

И.С.НАРСКИЙ

ЗАПАДНО-
ЕВРОПЕЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ
XIX ВЕКА



*Допущено Министерством
высшего и среднего специ-
ального образования СССР
в качестве учебного пособия
для студентов и аспирантов
философских факультетов*



Москва «Высшая школа» 1976

1Ф
Н30

Рецензенты
кафедра философии Московского государственного
педагогического института имени В. И. Ленина;
профессор В. В. Соколов

Игорь Сергеевич Нарский

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ XIX ВЕКА

Редактор В. И. Гронда
Художник Б. А. Школьник
Художественный редактор С. Г. Абелин
Технический редактор Л. А. Муравьева
Корректор М. М. Сапожникова

А.—00445 Сдано в набор 17/III 1976 г. Подп. к печати 21/
Формат 84×108¹/₃₂ Бум. тип. № 1. Объем 18,25 печ. л. Усл. п.
Уч.-изд. л. 32,78. Изд. № ФПН-204 Тираж 20 000 экз. Цена 1

План выпуска литературы для вузов и техникумов
издательства «Высшая школа» на 1976 г. Позиция № 19

Москва, К-51, Неглинная ул., д. 29/14,
издательство «Высшая школа»

Московская типография № 8 Союзполиграфпрома
при Государственном комитете Совета Министров СССР
по делам издательств, полиграфии и книжной торговли,
Хохловский пер., 7. Зак. 537.

Нарский И. С.

Н30 Западноевропейская философия XIX века:
Учеб. пособие. М., «Выш. школа», 1976.
584 с.

В книге подробно рассмотрены философские и социологиче-
ские воззрения Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха,
Шопенгауэра, Кьеркегора; специальная глава посвящена анализу
начала кризиса буржуазной философии.

Н $\frac{10501-406}{001(01)-76}$ 19—78

1

© ИЗДАТЕЛЬСТВО «ВЫСШАЯ ШКОЛА», 1976

ВВЕДЕНИЕ

В о второй четверти XIX в. на арену общественной жизни и борьбы выходит рабочий класс с его революционной идеологией, а в конце века капитализм уже вышел из своей «классической», домонополистической стадии. Первая половина этого столетия проходит в философии под знаком великих систем немецкого идеализма, а вторая отмечена началом прогрессирующего упадка буржуазной теоретической мысли и неуклонным развитием философии марксизма. Острые классовые конфликты, столкновение противоположных мировоззрений, интенсивность теоретических споров, обилие течений и имен — все это делает изучение философии XIX в. нелегким занятием. Тем более что наряду с *отделением* от нее социологии и психологии, противостоящих спекулятивной философии истории и феноме-

нологическому анализу сознания, одновременно проходил и противоположный процесс *соединения* с философией прежде не столь тесно с ней связанных сфер деятельности и познания, таких, как политика и учения о социальном идеале. На протяжении всего столетия тесно связанной с философией оставалась вся методологическая проблематика, и только в середине XX в. определенная ее часть, отражающая специфические вопросы строения и трансформации частных наук, выделилась в особую дисциплину — логику научного исследования. Этика и эстетика приобрели относительную самостоятельность раньше.

Ввиду огромного количества материала особенно важно было строго следовать тому принципу отбора, который был положен в основу двух предшествующих книг: сосредоточить внимание только на действительно великих и крупных мыслителях.

Величайшими философами XIX в. были основоположники диалектического и исторического материализма К. Маркс и Ф. Энгельс, но освещение истории формирования и развития марксистской философии в задачи настоящей книги не входит. К тому же марксистско-ленинская философия является не региональной, а мировой.

Классический немецкий идеализм — центральный объект нашего исследования в данной книге. Это философское течение достигло пределов прогрессивного развития идеалистических систем, обнаружив все их основные уязвимые пункты. Здесь достигла своей кульминации домарксистская идеалистическая диалектика, рациональное ядро которой было использовано при формировании революционного метода и которая сама опиралась на лучшие достижения предшествовавшей, в том числе немецкой, мысли. Имеются в виду проницательное учение Лейбница о динамизме монад и принципах метода, которые образуют полную контрастов картину, а также богатое диалектическое содержание философии истории Гердера и натурфилософии Гёте.

Классическая идеалистическая диалектика в Германии в определенном смысле возродила принципы рационализма, доминировавшие в XVII и XVIII вв. — сначала как тождество логического и действительного, затем как абсолютизация естественного Разума. Эти два принципа объединились у Фихте, Шеллинга и Гегеля, причем

Разум из природы переместился в историю. Тем самым была переосмыслена и просветительская традиция: выполнив свою историческую задачу в ведущих странах Западной Европы, философия Просвещения обнаружила свою ограниченность и в учениях Юма, Руссо и Канта стала превращаться в свою противоположность, но именно Кант, Фихте и Гегель сохранили просветительскую веру в разумного человека, придав ей в исторической перспективе более глубокий смысл.

Зачинатель классической немецкой философии Кант даже и в свои поздние годы не освободился от лейбницеванского рационализма, отождествляя объекты природы с логическими конструкциями ума. Взаимообусловленные противоположности, метко схваченные Лейбницем, были отделены Кантом друг от друга и превращены в неподвижные антитезы антиномий. Но тем самым была поставлена задача нового рационального их синтеза на гораздо более высоком, чем прежде, уровне. Разрешить ее пытаются Фихте и Шеллинг, но наиболее зрелое и глубокое из всех решений, возможных на основе идеализма, предложил Гегель. Унаследованное от XVIII в. представление о некотором «исходном разумном» положении вещей, которое затем в ходе человеческой деятельности было нарушено, но может быть снова восстановлено, он преобразовал в понятие о мире как о разумном и исторически развивающемся целом, которое относится к человечеству благосклонно и конденсирует в себе все лучшее содержание деятельного сознания.

Таким образом, если в XVII в. рационализм утвердился в общих принципах онтологии и теории познания, а столетие спустя — в этике и учении о «естественном» порядке, то в XIX в. — в великих диалектических теориях развития всей, в особенности социально-исторической, действительности. Но тем самым только теперь завершилась онтологизация рационализма, который пополнился историзмом и вообще диалектическим взглядом на мир.

XIX век в философии унаследовал от французского материализма веру в прогресс и разум, теоретически увенчанную гегелевской системой, а затем поднятую на уровень *социальной науки* Марксом и Энгельсом. Но буржуазные мыслители антигегелевского толка вроде Шопенгауэра, Кьеркегора и адептов позитивизма обошлись с этими возвышенными идеалами как лютые вра-

ги. И если, начиная с Канта, в центре внимания классической немецкой философии находились категории истины и свободы как высшие человеческие ценности, то с середины XIX в. буржуазная мысль заслоняет их иррационалистскими образами больного сознания и позитивистским понятием «факта». Она оставила нерешенными унаследованные от XVIII в. проблемы полного преодоления агностицизма Юма и парадоксов цивилизации Руссо. Не решила она и не желала решать и те существенные теоретические вопросы, которые поставила немецкая философия первых четырех десятилетий XIX в. от Канта до Фейербаха,— вопросы об общем смысле исторического процесса в обстановке крушения былых надежд Французской буржуазной революции, об упразднении отчуждения человека, о структуре диалектического мышления и о преодолении иррационализма. Буржуазная философия второй половины XIX в. сама прониклась иррационализмом и субъективизмом. Соответствующие новые формы приобрела борьба идеализма против материализма.

Таким образом, XIX век в философском отношении не составляет единой картины, если даже говорить только о буржуазной мысли. Появление научной идеологии пролетариата и реакционное перерождение самой буржуазии резко разделило ее философию на два качественно различных этапа, из которых второй ознаменован утратой ориентиров социального прогресса. К концу столетия заметно усилился общий разброд в стане буржуазных идеологов. Они склоняются к мифологизации проблем, погружаются в эклектику и плоский эмпиризм.

При освещении реакционной буржуазной философии XIX в. в последней главе этой книги неизбежно претерпевает изменения критерий выделения персоналий для более подробного анализа: здесь исследуется творчество уже не великих мыслителей в собственном значении слова, а философов *влиятельных*, которые при жизни или после нее на некоторое время стали «властителями дум» читающей буржуазной публики. Во второй половине века нарастание эклектизма привело к тому, что многие мыслители занялись субъективистскими интерпретациями классической философии, и все чаще на поверхность стали выходить учения с приставкой «нео» перед названиями прежних философских школ. В наши

дни дело дошло до явных фальсификаций, когда Канта, например, пытаются изобразить то предшественником христианского персонализма и экзистенциализма [см. 174]¹, то зачинателем «философской антропологии», а Гегеля стараются превратить в пессимиста и нигилиста [см. 121].

Но противоположность между домарксистскими буржуазными философами и их реакционными эпигонами было бы неверно абсолютизировать. Проходящая между ними граница относительна, ибо моменты эпигонства встречались и прежде, а свежие мысли, хотя все более редко, проскальзывают и в позднейших сочинениях. Ведь к идеалистической философии не только начала XIX в., но и его конца в полной мере относится ленинское положение, что «философский идеализм есть *одностороннее, преувеличенное, überschwengliches...* развитие (раздувание, разпухание) одной из черточек, сторон, граней познания в абсолюте» [5, т. 29, с. 322]. Идеалистами второй половины XIX в. ставились важные вопросы, хотя их решения, как правило, оказывались неверными. Исследования философов становились все более скрупулезными, им приходилось откликаться на достижения и трудности в развитии биологии, физики и других наук и давать на них свой — в той или иной мере несущий на себе печать социально-классовой и методологической ограниченности — ответ.

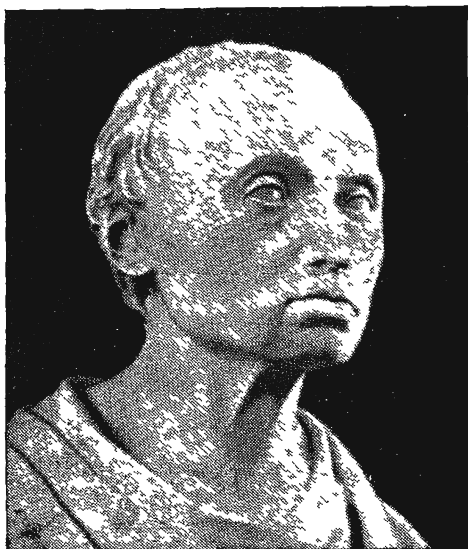
При подготовке к печати настоящего издания автор учитывал ряд обстоятельств, вытекающих из особенностей университетского преподавания истории философии, и прежде всего необходимость, в соответствии с вполне оправданными требованиями университетской программы, изложить учения Канта, Гегеля и Фейербаха по возможности подробно. К тому же данная книга обращена к читателям, теоретически уже достаточно подготовленным (хотя бы в объеме материалов двух предшествовавших книг). Поэтому факт повышения профессионального уровня и большая широта охвата проблематики в философии первой половины XIX в. по сравнению с XVIII в. соответствуют не только потребностям, но и возможностям более глубокого и детального ее изу-

¹ Цифры в квадратных скобках означают порядковый номер литературных источников, список которых помещен в конце книги. — *Ред.*

чения и осмысления. Тем читателям, которые все же не обладают достаточной профессиональной подготовкой, можно порекомендовать оставить для более позднего изучения разделы о соотношении анализа и синтеза, об основоположениях чистого естествознания и о теории прекрасного и возвышенного у Канта, а также разделы о «Феноменологии духа», о субъективном понятии и об эстетике Гегеля.

С другой стороны, критическому анализу реакционной буржуазной философии в Западной Европе XIX в. в университетских курсах обычно уделяют весьма мало времени и места. Между тем ее значение уже только как «поставщицы» мыслительного материала для философии эпохи империализма велико. Поэтому в книге ей уделено соответствующее, хотя по необходимости и меньшее, внимание, чем учениям классического типа, причем это внимание направлено в основном на концепции, послужившие источником иррационализма XX в.

ИММАНУИЛ КАНТ



Четыре великих классика немецкого идеализма конца XVIII — первой трети XIX в., были идеологами буржуазии. Но если философские идеологи французской буржуазии середины XVIII в., будучи непримиримыми противниками старых, феодальных порядков, были материалистами и атеистами, то о Канте, Фихте, Шеллинге и Гегеле так сказать нельзя.

Германия конца XVIII в. представляла собой конгломерат из нескольких сот формально самостоятельных государств — королевств, курфюршеств, княжеств и герцогств, «вольных» имперских городов. Их правители не обладали чувством национальной общности: бывало так, что они вступали в союзы с другими государствами против немцев же, иногда торговали своими солдатами. В стране господствовало крепостное право, царили кня-

жеский произвол и гнет религиозного ханжества, близорукий партикуляризм и сепаратизм, затхлое рутинерство, узость духовных интересов. Французская революция XVIII в. разбудила умы, но известия о деятельности якобинцев отшатнули немецких бюргеров от нее. В значительной мере рекрутировавшаяся из ремесленной среды, обслуживающей потребности княжеских дворов, немецкая буржуазия привыкла к чувству зависимости от потребностей и заказов феодальных правителей, сохранявших в своих руках полноту политической власти, и еще долго примеряла свои поступки к их желаниям и привычкам.

Но жизнь не стояла на месте, и в особенности в Рейнской области чувствовалось экономическое оживление, предвещавшее будущую промышленную революцию. Передовые немецкие философы в это время выступают против наиболее архаичных черт общественного устройства, ориентируясь на такое развитие буржуазных порядков, которое происходит в недрах самого феодального строя, и не занимают еще в отношении его осознанной политической оппозиции.

Эти философы — не атеисты, у них нет стремления занять враждебную к лютеранству позицию: в условиях Германии, где Реформация в свое время не одержала решительной победы, протестантизм продолжал оставаться символом буржуазного духа. Что касается собственно философии, то эти мыслители попытались извлечь прогрессивное содержание из самого идеализма. Если французские материалисты противопоставляли «неразумной» феодальной современности грядущее буржуазное общество как «царство разума», то немецкие идеалисты стали доказывать, что уже теперь существующая действительность реализует скрытую в ней разумность. Противоположность между новым и старым, полагали они, весьма относительна, и задача состоит в том, чтобы не препятствовать имманентному преобразованию старого в новое.

**Истоки классического
немецкого идеализма**

Перед нами основные черты социально-компромиссного мировоззрения, и оно характерно как для немецких просветителей конца XVIII в., так и для последних классиков идеалистической философии. В идеологии немецкого Просвещения компромиссность выразилась в склонности к сведению всех политических

и социальных проблем к нравственным, и в этом плане Лессинг и его духовные собратья стали истолковывать и религию. Об атеизме у них не было и речи, дальше туманного пантеизма их философская смелость не заходила.

Что касается классиков немецкого идеализма, то компромисс получил в их творчестве выражение в виде различных истолкований соотношения между «сущим (Sein)» и «должным (Sollen)». Это были различные модификации отражения французской политической революции в немецкой умозрительной сфере. Кант перенес «должное» в область недостижимых на земле идеалов, которые реализуются только в смысле бесконечного приближения к «*всеобщему всемирно-гражданскому состоянию*» [43, т. 6, с. 21]. Фихте отодвинул достижение «должного» в далекое будущее, и точно так же поступал сначала и Шеллинг, заявивший впоследствии обратное, т. е. что все требуемое в общем уже реализовано. Уменьшил требования к «сущему» как воплощению «должного» и Гегель, который стал учить, что последнее постепенно воплощается в жизнь на наших глазах.

Для всех немецких философов-идеалистов начала XIX в. характерно убеждение в том, что для приближения реальности к идеалам достаточно ее глубоко познать и тем самым оправдать, причем философским переосмыслением будет оправдана и религия. Но если так, то не будет ли правильным счесть немецкий идеализм этого времени за философский регресс?

Отчасти идеализм Канта и его преемников был, конечно, явлением регрессивным, поскольку все они выступали против материализма. Но противоречивость, присущая философскому развитию, обнаруживается и в этом пункте: попятное движение к идеализму, казалось бы, окончательно опровергнутому усилиями французских просветителей, вскрыло существенные недостатки старого материализма, без ясного понимания которых дальнейший его прогресс был невозможен; оно поставило также вопрос о создании антиметафизического метода познания. Прежний материализм не видел роли практики как взаимодействия субъекта и объекта, в котором субъект активно воздействует на объект, а тем самым изменяется и сам; он не видел творческой активности теоретического мышления. «Отсюда и произошло, — писал Маркс в «Тезисах о Фейербахе», — что

деятельная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» [1, т. 3, с. 1]. Поставив указанные вопросы, немецкие идеалисты решили их превратно, поскольку метафизическому методу французских материалистов они противопоставили диалектику идеалистическую, в которой неверно были поняты и субъект и объект, а отсюда и неверно осмыслены противоречия их взаимодействия. Утверждая активность человеческого сознания, эти идеалисты, начиная с Канта, так или иначе оторвали ее от подлинного глубинного истока — фундаментальных свойств внешнего материального мира.

Классический немецкий идеализм значительно расширил поле исследуемой проблематики, снова, после многих веков ее узости и неполноты, предъявив серьезные претензии на энциклопедизм. Но главное завоевание классического немецкого идеализма, благодаря которому он смог стать одним из теоретических источников марксистской философии, — это диалектика, и она более всего свидетельствует о его всемирно-историческом значении. Впервые в истории мысли им были созданы три различные и в то же время связанные единой тенденцией развития, систематически разработанные теории диалектики. Сопоставление этих теорий друг с другом обнаруживает нарастание объективности в истолковании субъективного диалектического момента, развитие понимания свободы как познанной необходимости и углубление принципа диалектического отрицания. Для диалектики в классическом немецком идеализме характерны интенсивные размышления над категорией дилеммой «рассудка» и «разума» и создание важнейшего учения о противоречии, начало которому было положено учением Канта об антиномиях, а завершение — гегелевской теорией триадического ритма бытия и познания.

Как, однако, объяснить столь значительный взлет диалектической мысли и прогресс в философском методе идеологов сравнительно отсталой и мало развитой немецкой буржуазии начала XIX в.? Эти идеологи опирались на богатейший мыслительный материал, представленный творчеством Лейбница и развитием английской и французской мысли XVII — XVIII вв., и в первую

очередь на многосторонний исторический опыт французской революции и контрреволюции. Немецкие философы-идеалисты теоретически оправдывали и обосновывали реформистский путь буржуазного развития своей родины, и для этого вполне подходил именно идеалистический вариант диалектики, которому были свойственны мистификация реального социального процесса и сглаживание его политического и революционного характера, примирение присущих ему противоположностей. Идеалистический характер этой диалектики способствовал тому, что она сосредоточилась на анализе проблем сознания, мышления.

Новые открытия в естествознании смогли стать источником диалектических идей в философии у «докритического» Канта и молодого Шеллинга, а через него — у Гегеля. Успехи естественных наук еще не были достаточны для того, чтобы привести к созданию подлинно научной диалектики природы, но они уже подводили к абстрактным диалектическим догадкам. Анализ химических взаимодействий Ломоносовым, Пристли и Лавуазье и опровержение учений об особых неизменных «материях», как-то: теплород, светород и звукород — вели к признанию многообразия движений и взаимодействий между количественными и качественными характеристиками мира. Открытие двух противоположных видов электричества, а также связей между электрическими, магнитными и химическими процессами еще более расшатывало прежнюю механическую картину мира. Множились факты, подтверждающие непостоянство растительных и животных видов, которое, каждым по-своему, истолковывалось Бюффеном, Кювье, Сент-Илером, Ламарком и К. Вольфом. Открытие Гёте межчелюстной кости у человека нашло широкий резонанс: обнаруживалось родство человека с животным миром, и падала еще одна жесткая перегородка в естествознании.

Зачатки диалектики классического немецкого идеализма имеются в творчестве уже первого его представителя — Канта. Он начинает свои философские исследования тогда, когда в соседней Франции происходила идеологическая подготовка просветителями буржуазной революции, идеи Руссо овладели лучшими умами Европы, в самой же Германии влияние местных просветителей соединялось с брожением умов, вызванным литературным движением «Бури и натиска». Гейне преувели-

чивал, когда писал, что немцы ограничивались философскими «сновидениями», в то время когда французы делали историю, но вполне был прав Маркс, охарактеризовавший философию Канта как чисто теоретическое отражение французской революционной практики конца XVIII в. — отражение, которое переводило политические требования и действия на язык гносеологических и этических абстракций. Изменчивым и двойственным было отношение Канта к французскому материализму — он был близок к нему в 50—60-х годах, но затем отдалился от него, истолковав как низшую (но не ложную) ступень философствования.

