміє головне питання "Феноменології духу" щодо збігу суб'єкта й субстанції, як він визначає Абсолют та яка роль людини в цьому онтологічному процесі. "Принцип Гегеля свідчить: "субстанція є суб'єкт", - пише М. Гайдеггер, - чи: буття є "становлення" [10, с. 32], а далі додає: "Буття" як "становлення" абсолютного знання" [Там само,

с. 34]. Таку інтерпретацію ще цілком можливо прочитати і в "канонічний" спосіб, однак далі, особливо в наступному курсі лекцій "Вступ до "Феноменології духу" М. Гайдеггер ретельно роз'яснює, що абсолютне знання, тим більше сам Абсолют не є людськими атрибутами².

За початок аналізу він бере не менш відому формулу Гегеля зі вступу до "Феноменології духу" відносно пізнання істини та порівняння цього процесу з сонцем та променем. Так, Гегель пише: "...пізнання, є не заломленням променю, а сам промінь, завдяки якому ми приходимо до зіткнення з істиною" [3, с. 42]. У цьому ж абзаці вище автор ретельно обґрунтовує, що пізнання не може бути просто інструментом чи знаряддям, а далі говорить, що якщо приборати це пізнання, то залишиться лише "напрямок чи порожнє місце". Тут дуже важливо звернути увагу на активну та пасивну сторони цього процесу. Для М. Гайдеггера абсолютно очевидним є те, що істина (а це не людина) тут є головним актором дії: абсолютне знання є цим суб'єктом. "Але цей синтез - як абсолютний - не "твориться" нами, а лише виконується. Бо синтез і абсолютне вознесіння вже є - як те, що Гегель називає..., коли говорить: абсолют вже у нас, а пізнання - це промінь, яким сама істина (абсолют) торкається нас", - зазначає М. Гайдеггер [10, с. 166]. Ці рядки красномовно засвідчують позицію автора "Буття та часу", який трактує Гегелеве буття як становлення абсолютного знання/саморозгортання буття, де на певному етапі цього саморозгортання буття й людині також відводиться певна роль.

Далі М. Гайдеггер розгортає цю лінію теоретизування, акцентуючи, що людина, яка зачеплена променем істини (пізнання), сама починає випромінювати її, але вже в напрямку Абсолюту, це пізнання є певним шляхом, але в жодному разі не знаряддям. Важливо відзначити, що цей "шлях" насправді знаходиться всередині самого Абсолюту, бо, власне кажучи, зовні його нічого і немає. Людина ж є певним "інструментом" у руках самого буття - вона допомагає звершитися буттю як становленню, але активна сторона завжди залишається на боці буття. "Наше пізнання, спекулятивне мислення абсолютного, є тільки тоді й остільки, коли і оскільки воно є промінь, тобто оскільки воно осяяне цим променем"³ [Там само, с. 194].

Здається, така інтерпретація "конструює" вже дуже "згайдеггерізованого" Гегеля, проте і в неї були свої продовжувачі. Так, наприклад, асистент Гуссерля та

² Слід зазначити, що М. Гайдеггер виступав не просто проти антропологічної інтерпретації філософії Гегеля, а проти "виправдання культури суб'єктивності та антропології" загалом. Ці думки знайшли нове підтвердження та обґрунтування в останніх публікаціях "Чорних зошитів" [11] та публічній дискусії (Ж.-П. Нансі, М. Габріель, П. Лойш, Х. Люман, Ю. Каубе, Х. Ф. Клеме, Н. В. Мотрошилова, В. В. Миронов та ін.), що точиться вже третій рік навколо цієї події.

³ Цей та деякі інші з вищенаведених роздумів М. Гайдеггера взяті з його роботи "Вступ до "Феноменології духу" (1942), але тут позиція співвідношення Dasein та Sein принципово відрізняється від зазначеної в "Бутті та часі", тому і буття отримує своє відоме прочитання у формі Sein (старонімецький варіант правопису, що перекладений В. Бібініним російською, як "бытие". Таким чином М. Гайдеггер намагався підкреслити "первинність" буття, на чому він наполягав після повороту). Отже, продовжуючи дискусію навколо славновісного Kehre (поворот), можна певнено стверджувати, що відбувся він значно раніше "Листа про гуманізм". Серед останніх публікацій, що підтверджують цю думку див., наприклад, статтю відомого знавця філософії М. Гайдеггера Х. Ф. Клемме [12].

співдоповідач Гайдеггера на семінарах із філософії Геракліта О. Фінк, опонував антропологічній візії Гегелевої філософії та підтримував позицію автора "Буття та часу". Він прямо виступав проти кожевського розуміння "Феноменології духу" як антропологічного вступу до Системи, на його думку, ніяка це не антропологія, а, так би мовити, чиста онтологія: Гегеля насправді цікавив не процес приходу людини до самої себе, а прихід буття до власного поняття. Таким чином, це розгортання самого Буття до свого кінцевого пункту, де воно знає саме себе, як це Буття. Людина ж лише частина цього процесу і зовсім не головний актор цієї онтологічної драми. Перекладач російською твору О. Кожева О. Погоняйло, солідаризуючись з О. Фінком, влучно підсумовує: "...завдання Гегеля полягало не в тому, щоб описати історію становлення людини людиною, а в тому, щоб дозволити "сказатися" буттю, дати предмету, у цьому випадку сукупному цілому суцього, самому прийти до свого поняття" [8, с. 773].

Проте таке прочитання філософії Г. Гегеля було властиве не тільки представникам гайдеггерівської традиції. З цього приводу також доречно звернутися до іншої (тобто некожевської) французької школи. Як зазначалося вище, до середини 30-х років ХХ сторіччя існували лише фрагменти перекладу французькою "Феноменології духу". Ситуацію взявся змінити Ж. Іпполіт, який у 1939 році презентував переклад першої частини "Феноменології", а в 1941 р. завершив цей процес. Але він був не тільки перекладачем гегелівських текстів, а й тонким їх знавцем. Так, у 1946 році вийшла перша його велика праця, присвячена німецькому філософу, "Генеза та структура "Феноменології духу" Гегеля", двома роками пізніше - "Вступ до філософії історії Гегеля", а ще за п'ять років була опублікована "Логіка та існування". У післявоєнній Франції він мав широку популярність (його учнями були М. Фуко, М. Анрі, Л. Альтюссер) та представляв опозиційну до кожевської інтерпретації лінію, хоча сам регулярно відвідував його лекції. Як зазначає В. Бистров, О. Кожев та Ж. Іпполіт були двома крайніми полюсами французького неогегельянства (антропологічним та онтологічним відповідно).

Сам Ж. Іпполіт пройшов певний процес еволюції: якщо в першій своїй роботі, присвяченій філософії Г. Гегеля, він ще коливався між антропологічним та містичним (саморозгортання Абсолюту як саморозкриття Бога, за зразком філософії Я. Беме) розумінням його філософії, то вже в "Логіці та існуванні" він послідовно обґрунтовує та в той же час вибудовує онтологічну інтерпретацію. Він наполягає, що філософія Гегеля може бути зрозуміла як історія становлення Людини або як філософія, в якій через людину веде самопізнання Абсолюту, і французький перекладач "Феноменології духу" відстоює другу позицію. Ж. Іпполіт неодноразово прямо наполягає на тому, що буття "сказується" через людину, людина до певної міри є інструментарієм "висловлювання" самого буття. "Мова буття, що твориться філософією, - зазначає французький філософ, - є також мовою самого буття, що виражена через філософію" [13, с. 8] і далі додає: "Саме буття покладає саме себе і висловлює себе через мову" [Там само, с. 82]. Обґрунтовуючи таку позицію, Ж. Іпполіт полемізує з антропологічною візією гегелівської філософії, починаючи з її родоначальників. Так, він заперечує відому сентенцію Л. Фейєрбаха відносно того, що Абсолют це і є людина, та зовсім не сприймає Марксову спробу демістифікації філософії Г. Гегеля шляхом заміни "самосвідомості" на "людину". Для французького філософа це зовсім не одне й те саме, для нього Гегелева концепція "історії" Абсолюту описується тріадою Ідея-Приро-

да-Дух. Причому жодний із цих термінів не є людиною. Мова йде про саморозгортання буття, яке приходить до власного Поняття - кінець кінцем, Логіка стає своїм власним змістом: змістом логіки стає сама логіка.