Но каково было отношение Канта вообще к просветительскому, в том числе немецкому, движению? Кант с готовностью принял просветительские ценности человеческого разума и достоинства и, подобно просветителям, стал врагом феодального мракобесия и нравственного оскудения. Непосредственно от Лейбница, а также через его эпигона Х. Вольфа он воспринял веру в духовный прогресс общества и упования на рост научных знаний как мерило власти человека над природой. Из этого же источника, заметим, он почерпнул твердое убеждение в необходимости придерживаться формально-логической строгости в мышлении. Он с готовностью подписался под просветительским девизом. «Имей мужество пользоваться *собственным умом!*» [43, т. 6, с. 27].

С не меньшей готовностью принял Кант просветительское требование выставить все без исключения на суд разума, но сделал к нему характерное добавление: должно быть так, что «самому разуму дается оценка с точки зрения всей его способности...» [43, т. 3, с. 632]. Следует освободить разум от всякой внешней опеки, и он может развернуть свои силы в науках безгранично, но разве нет пределов у самой сферы научного познания? Выдвигая такой вопрос, Кант стал сдерживать бег быстрого коня Просвещения, внося в просветительские идеи мотив самоограничения. «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, то ответ будет: нет, но мы живем в век *просвещения*» [43, т. 6, с. 33], — пишет он в статье о смысле этого термина. До реализации идеалов Просвещения в окружающей нас жизни еще далеко — таково второе ограничение, вводимое Кантом. Но к ним обоим он пришел не сразу.

Иммануил Кант родился в прусском королевстве в 1724 г. в Кенигсберге, где и провел почти всю свою жизнь.

Он был сыном скромного седельного мастера, окончил гимназию, а в 1745 г. — местный университет, где большое влияние на него оказал вольфианец и ньютонианец М. Кнутцен. Затем он 9 лет работал домашним учителем в разных городах Восточной Пруссии.

В 1755 г. Кант в качестве приват-доцента начал в Кенигсбергском университете чтение лекций по метафизике и многим естественнонаучным предметам, вплоть до физической географии и минералогии. Не имея постоянного содержания, он терпел горькую нужду, в 1765 г. был вынужден согласиться на очень скромную должность помощника библиотекаря при кенигсбергском королевском замке. Попытки его получить профессию все это время оставались тщетными, и только в возрасте 46 лет (это был 1770 год, которым датируют начало «критического» периода в философской биографии Канта) он получил, наконец, профессорскую кафедру логики и метафизики (позднее он был деканом факультета и дважды ректором университета).

К этому времени сложился однообразный, но до мелочей продуманный распорядок жизни Канта, который был направлен им на то, чтобы укрепить слабое от рождения здоровье и полностью направить все силы на научную деятельность. Только иногда его отвлекали от книг крупные политические события: война американцев за независимость, которой он симпатизировал, и взятие Бастилии восставшими парижанами. В 1794 г. Кант был избран в члены Российской Академии наук и ответил благодарственным письмом. Существенные рубежи в жизни Канта обозначены в меньшей степени внешними событиями и в большей — переломными моментами внутренней эволюции его творчества. Один из этих моментов уже отмечен выше — это 1770 г., начало «критического» периода его философии. В 1781 г. в Риге вышла в свет «Критика чистого разума» — главный гносеологический труд Канта (второе издание — в 1786 г.). Ему было в это время 57 лет. К 1783 г. относится публикация им краткого изложения этого труда, вышедшего в свет под названием «Пролегомены ко всякой будущей метафизике...», причем некоторые вошедшие сюда разъяснения перекочевали затем во второе издание

«Критики чистого разума». В 1788 г. появляется «Критика практического разума», содержащая его этическое учение, которое получило дальнейшее развитие в «Метафизике нравов» (1797). Третья, завершающая часть философской системы Канта, его «Критика способности суждения», рассматривающая философию природы и искусства, была напечатана в 1790 г.

В 1793 г. Кант, обойдя цензуру, напечатал в Кенигсберге главу из трактата «Религия в пределах только разума», направленного против ортодоксальной религии. Затем вышла в свет и вся книга, что вызвало протесты церковников, а в Берлине он опубликовал статью «Конец всего сущего» [см. 90, с. 109—114], в которой он обошелся с христианской догматикой еще более непочтительно, высмеяв сказку о страшном суде и иронизируя над идеей посмертного наказания за грехи. Указывает он и на абсурдность сосуществования в христианской вере двух несовместимых измерений — времени и вневременной вечности.

Король Фридрих Вильгельм II сделал Канту выговор за «унижение» им христианства и потребовал от него обещания по вопросам религии публично больше не выступать. После смерти этого короля Кант считал себя от данного обязательства свободным и в работе «Спор факультетов» (1798) снова возвратился к очень вольному истолкованию Библии, отвергая догму божественного откровения и настаивая на том, что так называемое «священное писание» следует считать «сплошной *аллегорией*» [43, т. 6, с. 345]. Кант убежден в том, что «разум должен быть вправе говорить публично» [43, т. 6, с. 316] и никакие запреты правительства не могут отнять у него это право, хотя подданные обязаны это приказание исполнить, коль скоро они себя таковыми считают.

Только в последнем десятилетии XVIII в. Кант приобрел довольно широкую известность. В 1797 г. Кант, чувствуя наступление старости, оставил преподавательскую деятельность, но продолжал свои философские исследования. «*Opus postumum*», изданный только в 80-х годах XIX в., обнаруживает нарастание внутренней несогласованности, раздвоенности мышления Канта. Спустя семь лет, в 1804 г., он умер. Могила Канта с портретом над ней, так называемая *Stoa Kantiana*, бережно сохраняется ныне в Калининграде советскими людьми, торжественно отметившими в 1974 г. 250-летие со дня

рождения великого философа. В Калининградском университете создан научный кабинет-музей Канта. Литература о Канте огромна, а с 1896 г. издается специальный журнал «Kant-Studien».

§ 1. «Докритический» Кант. «Критическое» учение о чувственном познании

Космогоническая гипотеза

В философском творчестве Канта выделяют два основных периода — «докритический» (1746—1770) и «критический» (1770—1797).

В «докритический» период Канта было время, когда он эклектически сочетал далеко не во всем одинаковые идеи Лейбница и Вольфа. Затем он сочетал естественно-научный материализм с вольфианской метафизикой, которую аккуратно преподавал по учебнику Баумгартена. Он читал лекции в духе господствовавшей в университете традиции, а в своих публикациях приблизился к духу передового французского естествознания того времени, причем в лучших его работах этих лет появились стихийные диалектические тенденции, напоминающие Бюффона. Он проявляет значительный интерес к вопросам космологии и космогонии и при этом занимает все более независимую позицию в отношении лейбницеанской натурфилософии, а тем более в отношении построений Х. Вольфа, которым следовали почти все немецкие ученые того времени. Кант нередко перетолковывает их в духе материализма, использует идеи картезианской картины мира, а затем окончательно переходит на сторону Ньютона.

В этом отношении характерна работа Канта об изменении вращения Земли вокруг своей оси под влиянием приливного трения (1754). На примере рассмотрения последствий гравитационного взаимодействия системы Земля — Луна здесь проводится идея исторического изменения небесных тел, изучаемого с целью предсказания будущего их состояния. Идея развития проводится и в работе «Вопрос о том, стареет ли Земля с физической точки зрения» (1754), где Кант оптимистически провозглашает: «... *Вселенная будет создавать новые*

миры, дабы восполнить ущерб, нанесенный ей в каком-либо месте» [43, т. 1, с. 211].

В 1755 г. Кант опубликовал «Всеобщую естественную историю и теорию неба», в которой изложил гипотезу о возникновении, развитии и дальнейших судьбах Солнечной системы, сложившейся «естественным образом» [43, т. 1, с. 211], причем «порядок и строение миров развиваются постепенно, в некоторой последовательности во времени из запаса сотворенного природного вещества...» [43, т. 1, с. 205], ибо «материя с самого начала стремится к формированию» [43, т. 1, с. 157; ср. с. 494]. Космогоническая гипотеза Канта, которую он начал обдумывать, еще будучи домашним учителем, была основана на механике Ньютона и вытекающем из нее воззрении на природу как на «одну единую систему» [43, т. 1, с. 206; ср. с. 149, 203, 482].

В этой гипотезе вихревые потоки и толчки корпускул Декарта заменены всемирным тяготением и действием других законов механики Ньютона. Роль божественного вмешательства в концепции Канта, однако, меньше, чем в натурфилософии Ньютона, место мифического «тангенциального толчка» заняла природная сила отталкивания [43, т. 1, с. 157, 199, 330; т. 6, с. 93, 108, 110 133], но «состояние материи всегда претерпевает изменения только под влиянием *внешней* причины» [43, т. 2, с. 108]. Идея о существовании отталкиваний в природе была, например, у Пристли, а от Канта она перешла к Шеллингу. Представления о характере сил отталкивания между телесными частицами были у Канта довольно туманные: в приводимых им примерах смешаны такие разнородные вещи, как взаимодействие двух видов электричества, непроницаемость твердых тел, тепловое расширение, упругость паров, летучесть некоторых веществ и т. д. Совершенно спекулятивно он пытается утвердить вторичность отталкивания в отношении притяжения, считая, что последнее есть «первоначальный источник движения, предшествующий всякому движению» [43, т. 1, с. 203]. Но сама по себе догадка о существовании сил отталкивания была плодотворной, и, ссылаясь на взаимодействие отталкиваний и притяжений, Кант отрицает возможность абсолютного покоя и стремится доказать всеобщий круговорот материи во Вселенной. Учение Лейбница об активности субстанций было приведено в соответствие с новым уровнем знаний.

Космогоническая гипотеза Канта носит деистический характер. В работе «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746) он заявил, что «можно смело не считаться с авторитетом Ньютона и Лейбница» и слушаться только «велений разума» [43, т. 1, с. 53]. А теперь он гордо провозглашает: «...дайте мне материю, и я покажу вам как из нее должен возникнуть мир» [43, т. 1, с. 126]. И действительно, совершенно не прибегая к ссылкам на божье вмешательство, он сумел объяснить ряд особенностей Солнечной системы, как-то: движение планет в одну общую для них сторону, расположение их орбит почти в одной плоскости и увеличение расстояний между орбитами по мере удаления планет от Солнца.

Основное содержание космогонии Канта таково. Рассеянные материальные частицы (холодное пылевое скопление) вследствие тяготения образовали огромное облако, внутри которого притяжение и отталкивание породили вихри и шарообразные сгустки, нагревающиеся от трения. Это были будущие Солнце и его планеты. В принципе аналогичным образом возникают и другие планеты системы вокруг звезд Млечного пути, а за его пределами различные туманности представляют собой, по-видимому, иерархически организованные системы звезд, т. е. галактики, со своими планетами (эта замечательная догадка Канта получила свое частичное подтверждение в 1924-г., когда фотографированием туманность Андромеды была «разрешена» на звезды). Кант отнюдь не сторонник идеи об уникальности Земли: он разделяет убеждение Бруно и Лейбница, что большинство планет населены разумными существами [43, т. 1, с. 248; т. 3, с. 676].

Как отдельные космические тела, так и целые миры рождаются и развиваются, а затем гибнут, но их конец есть начало новых космических процессов, так как входившая в них материя не исчезает, а переходит в новые состояния. Таков вечный процесс созидания новых миров из остатков прежних, природа в целом находится в состоянии вечной деятельности и обновления, и, как отмечает Кант в «Новой теории движения и покоя» (1758), она никогда не прекращает своих неустанных преобразований.

Энгельс писал, что в метафизическом мышлении «Кант пробил первую брешь» [1, т. 20, с. 56]. Сам Кант в статье «О различных человеческих расах» (1775) под-

черкнул важность исторического воззрения на природу, которое смогло бы прояснить много неясных пока вопросов [см. 43, т. 2, с. 452].

Но несмотря на большое значение «Всеобщей естественной истории и теории неба», это сочинение, вышедшее в свет без указания имени автора, не получило в свое время известности и на современников не повлияло. Издатель ее в это время обанкротился, и почти весь тираж был уничтожен. Видимо, П. Лаплас, развивший аналогичные идеи в своем «Изложении системы мира» (1796), ничего о гипотезе Канта не знал, хотя Кант потом вкратце повторил в печати ее главные положения. И только Лаплас дал математическую разработку гипотезе образования звезд и планетных систем из диффузной материи: Кант не владел исчислением «бесконечно малых», аппарат которого необходим для произведения требующихся здесь строгих расчетов.

«Докритический» скептицизм

Естественнонаучный материализм молодого Канта был в ряде отношений ограничен. Во-первых, в том, что он апеллировал к богу как создателю материи и законов ее движения. В 1763 г. он написал «Единственное возможное основание для доказательства бытия бога», в котором от физико-теологического доказательства обратился к онтологическому в лейбницевской его редакции. Во-вторых, в том, что уже в это время у Канта обнаруживаются агностические мотивы: он утверждает, что естественные причины не в состоянии объяснить происхождение живой природы, поскольку невозможно «точно выяснить на основании механики возникновение одной только былинки или гусеницы» [43, т. 1, с. 127; ср. с. 421, 450, 479; ср. т. 5, с. 404, 439]. Ограниченность старого, метафизического материализма оказывается для Канта основанием для скептических в отношении научного познания выводов.

В третьих, у Канта все более обнаруживается тенденция отрыва сознания от бытия, достигшая в 70-х годах апогея. В «Опыте введения в философию понятия отрицательных величин» (1763) он настаивает на том, что реальные отношения, отрицания и основания «совсем иного рода» [43, т. 2, с. 86], чем отношения, отрицания и основания логические. Впрочем, эти мысли появляются и в других «докритических» работах. Так, в «Новом освещении первых принципов метафизического по-

знания» (1755) Кант писал: «...я прежде всего должен был провести тщательное различие между основанием истины и основанием существования» [43, т. 1, с. 281; ср. с. 267]. В последующих работах это различие все более углубляется (под влиянием А. Крузиуса, врага вольфианства).

Как нам оценить данную тенденцию в рассуждениях Канта? Отрицая, вслед за Юмом, совпадение реальных отношений с логическими, он выступает против тезиса многих рационалистов XVII в. о тождестве порядка и связей вещей порядку и связям идей [см. 43, т. 1, с. 283, 302, 502]. Утверждая, что разум не в состоянии познавать мир, исходя из присущих только ему, разуму, логических связей, Кант критиковал тем самым не только вольфианцев. Он прав, подчеркивая, что предикат самой вещи и предикат мысли об этой вещи — это не одно и то же. Следует различать существование реальное и логически возможное [см. 43, т. 1, с. 402 и 404]. В мире существуют реальные противоположности, а именно: движение и покой, возникновение и исчезновение, любовь и ненависть и т. д., и «реальная противоречивость есть нечто совсем другое, чем логическая несовместимость, или противоречие, ибо то, что вытекает из противоречия, безусловно невозможно» [43, т. 1, с. 418; ср. т. 2, с. 85—87]. Отрицания реальные и логические соответственно нельзя путать друг с другом, откуда вытекает, что осуществление формально-логического отрицания в мысли отнюдь не заменяет реальных (т. е. в отдаленном приближении диалектических)¹ отрицаний. Эта верная мысль потом, увы, не раз забывалась диалектиками.

Следует, наконец, строго различать реальные и логические основания. Если, скажем, утверждается, что в комнате тепло, *потому что* термометр показывает 45° по Фаренгейту, то ссылка на данное «основание познания» еще ничего не говорит нам о том, каково «основание бытия» теплоты в этой комнате. Различие между вторым и первым основаниями Кант определяет как «различие между основанием *предшествующе-определяющим* и *основанием последующе-определяющим*» [43, т. 1, с. 274; ср. с. 284, 302, 413; т. 2, с. 121]. Смешивать их ни в коем

¹ Понятие реальных противоположностей у «докритического» Канта было во многом метафизически ограниченным, а некоторые реальные диалектические скачки и противоположности в природе он прямо игнорировал [см. 43, т. 1, с. 66; т. 2, с. 111].

Случае нельзя, и если познавательное (логическое) основание имеет силу, то только тогда, когда оно опирается на основание реальное [см. 43, т. 2, с. 121]. Кант ссылается на способ установления скорости света на основе наблюдений над затмениями спутников Юпитера: оптические явления в системе этих спутников и рассуждения по их поводу представляют собой «основание познания», а свойства движения лучей света — суть «основание бытия», т. е. действительное, *реальное* основание.

Но, с другой стороны, тенденция все более глубокого различения между двумя видами основания и отношения повела Канта в сторону Юма. Он приходит к *противопоставлению* логических связей связям каузальным, отвергает факт отражения вторых первыми и утверждает недоступность вторых рациональному познанию вообще. Эти гносеологические тезисы «докритического» Канта приведут впоследствии Канта к соответствующим онтологическим тезисам. И тогда, заметим, он станет писать уже не о различии между реальными и мыслительными противоречиями, а о том, что «немыслимо противоречие между реальностями» [43, т. 3, с. 317], хотя они и могут быть между явлениями.

Нельзя пройти мимо такой стороны «докритического» творчества Канта, как его борьба против крайнего спиритуализма. В «Грезах духовидца, поясненных грезами метафизики» (1766) он весьма критически оценивает парапсихологические предрассудки, высмеивая мнимые способности мистика Сведенборга общаться с миром загробных духов. Но критика с просветительских позиций и здесь переходит в свою противоположность — в подрыв всяких надежд на познание сущности психических явлений. Кант рассуждает, что у человеческого разума крылья подрезаны или же их нет у него совсем [см. 43, т. 1, с. 349 и 355] и изыскание о духовных существах надо завершить «только в *отрицательном* смысле, а именно твердо устанавливая границы нашего понимания» [43, т. 2, с. 331; ср. с. 305, 350, 352].

Исходная постановка проблем

Таким образом, уже в «докритический» период Канта начали складываться те положения, которые легли в основу его «критического» учения. Различные комментаторы указывают при этом на те или иные внешние влияния, стимулировавшие перелом в философских

взглядах Канта. Чаще всего ссылаются на признанное самим Кантом воздействие со стороны учения Юма. Виндельбанд обращает внимание на напечатанные в 1765 г. «Новые опыты о человеческом разуме» Лейбница, в которых проводилось различие между умопостигаемым миром сущностей и чувственным миром явлений. Комментатор Платнер полагает, что эта книга повлияла на Канта прежде всего в вопросе истолкования сущности пространства [см. 218, S. 428—430; 100, с. 304—308].

Переход к «критическому» периоду обычно датируют 1770 г., когда Кант защитил диссертацию «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и умопостигаемого мира», только что написанную с целью получения права на должность ординарного профессора. В письме Марку Герцу от 21 февраля 1772 г. он указывает на происшедший в его сознании переворот, который зрел в нем более двенадцати лет. Кант глубоко разочаровался в «догматике» как рационализма Х. Вольфа, так и эмпиризма Д. Локка и П. Гольбаха. На него произвели большое впечатление возражения Лейбница Ньютону и Кларку по вопросам пространства и времени. Надежды лидеров Просвещения на скорое познание всех тайн природы представляются ему наивными, но отказ от научного познания вообще он считает еще более вредным. Наивно и убеждение лидеров Просвещения в том, что в ошибках разума виноваты ощущения; разум может заблуждаться и сам, и надо раскрыть механизм его заблуждений, но для того, чтобы построить философию, проникнутую разумностью, Кант стремится теперь к тому, чтобы как ограничить, так и обосновать познание, оградить науку как от догматизма, так и от полного неверия в ее возможности. Аналогичное желание было высказано Юмом, и именно оно, признает Кант, нарушило его, Канта, «догматическую дремоту» [43, т. 4, ч. 1, с. 74].

Кант формулирует *двойную задачу*: надо «ограничить (aufheben) знание, чтобы освободить место вере» [43, т. 3, с. 95], а с другой стороны, показать, что «критика разума необходимо приводит в конце концов к науке» [43, т. 3, с. 119, ср. с. 497]. Уже в этом соединении двух противоположных тенденций намечается не только методологический «средний путь между догматизмом, с которым боролся Юм, и скептицизмом, который он, наоборот, хотел ввести» [43, т. 4, ч. 1, с. 184], но и примирение идеализма с материализмом на онтологической

почве, которое Кант надеется осуществить посредством размежевания областей их действия, углубляя наметившийся еще у Лейбница разрыв между мирами сущности и явлений. «Чрезвычайно важно *обособлять* друг от друга знания, различающиеся между собой по роду и происхождению» [43, т. 3, с. 686]. И эти «взаимообособляющие» разграничительные линии пронизывают всю философию зрелого Канта: он отмежевывает явления от сущности, форму от содержания, рационализм от эмпиризма, теорию от практики.