На цій ідеї потрібно дещо зупинитися. Справа в тому, що така позиція, незважаючи на опозиційність антропологічної інтерпретації, так само відкриває шлях детрансценденталізації реальності, бо, насправді, не існує ніяких інших вимірів, окрім одного. Так, поки це ще вимір Абсолюту, який уміщує в себе всі можливі форми реальності, але будь-що стає іманентним цьому Абсолюту, навіть більше - це саме "будь-що" і є сам Абсолют. Ж. Іпполіт так описує цей процес: "Перетворення давньої метафізики в логіку означає заперечення трансцендентного буття, яке розум міг би пізнавати, але яке являло б собою розумоосязний світ, що протистоїть розуму... Абсолют - це спекулятивне знання логіки" [Там само, с. 89].

Повертаючись до критики Ж. Іпполітом антропологічної інтерпретації гегелівської філософії, слід зазначити, що далі він намагається показати та довести, що ця "самосвідомість" не є людиною, а історія - це процес відчуження не людини, а Ідеї. Відтак, діє саме буття, хай у вирішальний момент і через людину, але не людина є творцем та бенефіціаром цього процесу. Отже, Ідея просто "є світлом Буття в людській реальності" [Там само, с. 288], а загальна самосвідомість "є не людською самосвідомістю, але через людську реальність самосвідомістю Буття" [Там само, с. 290]. Як зазначає російський дослідник творчості французького філософа І. Курилович, "за Іпполітом, у Гегелівій філософії буття "розуміє" саме себе й знаходить самовираження в людській мові... Іпполіта цікавить саморефлексія буття" [14, с. 173].

Таким чином, можна констатувати, що онтологічна візія розуміє гегелівську філософію як маніфестацію саморозгортання Буття, де людині відводиться епізодична роль на останньому етапі заперечення заперечення. Абсолют приходить до свого власного розуміння (поняття), форма та зміст мислення співпадають, однак, послідовно розмірковуючи, слід констатувати, що реальність стає одновимірною. Збіг суб'єкта та субстанції передбачає заперечення трансценденції, в онтологічній інтерпретації збіг цей відбувається в Абсолютному дусі, тим не менш конститується одна єдина реальність втілення всіх смислів.

Нарешті третя форма інтерпретації - теологічна візія. Як можна легко зрозуміти з дефініції, Абсолют в ній розуміється як Бог: саме йому належить функція єдиного самостійного діяча. І це не дивно, що саме в Росії таке прочитання філософії Гегеля отримало чималу підтримку. З одного боку, багато представників російського філософського "ренесансу" в минулому були активними марксистами та добре знали систему Г. Гегеля, з іншого - традиції всеєдності мали довгу інтелектуальну історію. У рамках такої інтерпретації на початку 1918 року вийшла двотомна праця І. Ільїна "Філософія Гегеля як вчення про конкретність Бога і людини", а навесні він захистив дисертацію на основі цієї роботи. До речі, офіційні опоненти - П. Новгородцев та князь Є. Трубецькой - дуже високо оцінили цей твір, тому І. Ільїну відразу була присуджена як магістерський, так і докторський ступені.

Що ж стосується самої монографії, то вже назва красномовно вказує на позицію її автора. Коротко кажучи, для І. Ільїна філософія Г. Гегеля - це розповідь про реалізацію свободи, німецький філософ намагається досягнути сутність усього суцього, сутність самого Бога, і з'ясується, що такою есенцією є свобода, а вся "істо-

рія" - це процес самозвільнення Бога, за допомогою людини в тому числі, цей людський період є вищим етапом цього самозвільнення Бога. До певної міри це означає, що субстанція (Бог) у світі не вільна, але це тільки на перший погляд; насправді - це вища форма свободи, дух сам обмежує себе заради вищого самозвільнення, яке відбувається завдяки звільненню людини. Тож філософія Г. Гегеля - це діалектика самозвільнення Бога, який самостійно себе обмежує, щоби, пройшовши це випробування, отримати найвищу форму свободи.