Эти противопоставления приводят Канта к колебаниям и внутренним противоречиям. В первом издании (1781) «Критики чистого разума» он в истолковании понятия о вещах в себе сохранил возможность субъективно-идеалистического их понимания, а во втором издании (1787) добавил раздел «Опровержение идеализма», направляющий рассуждение по материалистическому пути [см. 43, т. 3, с. 286—287]. Кант нападает как на открытый идеализм, так и на последовательный материализм, но не решается порвать до конца ни с тем, ни с другим. Выступив против старого рационализма, Кант в то же время защищает его против сенсуализма, а с другой стороны, пытается не дать в обиду последний перед лицом атак со стороны рационалистов. Кант показывает корни ограниченности как рационализма, так и сенсуализма, но в системе его гносеологии познавательные возможности и рационализма и сенсуализма оказываются усеченными, обескровленными, а активность познавательных способностей сводится к тому, что душа «подвергается воздействию изнутри» [43, т. 3, с. 150].

И все же Кантом был намечен оригинальный и посвоему последовательный путь, ценный, по крайней мере, глубиной достигнутой на нем постановки проблемы развернутой критики всей прежней метафизики. Свою философию он назвал критическим идеализмом или же идеализмом трансцендентальным [см. 43, т. 3, с. 451]¹. Самые глубокие его корни — в этике и философии истории Канта, хотя отправные посылки готовой системы заложены в гносеологии.

Изложение содержания критической философии часто начинают с информации о том, что Кант расчленил способности человеческой души на способность познания,

¹ Термин получит разъяснение ниже.

чувство удовольствия и неудовольствия и желания. Для первой из этих трех способностей Кант указывает как определяющую деятельность рассудка, формирующую посредством априорных закономерностей науку о природе. Для второй характерна способность суждения, создающая с помощью априорной целесообразности искусство. Третья направляет разум через поиски окончательных целей к достижению нравственности и свободы. Именно размышления о противоречиях на пути обретения свободы вывели Канта, по его позднему признанию в письме к Х. Гарве от 21 сентября 1798 г., из догматического состояния. Но ряд употребленных нами здесь терминов пока ждет своего разъяснения. Поэтому начнем с вопроса о функциях науки.

Наука, рассуждает Кант, часто выходит с помощью логических экстраполяций за пределы действительного, т. е. охватывающего прошлое и настоящее, опыта. Но вся прежняя метафизика, как учение о сверхчувственных началах бытия выходила при помощи своих домислов за пределы всякого в принципе *возможного* опыта, а это было совершенно необоснованно, и потому она, метафизика, ложна, постулируемый ею «чистый разум» подлежит критике. Против «метафизических» систем выступали в свое время скептики и материалисты, но, по мнению Канта, недостаточно широко и не конструктивно. Кант **«расширяет»** критику, что обращает ее и против французских материалистов, которые будто бы заменили одну «метафизику» другой. Тем самым Кант подверг реВИЗИИ и результаты своего собственного «докритического» периода творчества: материя и *объективные* законы ее движения и развития выглядят теперь у него такой же бездоказательной догмой, как и учение о боже.

Нападает Кант и на скептицизм, который он считает, с одной стороны, слабым оружием против догматизма, поскольку скептики не в состоянии объяснить, почему же все-таки люди не могут обойтись без онтологии и со столь поразительным упорством созидают новые ее догмы взамен прежних, а с другой — оружием, применение которого приводит к нигилизму, поскольку скептикам нечем заменить рухнувшие догмы, хотя обнаруживается, что такая замена людям необходима. Кант рассматривает скепсис Юма как всего лишь предварительную операцию, расчищающую почву от старого догматического хлама. Но какие же задачи должны быть поставлены

перед философией, здание которой затем на этой расчищенной почве надлежит возвести?

Одна из первых ее задач и состоит как раз в объяснении происхождения «метафизических» идей. Кант отвергает теоретические доказательства необходимости «метафизики», но тем самым формулирует задачу критической метафизики, состоящую в анализе возникновения прежней «метафизики» и различных попыток ее обоснования. Философия возможна и нужна «как критика, а именно для того, чтобы предотвратить заблуждения способности суждения» [43, т. 3, с. 219]. И эта критика сама должна быть построена как философская система и притом как пропедевтика к будущей положительной системе философского знания — к «метафизике» природы и нравственности. Эта программа, по сути дела, и выражена в названии книги «Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука» (1783).

Кант повторяет мысль Юма: прежде чем начать процесс подлинно научного познания, необходимо исследовать сами инструменты человеческого познания и их возможности. Полное обособление Кантом изучения методов познания от реального, исторически развивавшегося процесса познания, а тем более от истории человеческой практики, конечно, представляет собой метафизическую методологическую ошибку, что и было потом отмечено Гегелем «... желать познавать до того, как познаем, так же несуразно, как мудрое намерение того схоластика, который хотел научиться *плавать прежде*, чем броситься в воду» [32, т. I, с. 27—28]. Но уже здесь надо подчеркнуть, что необходимость специального изучения теории познания в относительной ее самостоятельности несомненна, в будущем от полного ее слияния с учением о бытии в философии Гегеля она кое-что выиграет, но многое и проиграет. Относительная независимость формы познания от его содержания есть бесспорный факт. И разве школа «сухого плавания» не имеет резона?

Соответственно, метафизическая ошибка в подходе Канта к теории познания состоит также и в том, что он рассматривает ее вопросы вне развития самих познавательных способностей и вне истории гносеологии. Он переносит центр тяжести исследования на анализ структуры и законы деятельности некоего одинакового примени-

тельно ко всем людям и в принципе не изменяющегося субъекта.

В начале своего гносеологического исследования Кант ставит вопрос: Что я могу знать? Впоследствии к нему добавляются еще три: Что я должен делать? На что я могу надеяться? Что такое человек и чем он может сам стать?¹ Таким образом, исследование средств и путей познания все же связывается Кантом, хотя и в самой общей форме, с вопросом о характере результатов познания и о содержании тенденций его процесса.

Кант приступает к разработке своей критической «метафизики» как исследования познавательных способностей, которое позволило бы разуму «определить самому себе границы своего применения...» [43, т. 3, с. 301, ср. с. 92]. Должна быть создана «критика чистого разума». В этой формулировке термин «разум (Vernunft)» понимается широко, как совокупность всех познавательных способностей, и в его состав входят и чувственность, и то, что Кант именует «рассудком (Verstand)», и то, что он, как увидим, называет «разумом» в узком смысле слова. «Разум» в широком значении термина почти совпадает у Канта с понятием «склад духа (Gemüth)». Слово «чистый» означает: свободный от эмпирии и практических побуждений, и в этом смысле теоретический [см. 43, т. 3, с. 118]. Но возможен ли «чистый» разум и что может быть им достигнуто?

Гносеологическая
классификация
суждений.
Синтетическое
a priori

Подход к решению этих вопросов Кант начинает издавелека. Он строит типологию знания и предлагает свои решения нескольких возникающих в ней специальных вопросов, важных для его гносеологии в целом.

Прежде всего он резко делит знание на несовершенное и совершенное (подлинно научное), следуя здесь не столько лейбницеанской, сколько картезианской традиции. Впрочем, характерные черты истинно научного знания, по Канту, соответствуют обоим этим традициям, — это безусловная достоверность, всеобщность и необходи-

¹ Первый из этих вопросов ставится и разрешается в «Критике чистого разума», второй — в «Критике практического разума», третий — в «Религии в пределах только разума» (1793), четвертый сформулирован в одном из писем (1793) и в третьем разделе «Логики», а получает свой ответ в «Антропологии...» (1798).

мость, и бесполезно надеяться получить такое знание из опыта, «так как опыт не дал бы ни строгой всеобщности, ни аподиктической достоверности» [43, т. 3, с. 136]. Стремясь обрести совершенное знание, науки вторгаются в сферу возможного опыта, но неполная индукция, к которой им приходится при этом обращаться за помощью, такого знания дать не в состоянии. Вслед за рационалистами XVII в. Кант считает, что совершенное знание носит в принципе внеэмпирический, т. е. априорный, характер. Проблема здесь, действительно, глубока, и решить ее не так-то просто¹. Кант же при ее постановке метафизически упрощенно противопоставил абсолютное знание относительному, несовершенному и идеалистически начал ее решать, противопоставив деятельность «чистого» сознания чувственному опыту. Он выделяет две рубрики: знание эмпирическое (апостериорное) и «чистое» (априорное).

На это деление перекрестным образом он накладывает другое — деление на знание аналитическое (*erläuternde*, т. е. объясняющее) и синтетическое (*erweiternde*, т. е. расширяющее, приращивающее). Различие между этими видами знания было введено Кантом около 1765 г. под влиянием идей вольфианцев Ламберта и Крузия [см. 165, S. 24, 35—36]. По существу же содержания это различие проводится Кантом вслед за Юмом согласно принципу: вытекает содержание предиката из содержания субъекта данного научного суждения или же, наоборот, не вытекает, а добавляется к нему «извне». В наше время различие аналитичности и синтетичности выступает в логике как деление суждений на два вида в зависимости от того, логическая, т. е. вытекающая лишь из значений терминов в определенной семиотической системе, или же фактическая истинность им присуща. В результате у Канта возникают четыре рубрики гносеологической классификации суждений, которые следует прокомментировать.

Рассмотрим приведенную ниже схему. Опытные суждения, согласно Канту, всегда синтетичны, поскольку их предикаты черпают знание из внешнего опыта именно как нечто новое для познающего сознания. С другой сто-

¹ См. подробнее в книге *Нарский И. С.* Диалектическое противоречие и логика познания М., 1969, с. 88—89. Это проблема так называемых идеальных конструктов.

	Аналитические	Синтетические
Апостериорные	Их существование не возможно	Существуют в составе несовершенного знания, например «в Сибири добывают много золота», «этот дом стоит на пригорке», «некоторые тела тяжелы»
Априорные	Существуют в составе совершенного знания, например «все обусловленное предполагает наличие условия», «квадрат имеет четыре угла», «т-ла протяженны»	Существуют в составе совершенного знания, например «все, что случается, имеет свою причину», «во всех изменениях телесного мира количество материи остается неизменным»

Схема 1 Гносеологическая классификация суждений по Канту

роны, очевидно, что «все аналитические суждения априорны ...» [43, т. 6, с. 248], если понимать под априорностью внеопытность, а потому аналитических апостериорных суждений не бывает. Но как решить вопрос о существовании синтетических априорных суждений? Вопрос о них очень важен потому, что наука нуждается в суждениях, которые одновременно расширяли бы наше знание по содержанию и были бы при том достоверными, всеобщими и необходимыми, каковыми они, в случае их опытного происхождения, быть не могут. «... Необходимость и строгая всеобщность суть верные признаки априорного знания и неразрывно связаны друг с другом» [43, т. 3, с. 107]

Для ответа на поставленный вопрос Кант оценивает источники достоверного знания в различных науках. Формальную логику он рассматривает как науку, которая не расширяет содержания знания, «имея дело только с чистой формой мышления» [43, т. 3, с. 156], а потому ее утверждения — это аналитически-априорные суждения. Эмпирическое естествознание находится на уровне синтетически-апостериорных суждений. А как обстоит дело с математикой?

В математике, как это видно из примеров на схеме, также имеют место аналитически-априорные суждения, но математику к ним Кант сводить отказывается (здесь

Кант отвергает взгляд Лейбница, сводившего математику к аналитическим предложениям, которые все опираются на закон противоречия). Он ссылается на то, что математические суждения способны приносить приращение знаний, а значит, они синтетичны. Поскольку же они универсальны и общеобязательны, они внеопытны и уже в этом смысле «априорны». Итак, они суть *синтетические априорные* суждения, и в этом соединении синтетичности и априоризма состоит идеал научного знания.

Значение термина «*a priori*» в теории познания Канта обладает несколькими оттенками. Априорное — это то, что имеет какое-то, далее не уточненное, внеопытное — в этом смысле «чистое (*reine*)» — происхождение. Ведь если познание людей начинается с опыта, это не значит, что оно все проистекает из опыта. В значении «внеопытного» данный термин появился у средневекового логика Ж. Шарлье (конец XIV — начало XV в.), и в этом значении им пользуются Лейбниц и Х. Вольф¹. Кант допускает, что истоки априорного, может быть, в принципе не удастся уточнить; выясняя их, «мы всегда будем двигаться назад до бесконечности, не будучи в состоянии дойти до первого основания» [43, т. 4, ч. 2, с. 22]. Априорное может называться «прирожденным только в том смысле, что оно заложено в основу до всякого данного в опыте» [43, т. 4, ч. 2, с. 23]. В рассуждениях Канта об идеалах поведения появится и иной мотив: априорное указывает не на сущее, а на должное и притом общеобязательно [см. 43, т. 5, с. 145]. Главное для прояснения термина «*a priori*» пока, т. е. на данном этапе рассмотрения нами учения Канта, состоит в том, что внеопытность априорного означает, что гносеологически оно «раньше» всякого, в том числе психологического, опыта. Значит, априоризм Канта противоположен психологизму Юма. На основании примеров, данных Кантом, надо теперь установить, в каком смысле он говорит о приращении знаний в математических суждениях. Итак, в чем заключается синтетичность последних и прав ли здесь Кант?

Один из его примеров арифметический: $5+7=12$, — восходящий, между прочим, к «Теэтету» Платона. Другой заимствован из геометрической аксиоматики Эвклида: прямая линия есть кратчайшее расстояние между

¹ У Боэция и Альберта Саксонского термин «априорное» имел иной, восходящий к Аристотелю, смысл: он означал познание, идущее в направлении от причин к следствиям.

двумя точками. В обоих этих случаях предикаты («12» и «кратчайшее расстояние») обладают содержанием, не вытекающим, по мнению Канта, из понятий соответственно пяти и семи или же прямой линии. Не вытекает оно и из чувственного опыта. Например, число двенадцать имеет свойства цельности, четности и делимости на само себя, которых нет у понятия суммы пяти и семи. Откуда же происходят эти свойства? Ответ Канта гласит: из чистых актов суммирующего счета и из чистого «созерцания, посредством которого только и возможен синтез» [43, т. 3, с. 115]. Более глубокий источник заключается в самой порождающей способности внеопытного созерцания: активная деятельность чистого сознания выражается в продуктивной, творческой силе синтеза. Кант трактует духовное творчество идеалистически, но встает вопрос: не затронул ли он при этом некоторых действительных сторон процесса деятельности ученого-математика?

Но прежде всего, верно ли само резкое расчленение Кантом суждений на чисто аналитические и чисто синтетические? Само по себе это деление в логике естественно, хотя в XX в. выявлены трудности, делающие это деление менее очевидным, чем это казалось: точное выделение логически истинных предложений зависит от критериев выбора исходной «чистой» логики, а те не носят абсолютного характера. В теории же познания это деление еще более относительно, ибо суждения надо сравнивать и с им предшествующими.

На самом деле, предикатами синтетических суждений уточняются входящие в состав последних субъекты, а это позволяет этим суждениям исполнять в дальнейшем функцию суждений аналитических. Сравним, например, значения субъекта суждения «атом делим» в начале XX в. и в наши дни: из синтетического это суждение превратилось в аналитическое. Однако оно вновь приобретает черты синтетического суждения для некоторых химических элементов при некоторых условиях, которые отличны от уже исследованных и в которых возможность деления атомов вновь превращается в проблему. И сам Кант в «Пролегоменах» как будто стал склоняться к допущению нарушения жестких разграничительных линий между классами суждений в своей схеме, причем превращение суждений из синтетических апостериорных в аналитические позволяет даже допустить, что класс анали-

гических апостериорных суждений мог бы не быть пустым. Кант все же не меняет своей схемы, и этот класс может стать у него лишь символической передаточной инстанцией между синтетическими апостериорными и аналитическими априорными суждениями. На самом деле, Кант пишет, что «все аналитические положения суть априорные суждения, хотя бы их понятия и были эмпирическими, например *золото есть желтый металл*» [43, т. 4, ч. 1, с. 81]. Кант не согласен с тем, что априорное аналитическое суждение может быть результатом преобразования апостериорных синтетических, т. е. эмпирических, суждений, и он истолковывает это преобразование как лишь словесную операцию, хотя весь дух им же приведенного примера толкает к признанию наличия диалектических переходов от синтетического к аналитическому, после чего рубрика аналитических апостериорных суждений оказалась бы далеко не пустой. К тому же дух этого примера соответствует лейтмотиву Канта: синтез предшествует анализу, что можно оценить как диалектический, по существу, мотив. Заметим, что основанные на использовании законов формальной логики аналитические суждения можно в определенном смысле считать логически и гносеологически «эмпирическими», а значит, в некотором роде и «синтетическими».

Что касается синтетических суждений априори, то они составляют краеугольный камень всей гносеологии Канта. Здесь окончательно торжествует Кантов принцип примата синтеза над анализом. Соединяя в этих суждениях априоризм и синтетичность, перебрасывая мост между тем, что сам же он до этого разобщи́л, Кант в вопросе об этих суждениях, в которых он видит идеал приращения знаний, подчеркивает содержательность знания и выдвигает по сути дела диалектическую проблематику: «... познание рассматривается в нем как *процесс*, в котором противоположные моменты проникают друг в друга и становятся единством» [132, S. 50]. В действительности же несущие в себе новое знание предикаты синтетических априорных суждений не проистекают из какой-то мифической силы чистого сознания, как полагал Кант, но либо до этого они уже имелись в содержании субъектов суждений, либо заимствуются из прошлого внешнего опыта. Но на этом нельзя поставить точку. Содержание субъектов суждений, в свою очередь, может иметь различное происхождение: из опыта, из других

суждений, из гипотез и конструкторов-идеализаций (последнее представляет здесь наибольший интерес). Но это содержание не проистекает из некоей силы «чистого» сознания, которая порождает бы истины, «части» знания или же, как на этом упорно настаивает Кант, формы знания. Именно с помощью будто бы им доказанного существования синтетических априорных суждений в указанном им смысле он стремится утвердить тезисы о творческой роли внеопытного сознания и о возможностях рационального познания, в принципе независимого от познания чувственного. Гегель увидел в этом стремлении глубокую диалектику: *единое* сознание порождает *многообразие* знания, и это знание есть *синтез*.

Главная заслуга Канта в вопросе о синтетических априорных суждениях состоит в постановке реальных проблем: если всякое эмпирическое знание нуждается в содержательных предпосылках, то откуда они берутся? И если аналитическое знание в узко логическом смысле слова «тавтологично», то откуда все-таки в математике и вообще в формальном знании берется его *повит*, приращение? Безусловно, Кант проявил большую проницательность, обнаружив, что рассуждения Эвклида в его знаменитах «Началах» не сводимы к чисто аналитической дедукции и в нее вкраплены некие добавочные сведения из наглядного и в то же время абстрактного созерцания. Но решение вопроса о характере этого созерцания Кант стал искать в недостаточно определенном направлении. Исследователи логических основ науки после Канта в конце концов все более стали высказываться в пользу аналитического характера *предложений* математических аксиоматик. Но встает вопрос о мотивах их конструирования и об оправдании таковых, а решение этого вопроса заставляет уже по-новому посмотреть на сам смысл «аналитичности».

• Выясняется, что существуют весьма различные понятия аналитичности (соответственно и синтетичности): невозможность для следствия обладать большей, чем у посылок, информативностью (при одинаковой информативности посылки и следствия аналитичность превращается в тавтологичность) или же статус вывода в качестве «части» посылки и др. У Канта различие между аналитическим и синтетическим проистекает из различия между соответствующими *методами* [см. 43, т. 4, ч. 1, с. 91]. Согласно Канту, *ход* рассуждения аналитичен, если он

не вводит новые или даже сложные предметы и не заключает от наличия одного индивидуального предмета к существованию (или несуществованию) другого. Но ход рассуждения *синтетичен*, если утверждают, что «благодаря тому, что есть нечто, есть также и что-то другое ... из-за того, что нечто существует, нечто другое устраняется» [43, т. 2, с. 121 и 123]. Отправляясь от картезианской идеи о тесной связи между геометрическими построениями и арифметическими операциями, Кант приходит к выводу, что такая синтетичность часто встречается именно в математике. Математик часто судит *аргоги*, т. е. «на основании одного лишь конструирования понятий» [43, т. 3, с. 688]. Ведь в математике бывает так, писал Кант М. Герцу 26 мая 1789 г., что «конструирует само определение» [26, с. 163]. Это и есть понятие чистого созерцания, т. е. *абстрактно-чувственной* (а в этом аспекте и *нечувственной*) интуиции в смысле конструирующей репрезентации индивидуального предмета [см. 167, р. 208, 210; ср. 177]. И хотя Кант пишет, что математические дефиниции «произвольны (*willkürlich*)», он имеет в виду не то, что они случайны, а лишь то, что они не эмпиричны [см. 134, р. 21]. В смысле такого конструирования Кант в письме И. Шульцу от 25 ноября 1788 г. охарактеризовал суждение « $5+7=12$ » как «непосредственно практическое»¹. Надо сказать, что, следуя мотивам Канта, уже обычный силлогизм вроде «все люди смертны ... Сократ смертен» придется считать в его смысле «синтетическим», ибо им вводится новый индивидуум «Сократ». Таким же будет и всякое рассуждение от утверждения о существовании предметов с признаками $C_1, C_2 \dots C_n$ к утверждению о существовании предмета без этих признаков, а также к отрицанию существования предмета с признаком C_{n+1} . Бесспорно и то, что арифметические доказательства по сути дела конструктивны и в этом смысле «синтетичны», хотя синтез в структуре несколько отличается от синтеза в доказательстве, а тем более в аксиоме [ср. 194].

Утверждая существование синтетических априорных суждений, тем самым уже в начале своей системы Кант выдвигает по сути дела *диалектическую* проблему твор-

¹ В зародыше мысль о таком конструировании была уже у Аристотеля и его комментатора Александра Афродизийского.

ческого синтеза в познании, которая стала затем объектом внимания всех классиков немецкой идеалистической диалектики (впрочем, Гегель пришел к этой проблеме не от синтетических суждений а priori, а от учения Фихте о разрешении противоречий в синтезе). С помощью синтетических суждений а priori Кант надеялся прежде всего исчерпывающе объяснить и бесспорно обосновать возможность «чистой» (т. е. теоретической) математики. Но вместе с тем возникают вопросы об обосновании иных наук, пользующихся математикой или же обходящихся без нее, а также областей познания, претендующих на научность, но обладание таковой еще не доказавших. В последнем случае речь идет прежде всего о философии.

**Структура
гносеологического
поля**

Соответственно содержанию этого круга вопросов Кант расчленяет познавательную способность сознания в целом («разум» в широком смысле слова, т. е. интеллект) на три различные способности, метафизически забывая об их взаимодействиях, но зато избегая их поверхностного отождествления. Это чувственность (Sinnlichkeit), «рассудок (Verstand)» и собственно «разум (Vernunft)» в узком смысле слова. Каждой из этих способностей соответствует определенный вопрос, а именно: Как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание, т. е. другими словами: «как возможно познать а priori необходимую закономерность самого опыта в отношении всех его предметов вообще?» [43, т. 4, ч. 1, с. 114]; Как возможна «метафизика», т. е. онтология? Третий из этих вопросов Кант относит к области «разума», а первые два рассматриваются «рассудком», обращенным либо на чувственность, либо на свою собственную деятельность. Впрочем, как увидим, и в своей области «разум» без «рассудка» не в состоянии проложить верный путь. Оба первых вопроса составляют общую проблематику теории науки, психологическое обоснование которой Юмом никак не удовлетворяет Канта. Можно сказать, что первый вопрос касается истоков неукоснительной доказательности в науке, а второй — всеобщности и неколебимости научной достоверности.

Соответственно трем вопросам, обращенным на три способности познания, гносеология Канта делится на три основные части: трансцендентальную эстетику, трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалекти-

ку. Две последних составляют совместно трансцендентальную логику. Разъясним смысл термина «трансцендентальный».

Вообще говоря, употребляемая Кантом терминология отличается некоторым «коварством». Его «объективность» представляет собой, по сути дела, особый вариант субъективности, обладающей в данном случае общеобязательностью. Фатализм Спинозы он называет «идеализмом» целесообразности [см. 43, т. 5, с. 418], прилагая этот термин и к демокритовскому детерминизму. «Трансцендентальный» фигурирует у Канта как антипод «трансцендентного», но иногда значения этих двух терминов у него начинают совпадать. Однако в принципе их следует строго разграничивать.

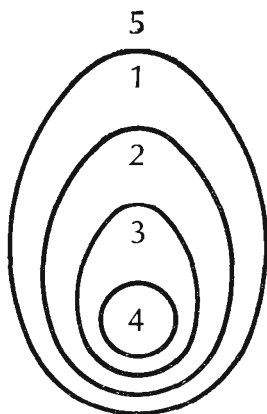
«Трансцендентальный» означает у Канта «то, что опыту (a priori) хотя и предшествует, но предназначено лишь для того, чтобы сделать возможным опытное познание. Когда эти понятия выходят за пределы опыта, тогда их применение называется трансцендентным и отличается от имманентного применения, т. е. ограничивающегося опытом» [43, т. 4, ч. 1, с. 199]. Как увидим ниже, имманентно опыту применяются как раз трансцендентальные формы. Таким образом, трансцендентальными будут доопытные, но именно к опыту применяемые средства, и трансцендентальное познание занимается «не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов» [43, т. 3, с. 121]. Можно сказать, что способности трансцендентальны, а их результаты априорны; трансцендентальное обусловливает возможность априорного, поэтому трансцендентальным знанием Кант называет знание, касающееся «возможности или применения априорного познания» [43, т. 3, с. 158], т. е. знание, *исследующее* априоризм.

Что касается «трансцендентного», то этим термином обозначается то, что находится за пределами опыта и к опыту не относится, а также основоположения, которые пытаются выйти за пределы опыта, «повелевающие переступить» [43, т. 3, с. 338] его границы. Таким образом, следует отличать трансцендентное от апостериорного как почти диаметрально друг другу противоположные области, тогда как трансцендентальное далеко не абсолютно противоположно трансцендентному: разум пытается узнать кое-что об области трансцендентного именно при помощи трансцендентальных способностей (другое дело,

что больших успехов на этом пути он не достигает). Поэтому Кант называет иногда вещь в себе «трансцендентальным объектом» [43, т. 3, с. 733]. Кроме того, указанные два термина сближаются по значению вследствие того, что, как увидим, трансцендентальное «я» (апперцепция) оказывается если не своеобразным порождением «я» трансцендентного, то каким-то его непонятным «со-

Схема 2. Структура гносеологического поля по Канту. (Примечание: Данную схему нельзя понимать на манер кругов Эйлера, т.е. так, что меньшие круги входят в состав больших)

1 — Область ощущений 2 — Упорядочиваемая априорными средствами апостериорная область объектов опыта (=наука=истина=природа) 3 — Трансцендентальные способности субъекта, которыми порождаются априорные средства 4 — Трансцендентальная апперцепция 5 — Трансцендентная область внеопытных объектов, т.е. мир вещей в себе



братом». Встречаются и прямые несообразности в употреблении Кантом этой терминологии, которые едва ли стоит оправдывать так, как это сделал неокантианец Файхингер, заявив, что «гениальная духовная одаренность в великом не только не исключает столь поразительную путаницу в отдельных вопросах, но даже требует ее» [218, S. 283]. Вообще же на терминологии Канта лежит сильный отпечаток ее схоластического происхождения: в старые меха он вливает новое вино и противопоставляет свою трансцендентальную философию прежней трансцендентной метафизике.

**Вещи в себе
(по себе)**

Теперь рассмотрим трансцендентальную эстетику Канта. Вслед за учеником Х. Вольфа А. Баумгартеном, по учебнику которого долгие годы Кант преподавал философию, он понимает под «эстетикой» учение о чувственности вообще как учение гносеологическое, а не только касающееся созерцания предметов искусства. Чувственное созерцание — это начало всякого познания.

Но здесь сразу же встают вопросы о его источнике, его отношении к внешнему миру и составе.

Кант отвергает субъективный идеализм Беркли, называя его «мистическим и мечтательным» [43, т. 4, ч. 1, с. 110], но не соглашается и с Юмом, который снял вопрос о существовании внешнего источника ощущений с повестки дня, как не поддающийся однозначному ответу в теории познания, хотя в житейской практике явно требующий положительного ответа. «... Указание Давида Юма... — пишет Кант, — прервало мою догматическую дремоту... но и Юм не подозревал, что возможна подобная настоящая наука: он лишь сумел для безопасности посадить свой корабль на мель скептицизма...» [43, т. 4, ч. 1, с. 74 и 76]. Важным составным элементом науки о чувственном познании и познании вообще Кант считал учение о «вещи в себе (Ding an sich)».

Он утверждает, что за пределами чувственных феноменов существует непознаваемая реальность, о которой в теории познания имеется только предельно абстрактное «чистое» понятие (поштенпон). Ноумены не дают ничего для *познания* вещей в себе, но позволяют о них *мыслить* как об умопостигаемых сущностях (Verstandeswesen) [43, т. 3, с. 93 и 307], и только. В *гносеологии* о вещах в себе как таковых не может быть сказано ничего, определенного — ни того, что они суть нечто божественное, ни того, что они суть материальные тела. Ноумен есть как бы «проблематическое понятие предмета», а при этом его следует «понимать исключительно лишь в *негативном* смысле» [43, т. 3, с. 332 и 309]¹. Кант твердо убежден, что мир вещей в себе существует, но утверждений об этом мире он выдвигает меньше, чем о материальной действительности выдвигал Юм. Меньше в собственно теоретико-познавательном плане. Однако в рамках философской системы Канта в целом вещь в себе (как понятие о существовании таковой) исполняет несколько

¹ Негативный смысл понятия «ноумен» сливает его с понятием «непознаваемое». «Проблематическое» же понятие внешнего предмета составляет позитивный его смысл как объекта невозможной для человека интеллектуальной интуиции. Поэтому ноумен есть «интеллектуально-непостижимое» («умопостигаемое») понятие в том смысле, что именно для ума человека он непостижим. Как увидим далее, Кант не остановился на чисто проблематическом понимании «вещи в себе» и таком же понимании «ноумена».

различных и по-своему вполне определенных функций. Основных таких функций четыре.

Первое значение понятия о вещи в себе в философии Канта призвано указывать на наличие внешнего возбудителя наших ощущений и представлений. Но к этому же примешано и другое — половинчатое, полуматериалистически-агностическое — понимание «вещи в себе» как символа непознанной пока части объекта уже в сфере явлений. В этом смысле Кант рассуждает, например, о невоспринимаемых человеком звездах, а точнее, об источнике их существования: «... если бы даже они и были даны как вещи в себе безотносительно к возможному опыту вообще, то все же они для меня ничто» [43, т. 3, с. 454]. В таком варианте первого значения вещь в себе оказывается «вещью самой по себе», как иногда вообще переводят этот термин Канта на русский язык. Вне нас существуют тела, но «представление о теле в созерцании не содержит ничего, что могло бы быть присуще предметам самим по себе» [43, т. 3, с. 145]. Ленин замечает: «Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе, — то тут Кант материалист» [5, т. 18, с. 206]. В этом смысле Ленин писал, что познанное нами в том или ином случае — это «только часть или одна сторона» [5, т. 18, с. 119] вещи в себе. В данном случае, заметим, в особенности делается необходимым говорить о «вещах в себе» во множественном числе.

Кроме того, Кант также и гносеологический дуалист, поскольку вещи в себе у него чужеродны познающей силе человеческого сознания и не поддаются ей, но он не вполне дуалист онтологический, потому что он отказывается от какого-либо определенного разрешения вопроса о субстанциальной природе и происхождении вещей в себе, заявляя, что «этот вопрос не имеет никакого значения» [43, т. 3, с. 587]. Когда же Кант в «Критике практического разума» постулирует среди мира вещей в себе объекты, соответствующие убеждениям идеалиста, их каузальное отношение к сознанию человека и его феноменам оказывается у него неясным, и он даже отказывается прилагать к этому отношению характеристику причинно-следственной связи.

Но в завуалированном виде эту характеристику к отношению между умопостигаемым и чувственным мирами в человеческом сознании Кант все же прилагает. Тем бо-

лее к «вещам в себе» в первом их значении. Они «возбуждают (afficiere)» нашу чувственность, пробуждают ее к деятельности и к появлению в ней различных модификаций ее состояний. Поскольку чувственные феномены выступают для сознания познающего субъекта как его же, а значит, субъективные, но от его воли не зависящие, т. е. в этом смысле объективные, состояния, то у некоторых комментаторов появилось даже предположение, что «Кант учит таким образом о двойном аффицировании — трансцендентальном и эмпирическом» [218, S. 52], поскольку феномены аффицируются вещами в себе, а сами, в свою очередь, аффицируют сознание субъекта. Но этому противоречит отмеченный Ф. Якоби в 1787 г. вывод из рассуждений Канта: у него получается, что мы никогда не имеем дела ни с каким результативным аффицированием: ведь мы сталкиваемся не с предметами, а только с представлениями, а значит, от нас ускользает и эмпирическая и трансцендентальная (лучше сказать: трансцендентная) предметность, ибо первая с нашими представлениями полностью совпадает, а вторая нам совершенно неизвестна.

Как бы то ни было, основная позиция Канта все же определена. Он отрицает, что чувственные «явления (Erscheinungen)»¹ происходят из вещей в себе, и считает, что вещи в себе через явления нам *не являются*. Но Кант отрицает и то, что явления представляют собой какую-то дезориентирующую видимость, ничем извне к существованию не побужденную. Что же Кант утверждает? Им утверждаются определенные ответы на два вопроса, резко им друг от друга обособленных: чем вызываются наши ощущения? Что именно мы ощущаем? На первый вопрос он дает ответ, ссылаясь на внешний источник ощущений [см. 43, т. 4, ч. 1, с. 178; т. 3, с. 93], но толкует его как вещь в себе. В ответе на второй Кант утверждает, что ощущение имеет «отношение исключительно к субъекту как модификация его состояния» [43, т. 3, с. 354]. Значит по ощущениям невозможно узнать о свойствах вещей в себе, примером чему может служить до некоторой степени ситуация «непохожести» боли на

¹ Только в первом издании «Критики чистого разума» Кант проводил различие между «явлениями» и «феноменами», из которых первые составляют категориально еще не упорядоченный материал, а вторые суть результаты этого упорядочения [ср. 43, т. 3, ч. 226].

уколовшую нас иглу, а волн на реке — на брошенный в нее камень¹.

Итак, явления в области чувственности представляют собой, согласно Канту, особый способ переживаний субъекта, его внутреннее созерцание, так что субъект познает эти явления как таковые, а не их внешнего возбудителя. Внешнее чувство в лучшем случае «может содержать в своих представлениях только отношения предмета к субъекту, а не то внутреннее, что присуще объекту самому по себе» [43, т. 3, с. 149]. На примере ощущения красного Кант в вопросе о вторичных качествах солидаризируется не с позицией Локка, а с взглядами Беркли, согласно которым предикаты внешних вещей «вне нашего представления не имеют собственного существования» [43, т. 3, с. 106]. Различая испытываемое органами чувств воздействие извне от содержания их восприятий, Кант в определенной мере прав, но, противопоставляя это содержание внешнему воздействию и объявляя вещь в себе непознаваемой и потусторонней, выступает как идеалист. «Софизм идеалистической философии состоит в том, что ощущение принимается не за связь сознания с внешним миром, а за перегородку, стену, отделяющую сознание от внешнего мира» [5, т. 18, с. 46]. Когда же Кант замечает, что цвета суть модификации чувства зрения, аффицированные светом, т. е. явно эмпирическим, а не трансцендентным объектом, то он делает невольную уступку материализму, т. е. впадает в ту же непоследовательность, в которую спустя столетие, как это показано Лениным, неоднократно впадал Э. Мах.

Второе значение «вещи в себе» у Канта состоит в том, что это всякий в принципе непознаваемый предмет. Юм сказал бы, что мы не знаем, существуют ли вещи в себе; Кант заявляет, что мы не знаем в принципе, что они собой представляют. Мы знаем о вещи в себе лишь то, что она существует, и до некоторой степени то, чем она не является. Последнее знание отрицательно по содержанию, и Кант утверждает, что «это не настоящее знание» [43, т. 3, с. 203]. Но если даже с ним в этом согласиться, то надо признать, что это также и совершенно не обоснованное знание, а значит, всего лишь предположение:

¹ В действительности эти примеры доказывают иное: косвенно, по характеру испытываемой боли, можно установить степень заостренности и толщину иглы, а по характеру волн — вес, объем и кинетическую энергию камня.

ведь Кант не смог доказать, будто мы не знаем о внешнем сущностном мире *ничего* положительного, а тем более будто мы знаем, что этот мир абсолютно не таков, каковы воспринимаемые нами явления.

Но Кант упорно настаивает на том, что от вещей в себе мы не имеем ничего, кроме мысли о них как об интеллигибельных (умопостигаемых) объектах, о которых даже нельзя сказать, что они суть субстанции. Это понятие о непознаваемом как таковом есть «лишь мысль о каком-то нечто вообще» [43, т. 3, с. 721].

Очевидно, что данное, второе, значение «вещи в себе» — сугубо агностическое, тяготеющее к субъективному идеализму. На самом деле вещь в себе оказывается при таком ее понимании неким непознаваемым «остатком» во всяком познании, причем никакое познание нас к этому «остатку» не приближает, познание и вещь в себе не совместимы. Познание ограничивается не вещью в себе, а ощущениями, но и эта граница неопределенна, потому что она не «замкнута» ввиду постоянного неполноты и незавершенности данных чувственности. Поэтому вещь в себе редуцируется к «демаркационному понятию», приобретает вид «представления о некоторой задаче» [43, т. 3, с. 310; т. 4, ч. 1, с. 136] приведения всех наших знаний к единству, и не более того. Это «лишь нечто = х» [43, т. 3, с. 720].

Неокантианцы полностью превратили «вещь в себе» в условное «х», обозначающее границу познавательного применения категорий, а не то, что за этой границей находится. Вещь в себе была сведена ими к чистому понятию границы. Сам Кант к такому полному сведению не пришел, хотя возможность его в «Критике чистого разума» возникала особенно тогда, когда Кант писал о «вещи в себе» как о неопределенном «трансцендентальном предмете». Комментатор Г. Праус изображает ныне вещь в себе только как «способ рассмотрения» Кантом ситуации ограниченности познания. Во втором издании книги Кант подчеркнул, что «даже наш *внутренний*, несомненный для Декарта опыт возможен только при допущении *внешнего* опыта» [43, т. 3, с. 287], а значит, опыта, ориентированного на существование его внешнего источника (в смысле известного уже нам «аффицирования»). Но он продолжает трактовать явления не как онсительную истину о вещах в себе, а как материал познания, когда содержание этих явлений воспринимается

бесструктурно, и как самодостаточное знание, когда в познании определяются их структуры. Для этого знания иной познаваемой сущности, кроме самих явлений, нет, и «ход» к абсолютной истине в виде содержания вещей в себе отсутствует.

Метафизический разрыв между сущностью и явлениями у Канта был подвергнут критике уже в сочинениях Фихте. Справедливо писал по поводу этого разрыва Гегель, что вещь в себе обнаруживает себя в явлениях, а Фейербах указывал, что это происходит уже в ощущениях людей. Энгельс указывал, что утверждение, будто мы не способны познавать вещь в себе, «ровно ничего не прибавляет к нашему научному познанию, ибо если мы не способны заниматься вещами, то они для нас не существуют. И... это утверждение — не более, чем фраза, и его никогда не применяют на деле» [1, т. 20, с. 556]. Практика ежечасно показывает нам, как вещи в себе раскрываются для нас, хотя, конечно, «мы можем познавать только при данных нашей эпохой условиях и лишь настолько, насколько эти условия позволяют» [1, т. 20, с. 556]. Эти трудности познания в свое время и послужили гносеологическим источником учения о вещи в себе.

Третье значение кантовской «вещи в себе» объемлет все то, что лежит в трансцендентной области, т. е. находится вне опыта и сферы трансцендентального. В этом смысле область вещей в себе весьма широка, ведь к ней относится все то, что выходит за пределы субъекта, и вещи в себе в первом значении термина оказываются только частной рубрикой в рамках широкого класса объектов сверхчувственной реальности. Среди потусторонних вещей Кант в своей этике постулирует бога и бессмертную душу, т. е. традиционные предметы объективного идеализма. Еще более широким оказывается **четвертое** и в общем идеалистическое значение «вещи в себе», — как царства недостижимых идеалов вообще, причем это царство в целом само оказывается познавательным идеалом безусловного высшего синтеза. Вещь в себе оказывается в этом случае объектом веры. Но это понимание не отделяет в принципе от вещи в себе как того, что пробуждает нашу чувственность. Это отделение произвели потом неокантианцы, и притом в ущерб либо первому, либо четвертому значениям вещи в себе, но неверно было бы приписывать его Канту.