З цієї діалектики походить й інша, а саме: діалектика "взаємостосунків" людини та Бога. Як неважко здогадатися, для російського філософа людина становить собою певний модус божественного на землі та допомагає йому повернутися до самого себе. У цьому питанні І. Ільїн сповідує православне переконання відносно призначення людини та смислу її життя: вона повинна, виходячи з вільного вибору, "жити змістом і цілями Субстанції", тобто, розмірковуючи, осягнути, що справжня людська природа - це і є божественна природа. В самій собі людина повинна пізнати Бога, однак саме в цей момент виявляється що це Бог пізнає сам себе. Так І. Ільїн констатує: "Людина, що побачила Бога, пізнала, що пізнана нею божественність є "її власна природа", і їй відкривається, що не вона "пізнала" Бога, а Бог в ній пізнав сам себе" [15, с. 274]. Далі аналізуючи філософію Г. Гегеля, російський дослідник пише, що правильно в ній розрізняти дух з маленької літери, що стосується людини, та Дух з літери великої, який може сприйматися лише як Бог, але насправді вони мають одну природу. Тож розрізняючи суб'єкт (в сенсі людської особистості) та Субстанцію, І. Ільїн з'ясовує, що лише з формальної точки зору це різні речі, сутність же одна й та ж сама. "Насправді, - пише І. Ільїн, - "людина", згідно з основним переконанням Гегеля, є лише "модус", або точніше "орган" божественної Субстанції: смисл людського життя визначається саме тим, що він є смисл життя Божого; видимі шляхи людства спрямовуються таємничою долею Божества; і тому найглибше значення людської межі полягає в тому, що вона є іманентною межею Бога, що сходить до абсолютної свободи" [Там само, с. 468]. Отже, є лише Бог, який саморозгортається та приходить завдяки людині, коли вона усвідомлює свою істину природу та спорідненість із божественним, до власної найвищої форми свободи. Бог є єдиною субстанцією, а людина і все решта є його "акциденціями" чи "модусами".

Отже, що стосується головного питання "Феноменології духу" відносно суб'єкта й субстанції та їх збігу, то для І. Ільїна ця проблема вирішується в рамках теологічної інтерпретації. Суб'єкт і субстанція збігаються, але на відміну від антропологічного трактування, де вони поставали Людиною, а сама "Феноменологія" історією генези цієї Людини; чи від онтологічного - де цей збіг відбувався в Бутті, а історія опинялася історією його саморозгортання, у теологічній інтерпретації гегелівської системи, сконструйованій у російській філософії, вони виявляються Богом. Бог є тією реальністю, що "розвивається", та в людині приходить до самого себе. "Філософії Гегеля, - переконує І. Ільїн, - належало показати, що суб'єкт історії єдиний і що цей суб'єкт є Дух Божий" [Там само, с. 457].

Знову ж, така інтерпретація Гегелевої філософії виглядає цілком аргументованою та цілісною. Існує єдина субстанція цього світу, вона ж є його суб'єктом, який є Богом, а суб'єкт та об'єкт насправді виявляються одним і тим самим - це просто різні іпостасі однієї сутності. Як зазначає в другому томі свого *Magnus opus*

"Філософія" К. Ясперс, якого також, до речі, можна зарахувати до теологічної інтерпретаційної традиції⁴: "Суб'єкт не має більше в тому, що йому протистоїть, нічого собі чужого, а тому не має в ньому кордону та межі; але він знаходить в ньому самого себе в об'єкті" [16, с. 196]. Навіть така візія засвідчує, що філософії Г. Гегеля іманентність властива як внутрішня характеристика, з його системи випливає тільки тотальна єдина реальність, яка охоплює будь-яку можливу "еманацію". Усе, що б не відбувалося, відбувається не тільки всередині цієї реальності, але й одвічно в рамках її логіки. І. Ільїн так підсумовує цю думку: "Дух добросесної людини сприйняв та засвоїв іманентну світу "усюдисущість" Богу. Вона осягла та переконалася в тому, що Добро є не тільки "абсолютна кінцева ціль світу", але його іманентна сутність, яка творчо розкриває себе в космосі; він зрозумів та визнав, що ця "всюдисущість" Божа розлита не тільки в природі, але й у людських справах, що "історія людини" є історія життя Божого в людині: бо її творить, її рухає божий Дух, в її основі лежить "план Провидіння" і "результатом" її може бути тільки велика "ціль", яка таємничо закладена в самому "початку" [15, с. 406-407]. Отже, філософія Г. Гегеля може сприйматися і як пантеїстично-моністично-панлогічна теодицея, але навіть при такій інтерпретації вона відкриває (скоріше навіть остаточно обґрунтовує) можливість конструювання принципово одновимірної реальності.