«Вещам в себе» во всех четырех значениях этого термина соответствуют их ноумены, т. е. *понятия* о вещах в себе, указывающие на наличие последних, но не дающие о них положительного знания. «Мыслить себе предмет и *познавать* предмет не есть, следовательно, одно и то же» [43, т. 3, с. 201]. «Вещь в себе» и «ноумен» — это не одно и то же, поскольку свойства предмета понятия и самого понятия далеко не совпадают. По своему методологическому статусу четыре значения «вещи в себе» не равнозначны. Г. Мартин видит различие здесь преимущественно под углом зрения развития взглядов Канта: сначала Кант ввел «вещь в себе» как проблематическое понятие, во втором издании «Критики чистого разума» она стала уже необходимой, а в двух последующих «Критиках . . .» окончательно получила статус объективной реальности [см. 195, S. 214]. Но более правильным, видимо, будет исходить из факта неодинаковости у Канта общефилософских функций четырех значений «вещи в себе», в которых она по-разному преломляет в себе все основные философские позиции — материалистическую, субъективно- и объективно-идеалистическую. Из этих значений третье и четвертое в наибольшей мере приобретают так называемый регулятивный вид, чего нельзя сказать о первых двух значениях «вещи в себе» [см. 43, т. 3, с. 102]¹. Среди перечисленных значений первое и второе, пожалуй, более негативны², тогда как третье и четвертое подготавливают почву для такого трансцендентного истолкования вещи в себе, при котором «из-за» ноумена выглядывает объективный дух идеалистической философской системы. Но было бы неверно на этом основании противопоставлять первое значение «вещи в себе» трем остальным, а тем более делать отсюда вывод, будто «кантовское понятие «вещь в себе» противостоит понятию ноумена» [65, с. 127], поскольку сторонники этой концепции связывают ноумен со всеми значениями «вещи в себе», но только *не* с первым из них. Следуя

¹ О регулятивности см. ниже специальный раздел.

² Такую оговорку приходится делать потому, что в первом в особенности значении «вещь в себе», как справедливо подчеркивал Г. Мартин, имеет и немало позитивного, подпадая тем самым под действие категорий (пусть и объявляемых Кантом в этом случае «ноуменальными»): они *не зависят* от чувственности человека, *активны* и как-то *упорядочены*, и, хотя их *много*, у них есть нечто для них всех *общее*, и они *действительны*.

этой концепции, ноумен отождествляют с так называемыми идеями чистого разума, но не учитывают, что среди этих идей есть и идея о космосе, тесно связанная именно с первым значением «вещи в себе». Итак, каждому из ~~четырёх~~ значений «вещи в себе» соответствует свое значение ноумена.

**Априорные формы
чувственного
созерцания**

Итак, Кант постулирует, что субъект замкнут в сфере присущих ему явлений. Каков же их состав? Философ резко разграничивает «материю» т. е. чувственное содержание явлений, и их форму. Содержание пассивно и бесструктурно, а форма активна и вносит в содержание структурную упорядоченность, придает многообразию явлений единство. Сама по себе форма бессодержательна, пуста, и этот момент в ее трактовке непосредственно связывает Канта с вольфгангской формально-логической традицией, тогда как подчеркивание активности формы заставляет вспомнить Аристотеля. Кантовская «форма» не берет свое начало ни из внешних объектов, ни из содержания чувственного опыта; она есть предварительное априорное условие всякого опыта, порождаемое трансцендентальной способностью. «... Форма созерцания (как субъективное свойство чувственности) предшествует всякой материи (ощущениям)» [43, т. 3, с. 319]. Эта форма сама есть «чистое», т. е. не вызванное никаким внешним воздействием, созерцание (*Anschauung*). Как пояснял А. Риль (*Riehl*), это особое созерцание отличается как от восприятия (*Empfindung*), т. е. от эмпирического созерцания, так и от понятийного мышления и составляет как бы опосредствование между ними, своего рода невозвратное созерцание.

Итак, Кант расчленяет чувственность на «данный» материал (строго говоря, никогда нами в своей изначальной данности не созерцаемый) и априорные формы чувственного созерцания, каковые есть пространство и время. И он считает своим большим открытием будто бы доказанное им существование априорных созерцаний, откуда должно быть объяснено и наличие синтетических априорных суждений. Если не оформленные чистыми априорными созерцаниями ощущения остаются не более чем «явлениями (*Erscheinungen*)», хаотично изменяющимся и движущимся материалом познания, то, будучи ими оформлены, они начинают превращаться в *опыт*,

т. е. эмпирическое знание Только *начинают*, ибо «всякий опыт содержит в себе, кроме чувственного созерцания, посредством которого нечто дается, еще и *понятие* о предмете» [43, т. 3, с. 187].

Априорные созерцания, с точки зрения Канта, — это способ, которым осуществляется созерцание эмпирическое, получающее от первых вид всеобщности и в *этом* смысле «объективности». Так, только формально представляемое пространство делает возможным пространство физическое [см. 43, т. 4, ч. 1, с. 104]. «Объективная значимость и необходимая общезначимость (для каждого) суть взаимозаменяемые понятия» [43, т. 4, ч. 1, с. 116]. Правда, на стадии чувственности необходимость, строго говоря, еще не достигается, однако математические познания уже закладывают для них основу [см. 43, т. 4, ч. 1, с. 98]. Но эти необходимость и объективность существуют только для субъекта, пусть для каждого, и если это иметь в виду, то пространство и время — вовсе не объективное, а «субъективное условие чувственности» [43, т. 3, с. 133].

Кантовы априорные созерцания, или «представления» (*Vorstellungen* — этот термин употребляется Кантом очень широко), суть не эмпирические факты, т. е. не «материя явлений», ибо они, по его мнению, остаются в сознании, если даже мы вообразим, что никаких вещей-явлений нет и нас окружает ничто, а значит, полная пустота в пустом потоке времени. Кант ссылается и на то, что вообще «восприимчивость субъекта, способность его подвергаться воздействию предметов необходимо предшествует всякому созерцанию этих объектов» [43, т. 3, с. 133], а эта способность обладает некоторой устойчивой структурой. Априорные созерцания нельзя квалифицировать и как врожденные идеи, в обычном их значении, потому что они не имеют в себе содержательного знания и, пока нет ощущений, не появляются в сознании в виде актуального переживания. Нельзя считать априорные созерцания и иллюзиями. Но откуда же они в таком случае берутся? Абстрактные представления времени и пространства оказываются «прочно» сидящими в нашем сознании не потому, что они будто бы доопытны, как убеждает Кант, а потому, что всякий внешний опыт каждый раз их все более и более укореняет в нас. Тем более прозрачная атмосфера оказывается наглядным прообразом «чистого», т. е. исключительно формального,

представления о пространстве, а эмпирическое восприятие относительного покоя тел — прообразом «чистого», т. е. не заполненного будто бы никакими событиями, времени (отчасти был прав ранний русский исследователь Канта Т. Ф. Осиповский, связывая восприятие времени генетически с переживанием людьми факта своего бытия). И Кант подрывает свои же суждения об априоризме, когда он пишет: «Мы можем представить себе время, которое вовсе не есть предмет внешнего созерцания, не иначе, как имея образ линии, поскольку мы ее проводим» [43, т. 3, с. 207]. И аналогично: «... нельзя представить себе пространство, если не восприняты протяженные вещи» [43, т. 3, с. 335]. Канту кажется, что эти факты говорят в пользу априоризма, однако они ему противоречат.

В качестве чистых форм чувственного созерцания пространство и время идеальны (трансцендентальны), но поскольку они соединяются с материалом опыта, они «эмпирически реальны». Они не имеют никакого отношения к миру вещей в себе, а потому «абсолютную реальность» [43, т. 3, с. 141] им приписать нельзя. Пространство и время описываются Кантом как некие бескачественные, однородные и бесконечные протяженности, каждая из которых единственная в своем роде, так что нет ни разных пространств, ни разных времен. Априорные пространства и время, с точки зрения Канта, не понятия, а представления, хотя в трансцендентальной эстетике он оперирует, конечно, их понятиями. Это «чистые», т. е. исключительно формальные, интуитивные созерцания, своего рода нечувственная чувственность. Кант отрицает существование теоретических содержательных интуиций и отвергает характеристику формального момента как знаний, а вместе с тем признает существование чувственной формальной интуиции. Но хотя он и настаивает на такой позиции¹, созерцания пространства и времени оказываются, по его же собственному мнению, источником математического знания, так как необходимые для построения всякой науки категории создать такое знание сами по себе не в состоянии²,

¹ «Все математические понятия сами по себе не знания» [43, т. 3, с. 201]

² «Учение о природе будет содержать науку в собственном смысле лишь в той мере, в какой может быть применена в нем математика» [43, т. 6, с. 59]

как бы активно их ни применяли. Поэтому чистые *формы* чувственного созерцания невозможно изолировать от характеристики их как своеобразных интуиций *знания*, и пусть Кант отрицает, что само чистое созерцание есть знание, но термины «созерцание» и «интуиция» у него совпадают (они совпадают и в отношении рассудка, у которого, как и у разума, он относит способность как к созерцанию, так и к интуиции). Итак, Кант признает существование только сенситивной интуиции [см 14, с. 55—57]¹.

**Эволюция взглядов
Канта
на пространство
и время**

К своему выводу об априорности пространства и времени Кант пришел не сразу. Сначала он, вслед за Оккамом и Лейбницем, трактовал их не как некие объекты, а как порядок и последовательность сосуществования вещей (поп *ges sed ordines*). С другой стороны, в отличие от Лейбница и в согласии с материалистическим взглядом на вещи, он продолжал считать, что время и пространство относятся не к явлениям, а к сущностно объективным формам бытия тел. В 60-х годах, когда Кант создал свою космогоническую гипотезу, он придерживался ньютоновских взглядов и по этому вопросу, хотя заметил, что передача тяготения на расстоянии затрудняет утверждение абсолютной независимости пространства от свойств материи. В последней «докритической» работе «О первом основании различия сторон в пространстве» (1768), написанной под влиянием идей математика Л. Эйлера о конгруэнтности и изоморфности, возникает двойственность: пространство и время понимаются здесь как «абсолютные» и в том смысле, что они объективны, и в том, что они суть *исходные* понятия, не выводимые индуктивно из эмпирии телесного, но позволяющие нам мыслить о телах.

Пример с левой и правой рукой, которые при пространственном взаимоналожении их стереометрических форм не могут совпасть, Кант использует для вывода о самостоятельности пространства в отношении к вещам в чувственном опыте. Это значение «абсолютности» про-

¹ Но попытка Канта охарактеризовать в принципах теоретического естествознания умение верного применения рассудочных понятий уже есть нечто вроде поисков интеллектуальной интуиции. А рассматриваемая в третьей «Критике» эстетическая способность суждения ничуть не «хуже» эмоциональной интуиции.

странства начинает у Канта брать верх, но продолжает при этом изменяться в сторону субъективности.

У «критического» Канта пространство оказывается уже не понятием, а априорным представлением, которое в исходном виде есть не понятие, а созерцание (понятие об этом представлении, конечно, возможно). «Критический» Кант рассматривает пространство как «внешнюю», а время — как «внутреннюю» форму созерцания. «... Предмет внутреннего чувства имеет формальным условием своего созерцания только время, а предметы внешних чувств — также пространство [43, т. 3, с. 386]. Оттенок феноменологической трактовки времени впоследствии очень заинтересовал экзистенциалиста Хайдеггера, но у Канта он не главный. Время как априорная форма внутреннего чувства рассматривается им как важнейшее условие *движения объектов* «внешнего», т. е. пространственно оформленного, опыта. Значит, время есть нечто большее, чем интровертированное переживание, и оно имеет всеобъемлющее значение как а priori *всякого* чувственного созерцания, или как «формальное условие всех явлений вообще» [43, т. 3, с. 138].

«Критический» Кант стал проводить различие между разбиравшимся выше трансцендентальным пониманием времени и пространства и пониманием «метафизическим». Прежние «метафизики» измыслили трансцендентные время и пространство, однако и Кант считает возможным сказать о них нечто в «метафизическом» отношении. А именно: время и пространство даны нам независимо от эмпирического опыта, но не помимо его, они суть необходимые созерцания, но не присущи трансцендентному миру. Соответственно мир вещей в себе находится вне времени и пространства [см. 43, т. 3, с. 132 и др.], и проецирование нами ощущений возне нас в виде пространственно расположенных структур — это лишь плод иллюзорного истолкования априорных результатов действия трансцендентальных способностей. Поэтому в мире вещей в себе нет никаких движений и вообще не происходит ничего физического, так что нельзя говорить, что вещи в себе *реально* существуют и воздействуют на сознание. К вещам в себе не применимы никакие количественные характеристики, так что, строго говоря, неточностью оказывается способ рассуждения о них во множественном числе и речь может идти только об области «вещного в себе». О последнем нельзя даже ска-

зять, что оно находится «вне нас», ибо это опять вводит пространственные представления, и сам Кант признавал, что это выражение «неизбежно приводит к двусмысленности» [43, т. 3, с. 737]. То, что он говорит о вещах в себе, — это не более как постулаты, выдвигаемые им без достаточного на то основания: ведь если мы о вещах в себе ничего не знаем *ex definitione*, то откуда, спрашивается, мы знаем, например, что они вне времени и пространства?

«Критический» Кант положил пространственные представления в основание геометрического знания, а временные — в основание арифметики и алгебры, ряды чисел и величин в которых предполагают наличие последовательности счета во времени. Таким образом, «многожественность» появляется у Канта уже на уровне чувственной априорности. Здесь возникает и своеобразное сближение математических процессов с абстрактным временем, что для некоторых ветвей математики XX в имеет глубокий смысл, но для оценки позиций Канта здесь более важно отметить общее сближение математики со сферой чувственно-наглядного, а в то же время отрицание им индуктивных предпосылок формально-математического знания. Он считает математические структуры и не понятийными, и не эмпирическими, а вместо того созерцательными и априорными. И потому Кант дает следующий ответ на вопрос о том, как возможна чистая, т. е. строго теоретическая, математика: она возможна как априорная наука на базе внеэмпирических созерцаний.

Получается так, словно «критический» Кант продолжает соглашаться с французскими материалистами и считает, что материя явлений существует только во времени и пространстве и никак не вне их. Впечатление близости к материализму усиливается еще и тем, что Кант по-своему признает онтологический статус математики, хотя только в онтологической сфере структур сознания, а кроме трансцендентальных априорных времени и пространства, оказывающихся таковыми для трансцендентального «я», он продолжает признавать эмпирические пространство и время, которые для эмпирического «я» суть объекты опыта. Однако термин «материя (Stoff)» используется теперь Кантом уже в смысле, отчасти близком к схоластическому и снабженном важным феноменалистским дополнением «материя» есть всего

лишь изменчивое, случайное и пассивное многообразие содержания восприятий¹ и, если на миг отвлечься от различия между трансцендентальным и эмпирическим, оказывается «вместе» со временем и пространством целиком находящимся в субъекте. Как бы то ни было, определенная заслуга Канта состоит в том, что он поставил глубокий вопрос: а почему, собственно, явления не могут существовать иначе, как только во времени и пространстве?

Что же касается вопроса, субъекту или же внесубъектной сфере принадлежат чувственные качества материи, то Кант считает его давно решенным у Беркли: и первичные и вторичные качества он считает совершенно субъективными, причем первичные качества оказываются у него в некотором роде порождением самих органических глубин субъекта, поскольку они связываются им с *априорными* формами. Любопытно, что в первом издании «Критики чистого разума» Кант изложил свою трактовку вторичных качеств в терминах Ньютона: цвета суть модификации зрения, аффицированные светом. Очевидно, что свет не есть собственно вещь в себе, и не решает вопроса ссыла на то, что здесь «мы понимаем понятие вещи в себе лишь физически» [43, т. 3, с. 146].

Что же такое математика?

Итак, всякая математика, по Канту, имеет приложение только к области явлений, а математика чистая, т. е. теоретическая, — только к априорно-созерцательным формам, будучи ими же порождена. Кант неверно истолковал подлинную особенность математических знаний, поскольку он отрицает, что математические построения отражают свойства объективной реальности. Конечно, он прав, полагая, что собственно *геометрическое* пространство реально вне нас не существует, а абсолютное пространство Ньютона не реально. У Канта пространство и время тоже «абсолютны», но уже в том смысле, что абсолютно не зависят ни от вещей в себе, ни от чувственной эмпирии. Однако очень трудной задачей выяснения статуса математических абстракций и их отношения к действительности он разрешить не смог. Хотя исторически арифметика и геометрия выросли из практического опыта древних, однако исходными пунк-

¹ Восприятия же представляют собой «материю (Materie)» явления

тами при аксиоматическом построении математических дисциплин оказываются не индуктивные обобщения и во многих случаях даже не идеализирующие абстракции от этих обобщений, а так называемые чистые идеальные конструкты. Правда, в случае, например, геометрии Эвклида, в единственности и абсолютной универсальности которой у Канта в общем нет сомнений, ее аксиомы и постулаты в совокупности представляют собой гносеологически еще более сложное образование, будучи совокупным результатом идеализирующего абстрагирования и идеального, т. е. чисто абстрактного, конструирования. В последнем случае отражение объективной реальности в теории происходит «окольным» путем приблизительной интерпретации (именно это имел в виду Энгельс, когда он писал о так называемых образах дифференциального и интегрального исчисления в природе). Только физическая интерпретация, проверяемая затем в практике научных экспериментов, в состоянии решить, какая из известных ныне геометрических систем истинна, т. е. соответствует свойствам реального (а не теоретического) физического пространства. Следует заметить, что изображенная Кантом структура математики, которая включает в себя не только чувственную интуицию и синтезирующую конструкцию, но и аналитичность, как бы по частям возродилась в интуиционистском, конструктивистском и чисто аналитическом направлениях философии математики XX в. Но каждое из этих направлений односторонне.

Проблема источников Кантова априоризма в целом гораздо шире содержания трансцендентальной эстетики, а с точки зрения гносеологии марксизма не сводится только к вопросу о чистых теоретических конструктах (конструкциях), поскольку касается также соображений о неисторичности истолкования Кантом прошлого опыта человечества и поисков им все время ускользающего абсолютного знания и будто бы фатальной необходимости созерцания в математическом мышлении. Важный вопрос заключается и в том, можно ли считать, что открытие Лобачевским неевклидовых геометрий в принципе подорвало учение об априорности пространства, поскольку оно показало, что тезис об априорной общезначительности геометрии Эвклида как единственного будто бы возможного для всякого субъекта способа восприятия чувственных феноменов не имеет силы.

Лобачевский не отрицал эмпирической предпочтительности геометрии Эвклида как геометрии обычного восприятия и привычного для нас макромира, и эту-то «привилегированность» и закрепленную в филогенезе «очевидность» эвклидовского видения пространства Кант как раз и пытался объяснить посредством априоризма, так что неокантианец Э. Кассирер увидел в открытии Лобачевского даже подтверждение кантианской позиции. В связи с учением Лейбница о возможных мирах «докритический» философ в своей студенческой работе «Мысли об истинной оценке живых сил» (1746) допускал, что «возможны . . . многообразные виды пространства (vielerlei Raumsarten)» [43, т. 1, с. 72]. Конечно, зависимость выбора между неэвклидовыми геометриями от физических и предметных интерпретаций наносит по априоризму «критического» Канта сильный удар. Однако сам факт создания подобных геометрий не столько разрушает априоризм, сколько побуждает к его модификациям, ведь метод идеальных конструкторов в современной математике и освобождение абстрактных геометрических построений наших дней от остатков былой «воззрительности» в первом приближении с априористской иллюзией совместимы. Кант был знаком через Ламберта с допущениями математиков насчет возможности неэвклидовых постулатов и писал «возможно, что некоторые существа способны созерцать те же предметы под другой формой» [43, т. 6, с. 188], чем люди. Уже это его допущение свидетельствует о том, что, кроме однозначного априоризма и конвенционализма, идеализм в математике способен апеллировать и к иным гносеологическим построениям. Однако тезис общей теории относительности, что выбор той или иной геометрии есть *физическая* проблема, а также вывод из этой теории, что при определенных условиях распределения масс во Вселенной ее пространство имеет именно неэвклидову структуру, подрывают априоризм в самой его основе.

§ 2. Учение о рассудочном познании

Общая
и трансцендентальная
логика

От трансцендентальной эстетики Кант переходит к изложению трансцендентальной логики, состоящей из двух частей. Первая из них на-

зывается «трансцендентальной аналитикой», рассматривает научное познание, оперирующее формальной логикой и гносеологическими категориями. Данные операции исходят из способности «суждения» в смысле логического рассуждения. Вторая часть именуется «трансцендентальной диалектикой» и занимается проблемами собственно философского познания. Первая часть трансцендентальной логики призвана ответить на вопрос, как возможно «чистое», т. е. теоретическое, естествознание, а вторая — возможна ли вообще «метафизика» как наука.

Упорядочение хаоса ощущений посредством форм наглядного представления — лишь предпосылка для дальнейшего процесса упорядочения чувственного материала познания, которое и совершается средствами трансцендентальной логики как аналитики.