Так чи інакше, здається сьогодні зовсім немає значення, яка із запропонованих інтерпретацій відкриває "справжнього" Гегеля (мабуть, усі вони тією чи іншою мірою мають рацію), головне, що його філософія легітимізувала архітектоніку сучасного світу і природа Модерну найглибше укорінена саме в його системі. Проект же цей (Модерн), спираючись уже на "відчуженого" Гегеля, схоже, тяжіє до антропологічної інтерпретації. Саме тому, мабуть, навіть автор, що був зарохований до представників онтологічного розуміння філософії Гегеля, пише: "...ми більше не виходимо з історичності. Ми вже не можемо повернутися до міфічного існування і можна сказати так: гріхопадіння відбулося, і якщо наша проблема - справжня, тоді її можна розгорнути з ясності нашого історичного існування" [17, с. 380]. А отже, якщо реальність тільки одна і вона розгортається в історичній перспективі, тут і зараз, то цікавити людину може тільки опанування сущого, оволодіння предметністю і так без жодних стримуючих факторів та осяжних рубежів: якщо вийшов новий iPhone, швидше потрібно стати його власником, навіть якщо для цього потрібно продати власну нирку⁵; якщо вербалізовані нові "кано́ни" краси, то неодмінно потрібно їм відповідати, змінюючи власне тіло та експериментуючи з ним, і дарма, що після того схожість із юнацькими фото навіть не вгадуються, або виростити третє вухо на руці та з'єднати його з інтернетом, надавши можливість всьому світу чути, що з тобою відбувається в режимі online⁶ тощо.

⁴ Так К. Ясперс пише, аналізуючи філософію Гегеля: "Свобода є примирення: вона отримує завершення в чистому мисленні людини, в якому дух мислить самого себе. Це чисте мислення як абсолютна свобода є філософія, що не має іншого предмету, окрім духу, чи Бога, і є тому Богослужінням". Розмірковуючи над системою Гегеля, у частині, що стосується абсолютної свободи, К. Ясперс дефінує її як "міф про буття Боже, що мислить саме себе". Більш детально див. [16].

⁵ На жаль, це не жарт, а випадки такі вже давно стали неодинокі, див., наприклад: http://zagony.ru/2011/06/06/paren_prodal_pochku_za_iphone_i_ipad_2_3_foto.html

⁶ Ідеться про чудернацьку витівку австралійського професора, див.: <http://crm-news.ru/technology/id/1408/>

Висновки

Підсумовуючи, можна сказати таке.

По-перше, у цій розвідці були виокремлені три способи інтерпретації (конструювання) філософії Гегеля залежно від того, що розуміється під суб'єктом, який повинен збігтися з субстанцією: антропологічна, де під суб'єктом розуміється Людина, онтологічна, де суб'єкт постає як Буття, та теологічна, з суб'єктом в Особі Бога.

По-друге, спираючись на таку класифікацію, ми маємо очевидним, що саме у філософії Г. Гегеля викладанням самої системи остаточно легітиміється розуміння суб'єкта як субстанції і в той же час як самосвідомості. Суб'єкт (самосвідомість) стає причиною та логікою світу, а його історія - це історія саморозгортання Духу.

По-третє, очевидно відбувається іманентизація реальності, перетворення її в одновимірну, де принципово (логічно) неможливий ніякий інший вимір, а головним сенсом існування цього суб'єкта є максимальна "реалізація" себе в поцейбічності із щонайбільшим опануванням предметності. Саме ці стратегії були дуже добре засвоєні модерним розумом, який вдало розвиває їх уже не перше сторіччя, сприймаючи всю дійсність, навіть власне тіло, як об'єкт для експериментів та випробувань.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гельдерлін Ф. Поезії [Електронний ресурс] / Ф. Гельдерлін. - Режим доступу : <http://www.ji.lviv.ua/ji-library/Vozniak/text-i-perek/kn3-heid3.htm>.
2. Хайдеггер М. Слова Ницше "Бог мертв" [Електронний ресурс] / М. Хайдеггер. - Режим доступу : <http://www.nietzsche.ru/look/xxa/heider/>.
3. Гегель Г.-В.-Ф. Феноменологія духа / Г.-В.-Ф. Гегель. - СПб. : Наука, 2015. - 443 с.
4. Рорти Р. От религии через философию к литературе: путь западных интеллектуалов / Р. Рорти // Вопросы философии. - 2003. - № 3. - С. 30-41.
5. Ильенков Э. В. Проблема идеала в философии. Гегель и герменевтика / Э. В. Ильенков. - М. : Книжный дом "ЛИБРОКОМ", 2014. - 144 с.

Левицкий Виктор,

кандидат философских наук, директор

Украинского института стратегий глобального развития и адаптации

**СУБЪЕКТ КАК СУБСТАНЦИЯ. ГЕГЕЛЬ КАК ПРОРОК МОДЕРНА.
ТРИ СПОСОБА ПОНИМАНИЯ СУБСТАНЦИАЛЬНОСТИ СУБЪЕКТА В ГЕГЕЛЕВСКОЙ
ФИЛОСОФИИ И ИММАНЕНТИЗАЦИЯ РЕАЛЬНОСТИ В НОВЕЙШЕЙ ФИЛОСОФИИ**

В статье речь идет об интерпретации гегелевской философской системы в философии XX века. Автор исходит из того, что современную социальную реальность можно рассматривать как следствие философской рефлексии по вопросам, которые в домодерные времена были само собой разумеющимися и в рефлексии не нуждались. Вместе с тем, сами образцы современной рефлексии стали каноном, который нуждался в собственном толковании. Учитывая это, показано, как в разных интерпретационных традициях философии Гегеля понимали (конструировались) субъект-объектные отношения и как это повлияло на легитимацию новой формы социальной реальности, которая называется Модерном. Выделено три мейнстримных интерпретативных направления - антропологический, онтологический и теологический, - каждый из которых имеет под собой глубокий анализ философии Гегеля, цитаты в подтверждение, но отражает лишь одну из философских линий, происходящих из философии Гегеля и образуют современный тип философствования.

Ключевые слова: субъект; Гегель; философствование; Модерн; антропология; теология; онтология.

6. Чайка Т. Бесіди з Кримським. Читаючи Гегеля і Маркса / Тетяна Чайка // Філософська думка. - 2011. - № 3. - С. 103-111.
7. Валь Жан. Несчастное сознание в философии Гегеля / Жан Валь. - СПб. : Владимир Даль, 2006. - 336 с.
8. Кожев А. Введение в чтение Гегеля / А. Кожев ; [пер. с франц.]. - СПб. : Наука, 2003. - 792 с.
9. Декомб В. Современная французская философия / В. Декомб. - М. : Весь Мир, 2000. - 344 с.
10. Хайдеггер М. Гегель / Мартин Хайдеггер. - СПб. : Владимир Даль, 2015. - 322 с.
11. Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 94-97 / M. Heidegger / / P. Trawny (Hg.). - Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2014-2015.
12. Клемме Х. Ф. Несовершеннолетие как программа. Опыт рассуждения о Хайдеггере и его критике позднего Нового времени / Х. Ф. Клемме // Вопросы философии. - 2016. - № 7. - С. 56-62.
13. Ипполит Жан. Логика и существование / Жан Ипполит. - СПб. : Владимир Даль, 2006. - 320 с.
14. Курилович И. С. Жан Ипполит и "Феноменология духа": от перевода к интерпретации / И. С. Курилович // Вопросы философии. - 2016. - № 2. - С. 168-180.
15. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека : В двух томах / И. А. Ильин. - СПб. : Наука, 1994. - 542 с.
16. Ясперс Карл. Философия. Книга вторая. Просветленные экзистенции / К. Ясперс ; [пер. с нем. А. К. Судакова]. - М. : "Канон+" РООИ "Реабилитация", 2012. - 448 с.
17. Хайдеггер Мартин. Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности / Мартин Хайдеггер. - СПб. : Владимир Даль, 2016. - 496 с.
18. Попович М. В. Рациональність і виміри людського буття / М. В. Попович. - К. : Сфера, 1997. - 290 с.
19. Пасько І. Архетипи і культура: поезія і філософія / І. Т. Пасько // Схід. - 2017. - № 1 (147) січень-лютий - С. 107-112. DOI: 10.21847/1728-9343.2017.1(147).97460
20. Белокобыльский А. В. Основания и стратегии рациональности Модерна / А. В. Белокобыльский. - К. : ПАРАПАН, 2008.

Levytskyi Victor,

PhD, director of Ukrainian institute of strategies of global development and adaptation

**SUBJECT AS A SUBSTANCE. HEGEL AS A PROPHET OF MODERNITY.
THREE WAYS TO UNDERSTAND SUBJECT'S SUBSTANTIVITY IN HEGEL'S PHILOSOPHY AND
THE IMANENTIZATION OF REALITY IN MODERN PHILOSOPHY**

In the article we can read about the interpretation of Hegel's philosophical system in the philosophy of the XXth century. Author states that modern social reality can be considered as a consequence of philosophical reflection concerning questions, which were self-evident in pre-Modern times and didn't need any reflection. At the same time examples of modern reflection became a canon that needed its own interpretation. Considering this fact, it has been shown how relations between subject and object were comprehended (designed) in different interpretive traditions of Hegel's philosophy and how it influenced the legitimization of a new form of social reality, which is called Modernity. There are three ways of interpreting (designing) Hegel's philosophy depending on the fact what is understood as a subject, which should coincide with a substance: anthropologic, in which a person is understood as a subject, ontological, in the case of which subject is understood as an objective reality, and theological, in which subject is a God.