В замысле трансцендентальной логики Канта содержалась мысль о создании теории качественно более высокого, чем традиционный формально-логический, уровня логического исследования.

При этом Кант имел в виду построение логики, которая имела бы дело не со случайными, а с общеобязательными формами познания и, отвлекаясь, как и формальная логика, от эмпирических созерцаний, не только не отвлекалась бы от созерцаний априорных, но, наоборот, была бы устремлена на их дальнейшую гносеологическую обработку. Трансцендентальная логика — это логика гносеологическая, и она, в первую очередь, изучает логические априорные структуры и способы их применения как единственно возможных средств теоретического познания. Она изучает процесс возникновения научного знания в его общем виде, для чего исследует синтетическое единство понятий в суждениях и в их системах, т. е. в наивысшей структурной целостности наук. В этом смысле трансцендентальная логика уже в своей основной, аналитической части стремится к тому, чтобы «определить объем и границы чистого рассудка» [43, т. 3, с. 232]. Она исследует генетическую дедукцию форм рассудочного познания, и уже в этом можно видеть зародыш диалектики в нашем понимании этого слова. Трансцендентальная аналитика обеспечивает методологическое руководство способностью суждения, направляя ее на решение не чисто формальных, но до некоторой степени содержательных вопросов.

Рассудок имеет дело, согласно Канту, с априорными категориями, которые, как и априорные созерцания, суть «не знания, а только *формы мышления*» [43, т. 3, с. 296]. И потому «содержательность», которую он допускает для них как объектов уже не формальной, а трансцендентальной логики, состоит именно в направленности форм на их материал. Кроме того, в трансцендентальной логике «речь идет не о логической форме, а о содержании понятий ...» [43, т. 3, с. 315] в том смысле, что у понятий «тождество», «различие», «согласие», «противоречие» и др., которыми ей приходится оперировать, имеется собственное логическое и гносеологическое содержание. Что же касается собственно категорий, то тогда, когда Кант характеризует их как понятия, они, будучи формой знания, оказываются в то же время и материей логического знания. Возникает в зачатке будущее «совпадение» их формы и содержания у Гегеля.

У формальной логики нет задач генетического исследования форм мышления и познания в целом, и она есть «канон для рассудка и разума вообще, однако лишь со стороны формы, так как она отвлекается от всякого содержания» [43, т. 3, с. 655]. Кант с основанием писал, что формально-логические «критерии касаются только формы истины, т. е. мышления вообще, и поскольку они недостаточны, хотя и совершенно правильны ... дальше этого логика не может идти, и никаким критерием она не в состоянии обнаружить заблуждение, касающееся не формы, а содержания» [43, т. 3, с. 160]. В смысле критики идеалистического рационализма XVII в., а также указания на общую гносеологическую недостаточность формальной логики Кант был здесь прав.

Надо заметить, что формальная логика не содержательна в том смысле, что не касается непосредственно содержания мыслей, а также не исследует гносеологических категорий, а тем более не может порождать «из себя» онтологических положений. Но она, формальная логика, тем не менее содержательна в том смысле, что обладает определенным богатством собственно логического содержания своих форм, а эти формы далеко не полностью независимы от вкладываемого в них внелогического содержания и обладают разнообразными интерпретациями, в том числе онтологическими, причем формальная логика используется как вспомогательный аппарат в процессе гносеологического, а значит, философ-

ского, изучения данных форм. Содержательность формальной логики в смысле ее онтологической интерпретации была для «докритического» Канта чем-то совершенно очевидным и бесспорным, но Кант «критический» отверг такую ее интерпретацию нацело.

Зато он возвысил (можно употребить это слово) формальную логику посредством логики трансцендентальной в том смысле, что именно при помощи ее форм он строит трансцендентальную аналитику, анализирует категории и связи между ними, так что «общая логика» [см. 43, т. 3, с. 172], о которой здесь пишет Кант, — это логика формальная в свойственном ей «каноническом», т. е. обычном, применении, а логика трансцендентальная — это как бы формальная логика, но уже в гносеологическом ее использовании Кантом. При этом Кант подразумевает, что и «общая логика» основана на априорных суждениях. Предостерегая против ошибочного упования на формально-логический канон как будто бы на возможный источник содержательного приращения нового знания и в этом смысле «органон» [см. 43, т. 3, с. 161], Кант оказывает формальной логике добрую услугу. Это же должно быть сказано и о проведенном им еще в «докритический» период четком различии между формально-логическими и реальными отношениями, отрицаниями и противоречиями [см. 43, т. 2, с. 86 и 111; ср. т. 3, с. 316], хотя освобождение формальной логики от онтологического баласта было доведено им, как уже отмечено, до разрыва живых связей логики с действительностью. Кант неукоснительно применяет формально-логический закон противоречия в качестве всеобщего и действующего без малейшего изъятия закона правильного и доказательного мышления [см. 41, с. 45—46; ср. 43, т. 4, ч. 1, с. 302]. Это значит, что два «противоречащих друг другу положения могут быть истинными в различных отношениях» [43, т. 3, с. 496; ср. т. 4, ч. 1, с. 165 и 169], но никогда в одном и том же, и все то, что противоречит законам и правилам «общей», т. е. формальной, логики, «есть ложь, так как рассудок при этом противоречит общим правилам мышления, стало быть, самому себе» [43, т. 3, с. 160; ср. с. 229, 480, 496].

Посредством законов формальной логики Кант изгоняет из философского мышления логические противоречия как враждебные знанию ошибки, но, как увидим ниже, в своем учении об антиномиях приближается к вы-

явлению и осознанию особого рода логических противоречий познания, играющих в нем до определенной степени положительную роль.

Во второй части трансцендентальной логики Кант с помощью логики «общей» разрушает иллюзии разума, надеющегося постичь метафизику как разновидность научного знания. Тем самым он превращает саму эту часть трансцендентальной логики из «логики видимости» не только в «критику этой диалектической видимости» [43, т. 3, с. 163], но и в науку, которая «предохраняет нас от ее обмана» [43, т. 3, с. 339]. Но тем самым Кант сам же сглаживает то резкое различие между рассудком (*Verstand*) и разумом (*Vernunft*), которое он ввел и на основании которого провел разделение трансцендентальной логики на две ее, столь различные между собой, части. Если, сближая разум со способностью ума к порождению иллюзий, Кант, как заметил Ленин, «попижаст значение мышления» [5, т. 29, с. 153], то, делая его же, разум, способным из созданной им иллюзорности с помощью рассудка выбраться, он реабилитирует мышление вновь.

Априорные категории рассудка

Трансцендентальная аналитика имеет одной из своих важнейших задач исследование генезиса и функций априорных категорий. Указав на это, Кант тем самым предвосхитил важную методологическую функцию диалектики: опираясь на категориальный анализ, выявлять принципиальные проблемы познания, уметь их правильно ставить и направлять их разрешение. Логическая аналитика Канта «трансцендентальна» в силу специфики кантовской трактовки априорности категорий, которыми она занимается: они применяются к эмпирическому познанию, сами будучи продуктом трансцендентальной способности, и не указывают пути в трансцендентный мир. Содержание трансцендентальной аналитики направлено как против традиционного идеалистического рационализма, предоставляющего чувствам лишь фиксировать явления и обещающего разуму прямое проникновение в сущность, так и против основной тенденции старого материализма, предлагавшего мышлению принять от ощущений эстафету на пути проникновения в сущность явлений. В своей аналитике Кант попытался примирить две противоположные друг другу традиции двух прошлых столетий — сенсуализма и рационализ-

ма, — огдавая должное каждой из них, но отказывая им обоим в их познавательных претензиях. И где нет познания трансцендентного мира, там не может быть и онтологии как науки: ее место занимает аналитика чистого рассудка как анатомия конструирующей деятельности мышления [см. 43, т. 3, с. 305].

«Чрезвычайно важно, — пишет Кант, — *обособлять* друг от друга знания, различающиеся между собой по роду и происхождению» [43, т. 3, с. 686]. Реализуя эту метафизическую программу, он утверждает, что рассудок совершенно чужд чувственному восприятию: последнее не способно к соединению (*conjunctio*), синтезу многообразного, а первый не способен к созерцанию. Чувственность и рассудок суть совершенно разные источники, ибо «общий корень нашей познавательной способности раздваивается и производит два ствола, один из которых есть *разум*. Под разумом же я понимаю здесь всю высшую познавательную способность и, следовательно, противопоставляю рациональное эмпирическому» [43, т. 3, с. 682]. Путь к синтезированному знанию лежит только через последующее соединение эмпирического и чистого созерцаний, т. е. ощущений и их априорных форм с априорной деятельностью рассудка. «Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один нельзя было бы мыслить. Мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы» [43, т. 3, с. 155]. Их соединение, по Канту, и есть вся та достижимая в принципе полнота познания, которую можно получить через априорное упорядочение явлений, и история не имеет ничего общего с проникновением в сущность, для науки в принципе невозможным. Познание есть конструирование посредством априорных символов, а не интуиция и не отражение.

Итог соединения упорядоченных, оформленных априорными средствами созерцательной и дискурсивно рас судочной деятельности чувственных материалов познания — это опыт. Ощущения представляют собой всего лишь «материю чувств» [43, т. 3, с. 294], и когда они осознаются как «это желтое», «это сладкое» и т. д., то фиксируются как логически неопределенные высказывания наблюдения, или эмпирического созерцания, т. е. всего лишь констатации чувственных данных. Их оформление посредством времени и пространства приводит к образованию так называемых суждений восприятия, об-

ладающих только субъективной значимостью [см. 43, т. 4, ч. 1, с. 115]: «эта польнь горька», «камень теплый», «солнце круглое» и т. д. «Таким образом, превращению восприятия в опыт предшествует еще совершенно другое суждение» [43, т. 4, ч. 1, с. 118], не выходящее из сферы трансцендентальной эстетики, хотя любое суждение, строго говоря, уже не может появиться без деятельности рассудка.

Чтобы перейти от суждений восприятия к суждениям опыта как такового необходимо применить к первым не выводимые из них априорные категории, которые суть элементы формальной деятельности рассудка, его чистые понятия — «понятия о предмете вообще, благодаря которым созерцание его рассматривается как *определенное* с точки зрения одной из *логических функций* суждения» [43, т. 3, с. 189; ср. с. 199]. Это предварительные условия самой мыслимости предметов, заложенные в структуре сознания каждого нормального субъекта и, как подчеркивает Кант, существенно отличающиеся и от психических «привычек» Юма, и от «врожденных идей» Декарта и Лейбница.

В статье против Эбергарда в 1790 г. Кант разъяснил, что не категории, а лишь *способность* располагать ими прирождена человеку как трансцендентальная диспозиция. Хотя логически они предшествуют опыту, в мыслящем сознании они появляются одновременно с суждениями восприятия, когда те преобразуются в суждения опыта посредством именно категорий, завершающих процесс оформления знания. Впрочем, отличие Кантовых категорий от врожденных идей не столь велико, как это он хочет доказать, в особенности невелико тогда, когда Кант характеризует категории не как логические функции суждения, а как *понятия*, объединяющие синтезы наглядного созерцания и воображения [см. 43, т. 3, с. 55]¹. Что касается юмистских «привычек», то Кант отрешивается от них как от субъективных, т. е. произвольных. Эмпирическое же происхождение категорий он, вопреки истине, не устает отвергать, ссылаясь на то, что всякое исследование эмпирии предполагает уже оперирование понятиями рассудочного свойства.

¹ Но только Гегель создал учение о категориях как о *понятиях* — *ном знании* о действительности и даже преувеличил эту их роль.

Каким образом Кант выводит свой категориальный «органон»? Дедуцируя его¹, он использует результаты задолго до него произведенного в формальной логике еще Аристотелем анализа структуры логического единства суждений. К итогам этого анализа Кант добавил (и не очень корректно) рубрику суждений по отношению. Таким образом, «общая» логика здесь опять приходит ему на помощь, мало того: он по-новому возрождает рационалистическое (а в случае категорий «единство» и «взаимодействие» — очень искусственное) выведение реального из логического, а именно лишь в виде выведения гносеологического из логического. Кант дедуцирует 12 «чистых» категорий рассудка из четырех видов классификации суждений по разным основаниям в формальной логике и возникающую в результате этого таблицу, в которой содержится четыре группы категорий по три в каждой, считает окончательной, поскольку исходит из ошибочного мнения, будто формальная логика ввиду своего эмпирического характера завершила развитие навсегда. Впрочем, он допускает существование дальнейших, производных категориальных понятий [см. 43, т. 3, с. 176]². Кроме того, строго говоря, по замыслу Канта, логические виды суждений, если иметь в виду их статус по существу, а не способ выведения из них категорий, производны от категорий как от гносеологических реальностей.

Классификация суждений по количеству	Классификация суждений по качеству
1 Единичные (одно S есть P)	1 Утвердительные (S есть P)
2 Частные (некоторые S суть P)	2 Отрицательные (S не есть P)
3 Всеобщие (все S суть P)	3 Бесконечные (S есть не P)

¹ Это дедуцирование совсем не строго и более похоже на использование аналогии. Кроме того, надо иметь в виду, что раздел о «трансцендентальной дедукции» чистых рассудочных понятий помещен в «Критике чистого разума» после того, как эти понятия, т. е. категории, Кантом уже выведены. Это происходит потому, что здесь «дедукция» означает уже совсем иное, а именно гносеологическое оправдание, объяснение [см. 43, т. 3, с. 182] осуществленного ранее выведения.

² По сути дела, категориями в этом вспомогательном смысле оказываются и так называемые рефлексивные понятия, о которых далее идет речь.

Классификация суждений по отношению	Классификация суждений по модальности
1 Категорические (S есть P) 2 Условные (если S_1 , то S_2) 3 Разделительные (S есть или P , или P_1 . . . или P_n)	1 Проблематические (S есть, возможно, P) 2 Ассерторические (S фактически есть P) 3 Аподиктические (S необходимо есть P)

Схема 3 Классификация суждений в традиционной формальной логике, использованная Кантом в его трансцендентальной аналитике

Математические (однородные)	Категории количества	Категории качества
	1 Единство 2 Множественность 3 Всеобщность (цельность)	1 Реальность 2 Отрицание 3 Ограничение
Динамические (разнородные)	Категории отношения	Категории модальности
	1 Субстанциальность и присущность (акцидентальность) 2 Причинность 3 Взаимодействие	1 Возможность 2 Существование 3 Необходимость и случайность

Схема 4 Система априорных категорий рассудка по Канту

В этой таблице «третья категория возникает всегда из соединения второй и первой категории того же класса» [43, т. 3, с. 178], а первая и вторая категория взаимнопротивоположны. Этот интересный замысел, предвосхищающий некоторые диалектические триады «Науки логики» Гегеля, не получил, однако, у Канта полного развития и сравнительно убедительно реализован только в группах категорий качества и отношения. Подлинного перехода категорий друг в друга у Канта все же нет, хотя он считает «важным» свое предположение о том, что переходы к каждой третьей категории требуют «особого акта рассудка». Он хорошо понимает,

что в каждом суждении, претендующем на научное знание, действуют многие категории, независимо от того, как они упорядочены в его таблице. Взять хотя бы такой пример: «некоторые камни в этой куче нагреты солнцем», — здесь действуют категории реальности, множественности, единства, причинности, существования, субстанциальности, присущности. Но внутренние связи между категориями здесь пока не выявлены.

Бесспорной заслугой Канта было то, что он впервые в Новое время подчеркнул большое значение категорий для познания и остро поставил вопрос о происхождении и составе категорий научного мышления. Откуда мы, скажем, твердо знаем, что *все* живые существа, включая еще не родившиеся, смертны? Каждая вещь *непрерывно* имеет причину своего существования или разрушения? Но ответ его на эту гносеологическую проблему идеалистический и метафизический. Утверждаемая им посредством ссылок на изначальную структуру сознания система категорий — это не совокупность узловых пунктов логической сетки понятий познания мира, а лишь перечень априорных способов упорядочения явлений, которые последним противостоят (накладываются на них извне) и собственно онтологического значения лишены (к миру вещей в себе отношения не имеют). Выведение же Кантом категорий из видов суждения «поражает своей искусственностью» [69, с. 168], и крайне надуманно, например, как отмечал М. И. Каринский, извлечение категории взаимодействия из структуры дизъюнктивного (разделительного) суждения.

Подведение суждений восприятия под рассудочные категории порождает научные суждения опыта и понятия теоретического знания. Оформление многообразия представлений завершается, и, строго говоря, только теперь и математика становится подлинной теоретической дисциплиной: ведь ее постулаты, теоремы и доказательства опираются на категориальную сетку. «Основное положение *прямая линия есть кратчайшая между двумя точками* предполагает, что линия подводится под понятие величины; а это понятие, конечно, не есть созерцание, а коренится исключительно в рассудке» [43, т. 4, ч. 1, с. 120]. Впрочем, как замечает грузинский кантовед Г. В. Тевзадзе, и «время и пространство прямо-таки просятся в таблицу категорий» [82, с. 137].

Только теперь складывается «опыт» в точном кантовском смысле слова как «система, а не просто как агрегат» [43, т. 5, с. 113; ср. т. 4, ч. 1, с. 129], как подлинное «эмпирическое знание» [43, т. 3, с. 202].

**Категориальный
синтез опыта**

Опыт, по Канту, есть синтетическое единство суждений восприятия, превращенных с помощью подведения их под категории, в суждения опыта. Последние приобретают в конечном счете характер необходимости, а их синтез, т. е. опыт в его целостности, получает «объективное» значение. Именно в суждениях опыта происходит конструирование эмпирического материала, т. е. ощущений, в предметы, или «объекты», эмпирического мира [см. 43, т. 3, с. 187]. Вступают в действие категории субстанциальности и присущности, и вместе с другими категориями они завершают формирование опыта. Так, например, от приведенных выше суждений восприятия о камне и солнце происходит переход к суждению «солнце светило, а потом камень стал теплым» и затем к развитым суждениям опыта, в которых феномены-объекты, процессы и свойства подведены под категорию причинности («солнце нагревает камень») и под категории всеобщности и необходимости («солнце есть причина нагревания тел на земной поверхности») [см. 43, т. 4, ч. 1, с. 124].

Канту представлялось, что действие категориального механизма предохраняет от психологизма и вообще от субъективизма. Но априоризм и агностицизм в их взаимодействии не в состоянии, конечно, породить никакого подлинно объективного знания, и неудивительно, что у неокантианцев появились, кроме чисто логической, также психологическая и даже физиологическая интерпретации категорий. Невозможность объективного знания у Канта видна уже из того, что он приближается к субъективно-идеалистической трактовке теоретического знания, а значит, к такой же трактовке науки и природы: ведь эти понятия у него *совпадают* с понятием опыта. На самом деле, совокупность всего действительного и возможного опыта составляет научное знание, включающее в себя эмпирическую базу и теоретическую надстройку. Но синтезированная совокупность явлений и есть, по Канту, «природа» [см. 43, т. 3, с. 398], и только с такой «природой» мы имеем дело: «...природа и *возможный* опыт — совершенно одно и то же» [43, т. 4, ч. 1, с. 140].

Итак, понятия истины, науки, опыта и природы у Канта тождественны

Каким образом, если сделать выводы из сказанного, Кант решает проблему соотношения чувственного и рационального в науке? Позиция, занятая им в отношении к старым контрверзам XVII в., по сути дела диалектична: и сенсуализм и рационализм отчасти были, каждый по-своему, правы, подчеркивая значимость то эмпирического, то математического познания. Но они же, каждый по-своему, не правы. Рассудок, признает Кант, без ощущений бессилён, но ощущения не дают ему никакого знания о подлинно объективном мире. Путь от ощущений к науке невозможен без рассудка, но сам по себе он от ощущений независим. И Кант пытается соединить в преобразованном виде рационализм (превращённый им в априоризм) с сенсуализмом (истолкованным им как учение о чувственном материале познания). Замысел обретения единства двух этих противоположностей тоже сам по себе диалектичен, как это подчеркивают Г. В. Тевзадзе и Т. И. Ойзерман. Но кантовский априоризм не только не соединяет сенсуализм и рационализм воедино, но, наоборот, разъединяет их. Кант поставил диалектический, по сути дела, *вопрос* о качественном скачке от ощущений к мышлению в познании, правильно обратив внимание на то, что индуктивные обобщения единичных фактов не дают ни общезначимых категории, ни всеобщих законов науки. Но он сам же противопоставил всеобщее знание единичному, «совершенную» рациональность «несовершенной» эмпирии, форму познания его содержанию. Так, в учении об «объективности» категорий как их общеобязательности у Канта нашел свое искажённое выражение диалектический факт меньшей объективности непосредственных чувственных восприятий по сравнению с абстрактным научно-теоретическим мышлением [см. 118, с. 130].