Basing on such classification, author proves that by expounding the system in Hegel's philosophy understanding of a subject as a substance and at the same time as self-consciousness is legitimized. Subject (self-consciousness) becomes a reason and world's logic and its history is a Spirit's self-detection. After that an immanentization of reality and its transformation into one-dimensional one takes place, in which any other dimension is impossible in principle (logically) and the main sense of this subject is a maximum "realization" of itself in the earthly world with the greatest mastery of objectivity.

Keywords: subject; Hegel; philosophism; Modernity; anthropology; theology; ontology.

REFERENCES

- Hölderlin, F. (2013), Bread And Wine, available at: <http://russgulliver.livejournal.com/584105.html>
- Heidegger, M. (1993) The words of Nietzsche «God is dead», in: Works and reflections of different years. Moscow, pp. 168-217. Available at: <http://www.nietzsche.ru/look/xxa/heider/>
- Hegel, G.W.F. (2015), Phenomenology of Spirit, *Nauka*, St.Petersburg, 443 p. (rus).
- Rorty, R. (2003), From religion through philosophy to literature: the path of Western intellectuals, *Voprosy filosofyy*, No. 3, pp. 30-41 (rus).
- Ilyenkov, E. V. (2014), The problem of the ideal in philosophy. Hegel and hermeneutics. *The Book House «LIBROKOM»*, Moscow, 144 p. (rus).
- Chayka, Tatiana (2011), Conversations with the Crymsky. Reading Hegel and Marx, *Philosophska dumka*, No. 3, pp. 103-111 (ukr).
- Val, Jean (2006), Unhappy Consciousness in Hegel's Philosophy, *Vladimir Dal*, St. Petersburg, 336 p. (rus).
- Kozhev, A. (2003), Introduction to the reading of Hegel, *Nauka*, St. Petersburg. 792 p. (rus).
- Decomb, B. (2000), Modern French philosophy, *Ves Mir*, Moscow, 344 p. (rus).
- Heidegger M. (2015), Hegel. *Vladimir Dal*, St. Petersburg, 336 p. (rus).
- Heidegger M. (2014-2015) Gesamtausgabe. Bd. 94-97, *Vittorio Klostermann*, Frankfurt am Main (germ).
- Klemme, H.F. (2016), Minority as a program. The experience of reasoning about Heidegger and his criticism of the late New Times, *Voprosy Filosofii*, № 7, pp. 56-62 (rus).
- Ippolit, Jean (2006), Logic and Existence, *Vladimir Dal*, St. Petersburg, 320 p. (rus).
- Kurilovich, I.S. (2016), Jean Ippolit and «Phenomenology of the Spirit»: From Translation to Interpretation, *Voprosy Filosofii*, №2, pp. 168-180 (rus).
- Ilin, I.A. (1994), The philosophy of Hegel as a doctrine of the concreteness of God and man. In two volumes. *Nauka*, St/Petersburg, 542 p. (rus).
- Jaspers, Karl (2012), Philosophy. The second book. Enlightenment of Existence [translat]. «Canon +» of the Rehabilitation NGO, Moscow, 448 p. (rus).
- Heidegger, Martin (2016), German idealism (Fichte, Schelling, Hegel) and the philosophical problems of modernity, *Vladimir Dal*, St. Petersburg 496 p. (rus).
- Popovych, M.V. (1997), Rationality and Measurements of Human Being *Sphera*, Kyiv, 290 p. (ukr).
- Pasko, I. (2017), Archetypes and Culture: Poetry and Philosophy. *Skhid*, no. 1(147), pp. 107-112. DOI: 10.21847/1728-9343.2017.1(147).97460.
- Belokobylsky, A.V. (2008), Basis and strategies of rationality Modern, *PARAPAN*, Kyiv (ukr).

© Левицький Віктор

Надійшла до редакції 17.05.2017