В поисках нового синтеза чувственного и рационального, который проложил бы «мостики» между априорными формами и эмпирическим их содержанием, Кант обращается к урокам так называемого фигурного синтеза (*synthesis speciosa*) воображения, в котором реализуется способность представлять себе предмет и без его присутствия в созерцании. Сама по себе способность воображения отчасти чувственна и отчасти интеллектуальна. «Многообразное [содержание] чувственного созер-

цания связывается способностью воображения, которая зависит от рассудка, если иметь в виду единство ее интеллектуального синтеза, и от чувственности, если иметь в виду многообразное [содержание] схватываемого» [43, т. 3, с. 213]. Мы не можем, например, мыслить линию, если не проводим ее посредством воображения в нашем собственном сознании, сделав же это, оказываемся способными к абстрактным рассуждениям относительно линий. Однако воображение как особая познавательная деятельность сможет, по Канту, помочь взаимосоединению двух обособленных друг от друга областей только после введения некоторых дополнительных понятий.

Чрезвычайно трудному для Канта вопросу о механизме конкретного применения категорий посвящена в «Критике чистого разума» вся вторая книга трансцендентальной аналитики. В «Прологоменах» этот вопрос сформулирован так: как возможно познать закономерность предметов опыта?

Категории рассудка неэмпиричны, но они применяются в эмпирии и только в ней, их применение «по своей природе всегда должно быть *имманентным*» [43, т. 3, с. 358; ср. с. 346] опыту. Как именно они применяются? Если этот вопрос понимать как вопрос о том, когда и в каком конкретном случае применяется одна, а когда и в каком другом случае иная категория, то он для Канта абсолютно неразрешим, и своеобразным его бегством от этой непреодолимой для априориста трудности является его обращение в «Критике способности суждения» к телеологии: для того чтобы получить специфическое, а не случайно и произвольно подведенное под категории единство опыта, следует его явления мыслить под углом целесообразности.

С точки зрения марксистской гносеологии, вопрос о конкретном применении категорий в процессе познания одновременно и очень прост и чрезвычайно сложен; в принципе в каждой познавательной ситуации, требующей осмысления, действуют все или почти все категории, но действуют они на различных этапах познания в различном порядке, и его выяснение выходит за пределы задач и возможностей *общей* методологии. Единство же научного знания достижимо на каждом этапе развития науки только как относительное и не достижимо в абсолютном смысле, оставаясь тем самым витающей вдали

целью реального к ней движения, которое «по частям» все-таки достигает ее.

Кант же в данном случае ставит несколько иной вопрос, а именно: по каким посредствующим «ступеням» происходит «спуск» категорий к чувственному материалу опыта? Это общий вопрос о конкретной структуре категориального синтеза.

Но прежде всего здесь необходимо выяснить предпосылки и гарантии упорядоченности и действительного *синтезирующего единства* применения категорий. Иными словами, надо указать на предшествующее условие последнего, а способность к последнему должна быть заложена где-то уже в глубинах субъекта. Необходимо указать на синтез синтезирующего сознания, что Кант и делает, ссылаясь на существование априорного синтеза самого сознания в виде так называемой трансцендентальной апперцепции.

**Трансцендентальная
апперцепция** Согласно семантике этих слов, речь идет о присущем будто бы всякому нормальному человеческому сознанию априорном предвосприятии. Это логическое «самосознание, порождающее представление *я мыслю*, которое должно иметь возможность сопровождать все остальные представления и быть одним и тем же во всяком сознании» [43, т. 3, с. 191—192]. Если эмпирическая апперцепция означает зависимость восприятий от предшествующего опыта, то апперцепция трансцендентальная выражает их зависимость от «я» как высшего априорного единства. «Сознание самого себя (апперцепция) есть простое представление о Я» [43, т. 3, с. 150] на стадии рассудка, и данное представление, т. е. гносеологическое самосознание, появляется в нас только во время его рациональной конструирующей деятельности, и никак не раньше. Более низкое синтезирующее единство, которое Кант называет трансцендентальным «схватыванием» («аппрегензией»), имеет место на стадии чувственности.

Комментаторы нередко возводят генезис понятия трансцендентальной апперцепции к учению Ибн-Рушда о едином всеобщем разуме. Нам важнее учесть то, что это понятие аккумулирует в себе все свойственные гносеологии Канта положения об априорной организации дискурсивного, т. е. последовательно мыслящего, сознания. Это принцип постоянства и системной организации

действия категорий, единство употребления которых есть следствие единства применяющего их, *рассуждающего* «я». Вслед за Лейбницем Кант применил для обозначения «я» термин «субъект», «перевернув» прежние смыслы членов терминологической пары «субъект и объект». Ссылаясь на принцип системного постоянства, Кант полагает, что ему удается тем самым отвергнуть предположительную врожденность категориального аппарата, т. е. развитие его из зачатков.

С другой стороны, он отвергает гносеологическую робинзонаду Локка. Трансцендентальная апперцепция понята Кантом не как эмпирическое сознание отдельного человека, и он ссылается на то, что формы познания нельзя считать каким-то индивидуальным приобретением. Поэтому трансцендентальная апперцепция представляет собой общую для всех эмпирических «я» и в этом смысле объективную логическую структуру их сознания, обеспечивающую внутреннее единство опыта, науки и природы. Возникает как бы объединение третьего уровня: над синтезом «схватывания» в созерцании надстраивается синтез «воспроизведения» в воображении, а над ними — «узнавания» в понятии и «восприятия» в суждении. «...Суждение есть не что иное, как способ приводить данные знания к *объективному* единству апперцепции» [43, т. 3, с. 198]. Это имеет и такой подтекст: суждения знания *суть* формы выражения единства сознания [43, т. 3, с. 208]. Но мы знаем, что единство знания и одинаковость логической познавательной структуры сознания у разных людей опирается на единство анатомо-физиологической основы их опыта, в которой, как отмечал Энгельс в «Диалектике природы», находит филогенетическое закрепление факт единства структуры объективного, внешнего мира.

Трансцендентальная апперцепция оказывается у Канта в его теории познания окончательным источником активности формы знания в отношении его содержания; более того, само сознание выделяет из себя апперцепцию в качестве активной своей части, так что «мы сами воздействуем на *себя* изнутри» [43, т. 3, с. 208]. Вопрос об источнике самой трансцендентальной апперцепции в Кантовой гносеологии остается без ответа, и его предположение, что где-то в глубине сознания она сомкнута с нашим чувством времени, ничего не разъясняет. В трансцендентальной апперцепции *синтетическое*

априори «гнездится» где-то в ее изначальной глубине [см. 43, т. 3, с. 192], имеющей, как и вещь в себе, оттенок иррациональности, хотя она как сплетение субъекта и из него выделенного объекта не лишена структуры.

Теперь, когда налицо понятие трансцендентальной апперцепции, вопрос о посредствующих звеньях процесса «спуска» категорий к чувственному материалу опыта приобретает уже несколько иной вид: как, спрашивается, обладающее внутренним единством сознание осуществляет единообразное применение категорий к многообразному опыту? Каковы чувственные условия этого применения чистых рассудочных понятий? В терминологии Канта это формулируется как проблема трансцендентального схематизма чистых рассудочных понятий.

**«Схематизм»
времени**

Кант надеется отыскать «схему» соединения априорных форм рассудка и чувственной «материи» опыта, которая была бы свободна от дурного субъективизма и произвольности. С этой целью он ссылается на существование особой посредствующей между мышлением и чувственностью способности — продуктивной (творческой) силы воображения, которая качественно отличается от сравнительно пассивной репродуктивной (воспроизводящей) силы чувственного представления. В учении Канта о продуктивной силе воображения подчеркнута активность субъекта в познании, указано единство познания и деятельности и обращено внимание на роль образного мышления в познавательном процессе.

Итак, должно быть указано посредствующее звено между обычными представлениями и понятиями, которое было бы и чувственно и абстрактно. «Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и тем не менее, с одной стороны, *интеллектуальным*, а с другой — *чувственным*» [43, т. 3, с. 221]. Искомый кентавр представления и понятия указывается продуктивной силой воображения, сглаживающей антитезу пассивности и активности, которой чувственность была противопоставлена мышлению. Продуктивная сила воображения придает движению мысли творческий характер.

В качестве трансцендентальной «схемы», обладающей указанными выше свойствами, Кант указывает на *время*. Это уже не априорная форма чистого созерцания,

а «чистый образ всех предметов чувств вообще» [43, т. 3, с. 224]. Именно в схеме времени реализуется способность суждения, т. е. применения категорий, и это Кант представляет себе следующим образом. Схема «множественности» — это число как последовательное присоединение друг к другу единиц-моментов; схема «реальности» — это бытие предмета во времени; «субстанциальности» — устойчивость реального предмета во времени; «существования» — его наличие в определенное время; «необходимости» — наличие этого предмета во всякое без изъятия время.

Что дает теория познания трансцендентальный схематизм времени? Приводимые здесь Кантом примеры мало корректны и не вносят ясности в вопрос. Но сама по себе его мысль ввести время в гносеологию интересна и оправдана. И, конечно, в изоляции от измерения времени естествознание невозможно. Но смысл «времени» как «схемы» неоднозначен. Что в ней преобладает, чувственное или интеллектуальное (идеальное)? Если первое, то бытие явлений сводится к потоку времени, а законы науки — к фиксации структур этого потока, а если второе, то само время оказывается результатом синтеза и в бытии опыта собственно трансцендентальный момент берет верх. А каков конкретный результат, достигаемый в теории познания схемой времени? Результат более чем скромный.

На самом деле, «схема» у Канта — это правило образования чувственных образов на основе приложения к ним категорий. Схематизм времени предписывает, что построение научных теорий должно производиться на базе приложений схемы, а не непосредственных эмпирических образов. Кант не оставил без внимания неудачи теории познания Беркли: отдельные чувственные образы не могут ни исполнять функций подлинно теоретического понятия, ни породить его посредством элементарных индуктивных сочетаний. Он понял также, что представления-репрезентанты служат не столько укреплению науки, сколько ее разрушению. Он ищет источник теоретических понятий в активной, определяющей деятельности сознания, которое не восходит от ощущений к обобщениям, а, наоборот, нисходит от целостных структур к частным представлениям. Этот ход мысли, который впоследствии на свой особый манер развивали то психологи-гештальтисты, то логики-аналитики, не

нашел у Канта вполне отчетливого и однозначного выражения: иногда кажется, что он предвосхищает тезис об «узнающей» роли обобщенного прошлого опыта в отношении опыта будущего, но более часто его взгляды оказываются в роли предшественника учения о примате идеализирующих абстракций в отношении к их конкретно-эмпирическим воплощениям и приложениям.

Кант проводит схематизм времени по всем четырем группам категорий, которым у него соответствуют четыре вида схем,—ряда, содержания, порядка (последовательности) и совокупности многообразия явлений во времени. Категория причинности, например, управляется схемой времени как последовательность многообразия явлений по определенному правилу, так что эта категория в трансцендентальной аналитике оказывается у Канта по своей структуре не так уж далеко ушедшей от той же категории у Юма [см. 43, т. 3, с. 267]. Но разница все-таки есть: категория причинности, по Канту, есть все же нечто большее, чем регулярная последовательность событий во времени, однако она неприменима в опыте, если такой последовательности не оказывается. Это же надо сказать и о схематизме других категорий. Содержание категорий растворяется в схеме их применения. Ни в одной из всех категорий схематизм не дает чего-либо принципиально нового для решения вопроса об избежании произвольности в упорядочении материала явлений, он лишь указывает на то в реальном и возможном опыте, что соответствует категориям в качестве их наглядного прообраза.

И это соответствие опять же оставляет выбор для гносеологически различных конкретных решений: остается неизвестным не только то, где какую конкретно и в каком порядке категорию мы должны применять, но и то, где данная категория выступает в «полноправном» виде, а где она всего лишь кажимость. Так, например, остается без ответа вопрос: имеем ли мы в том или ином случае дело действительно с причинностью (хотя бы и априористски понимаемой) или же всего лишь со случайной последовательностью явлений. не оставляющей никаких шансов на ее повторение? Этот вопрос был далеко не праздным для Юма, не утратил своего смысла он и для Канта, оставшись у него фактически неразрешенным. Если единичные явления не порождают общего, то, с другой стороны, частные законы наук *« не могут*

быть *целиком выведены* из категорий...» [43, т. 3, с. 213], и, чтобы «согласовать» особенное с общим, его приходится под общее лишь «подводить». Это подведение во многом зависит от характера субъективной точки зрения исследователя, и когда Кант заявляет, что «тело есть не причина мышления, а только ограничивающее его условие» [43, т. 3, с. 643], то его отказ от применения в данном случае категории причинности обусловлен лишь его общеполитической позицией, и ничем иным.

Кантов априоризм делает невозможным отыскание пути к подлинно объективному применению категорий посредством схематизма времени, хотя именно из априоризма, по Канту, вырастают науки¹. Но в чем же эта «научность», если рассудок «в своем трансцендентальном законодательстве природы отвлекается от всякого многообразия возможных эмпирических законов» [43, т. 5, с. 144]? Ситуация складывается безвыходная: ни Кантова «объективность» (т. е. всеобщность и необходимость) законов природы, ни конкретная их структурная содержательность не могут быть обеспечены схематизмом времени, потому что первая проистекает от трансцендентальной апперцепции и ею просто-напросто постулируется, что же касается второй, то наша мыслительная деятельность «безусловно не может а priori выдумать какие-нибудь первоначальные силы (Grundkräfte)...» [43, т. 5, с. 93], а чувственный материал опыта хаотичен и, согласно Канту, лишен сам по себе структурной определенности. В итоге трансцендентальный схематизм времени не только не соединяет категории с материалом опыта, но, наоборот, оказывается лишь чужеродной между ними инстанцией. Схематизм времени оказался не в состоянии реализовать Кантов принцип познания людьми того, что они сами же конструируют, но тем не менее «объективно».

Схематизм времени подчеркивает, что объективная значимость законов науки есть не более как постулируемая сознанием *в нем же самом* всеобщность, что находится здесь в определенной связи со средисекуловым употреблением термина «objectum» в смысле представляемого или же мыслимого предмета [см. 202, S. 208]. Не понятия соответствуют подлинным объектам приро-

¹ « Лишь благодаря этой чистой своей части она (наука. — И. Н.) есть наука в собственном смысле» [43, т. 6, с. 57].

ды, а «объекты в науке» должны соответствовать априорным категориям, соотносываться с ними, ими конструироваться — этот переворот в точке зрения не научное познание, создание своего рода трансцендентальной онтологии Кант сравнил с открытием Коперника в астрономии. А. Мицкевич был по-своему прав, когда замечает, что идеи Канта и Фихте «заставляют весь мир вращаться не вокруг солнца, а вокруг философской кафедры» [37, т. II, с. 330]. Рассел назвал учение Канта «птоломеевской контрреволюцией». Но критикуя идеализм Кантовой гносеологии, не следует забывать того, что в отмеченном сравнении, которое многократно подвергалось нападкам, содержится и глубокая истина: если гелиоцентризм Коперника указал, между прочим, на неправомерность наивного доверия к ощущениям, то априоризм Канта, при всей его принципиальной ошибочности, обратил внимание на неправомерность столь же наивного доверия к индуктивному мышлению. Кант привлек заново внимание и к указанным древними и новыми скептиками принципиальным трудностям проверки истинности теоретических знаний: если видеть критерий истинности научных понятий о вещах в сравнении их с нашими чувственными представлениями об этих же вещах, то оказывается, что данные представления сами зависят от теоретических схем, так что мы оказываемся в замкнутом кругу. «...Я могу судить лишь о том, согласно ли мое знание об объекте с моим же знанием об объекте [41, с. 43]. Иного результата не получается и у самого Канта, поскольку он *подчиняет* представления об объектах априорным категориям, схемам и понятиям об этих же объектах, т. е. позволяет рассудку удовлетворяться тем, что он согласовывается сам с собой.

**Основоположения
чистого
естествознания** — Полагая, что трансцендентальный схематизм времени помог объяснить природу абстрактного знания вообще, Кант чувствует явную его непригодность к объяснению знания естественнонаучного. И потому он делает попытку более детально охарактеризовать механизм приложения категорий к суждениям восприятия, указав на посредствующие звенья применения их к последним, — попытку, исходящую из убеждения о непререкаемом авторитете физики Ньютона [см. 43, т. 3, с. 745], но уровня философской безупречности не достигнувшую.

Он рассуждает следующим образом: людям не верится, что «природа», изучаемая наукой, оказывается продуктом деятельности нашего сознания, потому что они не учитывают массовидного характера этой деятельности. В действительности же «природа» продуцируется не индивидуальным, а всеобщим субъектом, который действует произвольно, но по строгим законам функционирования неукоснительно действующих схем. Своей продуктивной силой воображения (*productive Einbildungskraft*) субъект порождает так называемые основоположения чистого естествознания. Они априорны и возникают через взаимодействие категорий рассудка и схем, представляя собой наиболее общие законы естествознания. Поскольку «*возможность опыта* есть то, что дает объективную реальность всем нашим априорным знаниям» [43, т. 3, с. 233], эти законы, *ex definitione* распространяемые на весь возможный научный опыт будущего, «объективны» в Кантовом смысле слова. Эта их «объективность» соответствует универсальности всеобщего субъекта, которая отображает факт действительного единообразия природы и ее познания и воплощается в создаваемой людьми так называемой «второй» (социальной) природе.

Хотя Кант и заявляет, что «действительно общие законы природы» [43, т. 4, ч. 1, с. 113] вытекают из априорного источника, строго определившего и их число и конкретный характер каждого из них, они выведены им на самом деле апостериорно, т. е. заимствованы из частных наук и из методологических размышлений его великих предшественников — Лейбница и Ньютона — над их эмпирическим содержанием. Этих наиболее общих законов природы, т. е. основоположений чистого естествознания, у Канта четыре, соответственно четырем группам категорий, и они последовательно именуются им так: аксиомы наглядного созерцания, антиципации (предварения) восприятия, аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления вообще. Они позволяют предвидеть некоторые общие характеристики опыта.

Аксиом наглядного созерцания, т. е. чувственной интуиции, Кант не формулирует. Он сообщает только общий их принцип, указывающий на то, что все то, что наблюдается, представляет собой экстенсивную величину, а это значит, что любое чувственное представление имеет количественную определенность. По сути дела тем

самым сформулирован «принцип применения математики к опыту» [43, т. 4, ч. 1, с. 125], т. е. дается обоснование возможности математической физики. Из этого принципа, по мнению Канта, между прочим, вытекает положение о делимости, по существу, всех физических объектов. Но принцип этот здесь же применен Кантом неверно, ибо механическое перенесение свойств математического континуума на любые объекты естествознания неправильно, а при истолковании этого перенесения как всего лишь методологического предположения оно не дает науке ничего определенного (недаром Кант, заново возвращаясь к данному вопросу в трансцендентальной диалектике, строит специальное доказательство бесконечной делимости тел, хотя вместо такого доказательства было бы достаточно сослаться на его априорную самоочевидность).

Антиципации эмпирического восприятия относятся к «схематизированным» категориям качества. Они гласят, что все наблюдаемые в опыте образования суть интенсивные величины, или, иными словами, все ощущаемое обладает той или иной степенью своей качественности. Значит, не существует в опыте ни абсолютного ничто, ни пустоты, ни действия на расстоянии, ни невесомых материй [см. 43, т. 3, с. 245 и 277; т. 4, ч. 1, с. 125]¹.

Аналогии опыта учат ученого, как использовать рас­судок для открытия категориальных связей. Они предупреждают его, что опыт возможен только через представление необходимой связи восприятий, и эта связь выражается в трех «аналогиях»: постоянности субстанции, всеобщности каузальных следований и одновременности взаимодействий в субстанции. Схематизм времени получает в аналогиях опыта законообразную конкретизацию, поскольку постоянство, последовательность и одновременность составляют три модуса времени. Так, «постоянство вообще выражает время как постоянный коррелят всякого существования явлений, всякой смены и всякого одновременного существования» [43, т. 3, с. 254]. Обращает на себя внимание то, что в трактовке структуры каузальных отношений Кант отправляется от Юма, поскольку он сводит ее к регулярному следова-

¹ В одном из последних своих рукописных отрывков, входящих в «opus postumum», Кант вновь склонился к допущению существования невесомой материи теплорода как «основного вещества» [см. 43, т. 6, с. 598].

нию во времени одних явлений после других [см. 43, т. 3, с. 256]. Поэтому почти вся та критика, которой подлежит юмистское истолкование каузальных связей [см. 58, с. 169—174], должна быть перенесена и на кантовское их истолкование, с учетом специфики априорного синтеза (разумеется, и категория субстанции у Канта не более как способ синтезирования чувственных явлений). В трактовке взаимодействия Кант близок к вольфианскому отождествлению его с логическим взаимобусловливанием, что не помешало ему высказать глубокую мысль о том, что одновременность вне и помимо взаимодействия существовать не может. Из аналогий опыта, по Канту, вытекает невозможность возникновения из ничего, уничтожения материи и изменения общего количества движения в мире явлений, а также создания *regretium mobile*.

И, наконец, постулаты эмпирического мышления вообще. Они распределяют модальности существования в соответствии с различными условиями опыта. Согласно с формальными, т. е. логическими, условиями опыта возможно, сопряженное с его материальными условиями, т. е. с наличием ощущений, действительно, а связанное с действительным через согласование с всеобщими категориальными условиями опыта необходимо. Из последнего тезиса Кант, между прочим, выводит невозможность причинно-следственных зияний между явлениями и вообще разрывов, а в этом смысле скачков [см. 43, т. 3, с. 291].

Удалось ли Канту при помощи основоположений чистого рассудка облечь категориальный схематизм в плоть и кровь и навести мосты между категориями и чувственным материалом опыта? Конечно, нет. Вопроса о нахождении правил, которые предохраняли бы от произвола в применении категорий к суждениям восприятия, а тем более указывали бы конкретно, в каком частном случае какие категории в каком порядке применять, Кант по сути дела не ставил. Свою задачу здесь он видел в том, чтобы сформулировать наиболее общие трансцендентальные законы природы, которые выявляли бы ее единство в опыте, а значит в математическо-физическом познании [см. 43, т. 3, с. 279, 296, 299]. Крайняя степень генерализации трансцендентальных основоположений означает, что они сообщают нам лишь о логической форме номологических суждений [см. 43, т. 4.

ч. 1, с. 136], говорят об их предельно общей структуре. Но тем самым эти основоположения ни в коей мере не предохраняют нас от ошибок в выведении законов природы. Мало того, они даже заводят в тупик, поскольку не уменьшают, а, наоборот, увеличивают разрыв между теоретическим знанием и материалом опыта. На самом деле, априорность наиболее общих законов естествознания означает, что они от чувственного материала не зависят. Кроме того, согласно самому же Канту, неоощаемые явления суть ничто, так что «возможный опыт» — это совершенно бесплотное и лишенное всякой чувственности понятие. Но в таком случае становится совершенно непонятным, что же тогда синтезирует теоретический объект с присущими ему законами и чем наполняются пустые формы этих законов. Канту кажется, как будто, не очень трудным «вопрос об эмпирической истине явлений в пространстве» [43, т. 4, ч. 1, с. 159], между тем он — камень преткновения для «истины» теоретического естествознания.

**Амфиболия
рефлексивных
понятий**

Более трудным представлялся Канту вопрос о кардинальных заблуждениях. Он рассматривает те из них, которые могут иметь место в деятельности рассудка, в специально написанном приложении к трансцендентальной аналитике. В этом приложении он рассматривает так называемую амфиболию (двусмысленность) рефлексивных понятий.

Рефлексивными понятиями Кант называет понятия, посредством которых осуществляется различение и сопоставление источников и факторов познания, в том числе категорий, друг с другом. Без этих понятий мы не могли бы ничего сказать о категориях, и они, как заметил неокантианец Э. Ласк, всего лишь переживались бы. Данные понятия суть как бы категории второго порядка, и к числу их Кант относит тождество, различие, согласие (совместимость), противоречие и некоторые другие. Ошибка двусмысленности их употребления состоит в «смешении объекта чистого рассудка с явлением» [43 т. 3, с. 320], т. е. в спутывании собственно трансцендентальной деятельности рассудка с функционированием его в ткани самих эмпирических явлений. Рассуждение Канта об амфиболиях рассудка, кроме того, предваряет его учение об антиномиях разума. .

В рассуждении об амфиболиях Кант полемизирует со старым рационализмом Лейбница, который пытался подняться выше опыта, отождествляя фактические связи с логическими и применяя, например, принцип полного тождества не к понятиям, а к явлениям (вещам) в опыте. Лейбниц, так сказать, интеллектуализировал явления, тогда как Локк пронизал чувственностью интеллект. По мнению Канта, только его трансцендентальная аналитика, проводящая четкую разграничительную линию между чувственностью и рассудком и опирающаяся на резкое разграничение между чувственностью и вещами в себе, устраняет все подобного рода ошибки и преодолевает амфиболию теоретического рассудка.

Немалый интерес представляют рассуждения Канта о рефлексивных понятиях «внешнее» и «внутреннее». Он отрицал наличие абсолютной противоположности между этими понятиями и «даже не подозревал», что, опровергая метафизическую антитезу «внутреннего» и «внешнего», он, по сути дела, хотя и в области лишь феноменов, «опровергал самого себя» [87, с. 69], свою антитезу вещей в себе и явлений.

Каков же общий результат трансцендентальной аналитики? Субъект вносит порядок и законосообразность в явления, называемые после этого внесения природой. «...Высшее законодательство природы должно находиться в нас самих, т. е. в нашем рассудке...» [43, т. 4, ч. 1, с. 139]. Итак, человек — законодатель природы. Перед нами вершина субъективно-идеалистической линии в теории познания Канта, чему соответствует серьезное внимание, уделенное Кантом в первом издании «Критики чистого разума» вопросу о возможной принадлежности трансцендентальной апперцепции и вещи в себе к одной и той же мыслящей субстанции [см. 43, т. 3, с. 749]. В наши дни субъективно-идеалистические тенденции в логике науки проявляются уже не в виде априоризма, а как конвенционализм.

Сам Кант не был, как мы уже знаем, субъективным идеалистом в полном значении этого термина. Он ратует за «объективность» категорий науки, хотя его защита этой «объективности» двусмысленна не только ввиду принятого им особого ее значения, но и ввиду того, что само это значение (объективность как общеобязательность) сверх того оказывается «регулятивным».

**Принцип
регулятивности**

Понятие регулятивности вводится Кантом в философию в противоположность конститутивности. Последняя означает у него предвосхищение как готового «того, что само по себе дано в *объекте* до всякого регресса» [43, т. 3, с. 463], тогда как первая есть не более как постулирование правила (*regula*) насчет действий субъекта в бесконечном процессе познавательного регресса, причем он рассуждает о назначении этих действий только в сослагательном наклонении. Таким образом, регулятивный принцип ориентирует трансцендентальные способности на эмпирическое их применение, реализуя «возможность как бы а priori предписывать природе законы» [43, т. 3, с. 210] на основании того, что «все эмпирические законы суть лишь частные определения чистых законов рассудка» [43, т. 3, с. 718]. Кант считает, что регулятивность свойственна категориям, начиная с применения тех из них, которые входят в группы отношения и модальности. «Основоположения чистого рассудка, и а priori конститутивные (каковы математические основоположения), и чисто регулятивные (каковы динамические основоположения), содержат в себе только как бы чистую схему для возможного опыта» [43, т. 3, с. 300]. Это разграничение не очень убедительно. Далее Кант вводит регулятивность в применение идей диалектического и особенно практического разума, пронизывает ею свою систему и в последующих ее отделах. Регулятивными оказываются третье и четвертое значения вещи в себе.

Понятие регулятивности — чрезвычайно важное нововведение в философии Канта, выросшее из понятия проблематичности. Субъект в процессе познания не создает своего объекта в смысле порождения существования последнего, но как бы «а priori определяет предмет, если только с его помощью можно *познать* нечто как *предмет*» [43, т. 3, с. 187]. Антитеза регулятивности и конститутивности представляет собой кантовский вариант истолкования соотношения между относительной и абсолютной истинами — вариант, по сути дела, это соотношение затем перечеркивающий: у Канта регулятивная конструкция научного объекта ни к какой абсолютной истине не приближает, хотя она может быть заменена иной, также регулятивной, конструкцией, которая была бы более совершенна, полна и всесторонняя.

Впрочем, переход от одной конструкции к другой, исходя из понятий теории познания Канта, мотивировать очень трудно. Объективный предмет деятельности рассудка — это не цель как результат, которым надеются хотя бы по частям «овладеть» в познавательном смысле, но и не просто фикция, а цель как *направление*, в котором осуществляются упорядочение, систематизация и структурирование чувственного материала опыта. Именно момент фиктивности в истолковании плодов регулятивной деятельности возобладал в писаниях некоторых неокантов, а в философии «как если бы (als ob)» Г. Файхингера утвердился как якобы единственно верный. Но это далеко от подлинного Канта.

Иногда регулятивность действует у Канта разрушительным образом, как, например, при оценке им теоретического богословия. Но в применении ее к науке на первый план выступает эвристическая, созидательная и противоположная субъективному подходу сторона. Ученый, исследуя природу, должен забыть об апелляциях к божьей воле, «избегать» [см. 43, т. 4, ч. 1, с. 152] их, а теолог, претендующий на познание трансцендентного мира, не имеет права совать нос в науку. Убеждение в высоком призвании и фундаментальной значимости науки сопровождало Канта на всем протяжении его «критической» деятельности. Он не отрекся от своих научных достижений «докритического» периода и сохранил убеждение в правоте физических открытий Ньютона, из которых исходил прежде, но теперь отнес всех их значение только к миру явлений. приписав им функцию средств, позволяющих «довести опыт как можно ближе до завершенности» [43, т. 4, ч. 1, с. 173], к целостному единству. «...Истина только в опыте» [43, т. 4, ч. 1, с. 200], и категории познания, ранее понимавшиеся в абсолютно конститутивном смысле, теперь получают иной, регулятивный, статус. Кант полагает, что этот статус для науки вполне достаточен, и необходимость в регулятивном истолковании «в природе никогда не бывает слепой, а всегда бывает обусловленной, стало быть, понятной» [43, т. 3, с. 290]. Робость бюргерского идеолога соединяется в мышлении Канта с твердой уверенностью ученого.

В «Метафизических началах естествознания» (1786) Кант, по сути дела, утверждает ньютонианские идеи именно указанным выше способом, при котором сам априоризм оказывается регулятивной условностью. Он

описывает материю как нечто, наполняющее собой пространство, перемещающееся в нем и обладающее движущей силой, делимое до бесконечности, безжизненное и способное стать предметом опыта [см. 43, т. 6, с. 163 и др.] Кант рассматривает свойства материи в соответствии с группировкой рассудочных категорий, «вгоняя» в ее рубрики основное содержание ньютонианской механики [см. 43, т. 6, с. 160] и тем самым закрепляя тот факт, что по своему происхождению трансцендентальный идеализм связан с абсолютизацией как геометрии Эвклида, так и механики Ньютона.

В содержании трансцендентальной аналитики Канта отразилось преувеличение им мыслительной активности субъекта в познании. Но тем самым подчеркивался действительный факт творческого характера как мышления, так и процесса познания вообще. Гносеология марксизма в полной мере раскрывает огромную роль момента творчества в познающей деятельности. Люди познают окружающий мир в той мере, в какой они его изменяют и *преобразуют*, создавая даже новую, «вторую», очеловеченную природу, которая, однако, не может существовать помимо основной, «первой», природы. Творческая практика — это значительно больше, чем только познание, но творчество — это не только собственно практическая деятельность: в рамках познания учеными создаются так называемые «чистые» гипотезы, которые в силу своей эмпиричности напоминают кантовское *a priori*, но в отличие от последнего дальнейшей практической проверкой вытекающих из них эмпирических следствий либо подтверждаются, либо отвергаются. Эти гипотезы не творят сами по себе никакой объективной реальности ни в лейбницеанском, ни в кантовском смысле, ибо предмет и истинный результат познания существуют — первый буквально, а второй по содержанию — независимо от познания, хотя от него не отгорожены. У Канта рассудок также играет функцию *преобразователя*, но не внешнего, т. е. находящегося вне субъекта, мира вещей в себе, а лишь «внешнего» в смысле «пространственно упорядоченного» мира явлений. Здесь приходится учитывать, что «выражение *вне нас* неизбежно приводит к двусмысленности, так как означает то нечто такое, что существует как вещь в себе отдельно от нас, то нечто такое, что принадлежит к внешним явлениям» [43, т. 3, с. 737]. Но и учитывая это, нельзя, разумеется,

стать здесь на сторону Канта Творческая деятельность сознания в рамках познания у него не порождает ни внешнего мира, ни содержательных законов природы, но она создает форму этих законов, которая, как это видно из «Метафизических начал естествознания» претендует на то, чтобы вторгаться в их содержание. И это вторжение не признает никакой последующей практической проверки или подтверждения. Выдержать же такой проверки формы, выдающие себя за содержание, не могут.

Проблема связи формы и содержания законов науки разрешена удовлетворительно Кантом не была. Он не смог обосновать подлинно объективное содержание теоретического естествознания. Но выдвинув свое понимание последнего как априорного категориального синтеза, он с большой остротой поставил вопрос: что же такое наука по своей логической структуре, если признать недостаточность индуктивного ее истолкования?

§ 3. Трансцендентальная диалектика

Понятие трансцендентальной диалектики

А что такое философия? Возможна ли она и как «метафизика», т. е. учение о сверхчувственных началах бытия, не только как туманный предмет естественной склонности человеческого ума, а именно как строгая научная дисциплина? Вместе с этим вопросом мы вступаем в область трансцендентальной диалектики как второго основного отдела трансцендентальной логики.

Термин «диалектика» обладает здесь у Канта глубоким смыслом, существенно отличным от «искусства спора». Он порицает «естественную диалектику» [43, т. 4, ч. 1, с. 242], которая состоит в умствованиях наперекор законам мышления, а уходящую к средним векам «логическую диалектику» [43, т. 3, с. 362] ставит на одну доску с софистикой. Трансцендентальная диалектика представляет собой исследование противоречий познания, в которые неизбежно ввергает себя человеческий разум, как только он попытается получить однозначные и доказательные ответы на собственно философские вопросы. Разуму требуется помощь, чтобы от этих про-

творческий избавиться, и эту помощь доставляет ему трансцендентальная диалектика. Таким образом, она не «логика видимости (des Scheins)», а логика преодоления этой видимости.

Противоречия разума возникают как ловушка, едва только формально-логический канон используют в качестве органа, т. е. надеются на него как на якобы источник нового содержательного знания. «...Общая логика, рассматриваемая как органон... имеет диалектический характер» [43, т. 3, с. 161]¹. Кант считает формальную логику, в случае если она претендует на порождение его содержательных истин, ложной наукой, но если она используется для раскрытия заблуждений разума, то это будет уже не диалектика лжи и видимости, а диалектика устранения таковых. В этом смысле один из первых критиков Канта С. Маймон даже заметил, что «общая», т. е. формальная, логика оказывается «частным случаем» (стороной) логики трансцендентальной, в том числе в диалектическом ее действии. Кант по-своему выразил тот факт, что никакое развитие науки без применения формальной логики невозможно, а логика диалектическая, если она не сводится к софистическому обману, сама по себе, без изучения фактов, содержательного знания в науках породить не в состоянии.

Разграничение между аналитикой и диалектикой проходит у Канта так, что первая — это трансцендентальная «логика истины» для области опыта, а вторая выступает в форме «критики диалектической видимости» [43, т. 3, с. 162; ср. с. 217, 336, 339], обнаруживающей противоречия-проблемы в философском познании, устанавливающей их значение и выявляющей возможности их разрешения. Эти функции диалектики должны быть добавлены к той, которая, по сути дела, подмечена им уже в трансцендентальной аналитике и состоит в выяснении происхождения и действия категорий.

В своей характеристике трансцендентальной диалектики Кант обособил учение о заблуждениях от проблематичной для него теории приращения философского знания. Мысль об их внутреннем единстве возникла у его преемников: Фихте, Шеллинг и Гегель попытались реализовать тот принцип, что диалектика указы-

¹ Указывая на опасность превращения «общей» логики в «диалектическую» логику видимости, Кант выступает против преувеличения ее функций рационалистом Лейбницем.

вает пути к содержательным диалектическим синтезам и осуществляет их, а не только разоблачает иллюзии и предупреждает против их повторения. Сам Кант на возможность содержательных синтезов невольно только намекнул: «действенный, противоречивый интерес» [43, т. 3, с. 560] разума способен охватывать не только субъективные противоположности, и недаром в опыте он охватывает, например, разнообразие «в соединении» [43, т. 3, с. 562] с однородностью.

**Понятие
трансцендентального
разума**

Зачаток деятельности собственно «разума» можно усмотреть в учении Канта об амфиболиях «рассудка», в которых смешение трансцендентального употребления понятий с эмпирическим вызывает соблазн употребления их и применительно к вещам в себе. Но в полной мере «разум» развивает свою активность, отличную от активности «рассудка». Дело в том, что синтез опыта рассудочными категориями страдает незавершенностью: трансцендентный мир остается за его пределами. А в сознании человека, по Канту, заложена неискоренимая потребность в завершенном синтезе, т. е. в достижении полноты знания. Это есть потребность «разума», стремящегося завершить дело «рассудка».

Здесь мы вплотную сталкиваемся с кантовским понятием «разум» в наиболее узком смысле слова. Если «рассудок» представляет собой реальную способность ума к категориальному, научному познанию [43, т. 3, с. 195], то «разум» — это стремление мыслящего сознания к полноте научного синтеза и в этом смысле к идеалу познания [см. 43, т. 3, с. 356, 358; т. 4, ч. 1, с. 153]. Разум реализует влечение ума к бесконечному, но все-таки надеющемуся на завершение, исследованию. Рассудок отличается умением подводить факты под правила, и «если рассудок есть способность создавать единство явлений посредством правил, то разум есть способность создавать единство правил рассудка по принципам» [43, т. 3, с. 342]. Разум приобретает метатеоретические функции, принципы которых — это так называемые трансцендентальные «идеи». Но о них несколько ниже.

Ход мысли Канта в отношении разума таков: собственно говоря, этот тот же самый рассудок, но ставший себе иные задачи и как бы возвышающийся над самим собой [см. 43, т. 3, с. 392]. При таком понимании рассудок и разум суть как бы «два ствола» [43, т. 3, с. 682]

единой «разумной», т. е. мыслящей, способности, которая противостоит чувственности. Трансцендентальная аналитика осуществила все, на что в положительном смысле способна философия, ибо построила единственно возможную «онтологию» рассудка для мира явлений. Но разум упорно стремится к познанию мира вещей в себе, т. е. мечтает выйти за пределы рассудочной науки с ее вполне выполнимыми, но узкими задачами. Разум — это как бы Дон Кихот, смело вторгающийся в опасную для него запредельную область и рискующий потерпеть фиаско, если поставленные им перед собой цели окажутся невыполнимыми.

Кант разработал детальное, хотя и не до конца ясное, учение о применениях рассудка и разума в познании. Он выделяет эмпирическое, трансцендентальное и трансцендентное применения рассудка, два последних из этих применений свойственны и разуму, понятию в узком смысле слова. Кант призывает все эти применения строго различать: «Разум (как мыслительная способность вообще.— *И. Н.*) идет одной дорогой в эмпирическом применении и совершенно особой — в трансцендентальном» [43, т. 3, с. 498].

Рассудок применяется эмпирически тогда, когда он прилагается только к явлениям, т. е. к предметам действительного и возможного опыта [см. 43, т. 3, с. 301]. Его трансцендентальное применение направлено на вещи в себе, но только в возможных для рассудка границах, соблюдение которых предохраняет от амфиболий и само обеспечивается тем, что о вещах в себе рассуждают только в негативном смысле, иначе говоря, только как о ноуменах. Можно сказать, что возникает трансцендентальное понятие о трансцендентных объектах. В этом же смысле мы читаем. «...чисто умопостигаемую причину явлений вообще мы можем назвать трансцендентальным объектом...» [43, т. 3, с. 453]. Что же касается трансцендентного применения рассудка, то оно имеет место тогда, когда он забывает о своих границах и пытается познать вещи в себе в положительном смысле. В этом случае категории превращаются сами в ноумены [см. 43, т. 4, ч. I, с. 153], рассудок преобразуется в разум, а данное применение для них обоих ошибочно. К этому добавляется положение об истинном, трансцендентальном применении разума, которое состоит в регулятивном оперировании «идеями».

Изложенная типология несколько затемняется наложением на нее понятий о регулятивном и конститутивном, а кроме того, об имманентном применении умственных способностей. Последнее из них — имманентное — имеет областью своего приложения опыт, почему оно и называется имманентным, т. е. присущим ему, опыту.

Из сказанного следует, что имманентное употребление совпадает с эмпирическим как для рассудка, так и для разума [см. 43, т. 4, ч. I, с. 369]. Однако мы читаем, что «применение чистого разума, если не подлежит сомнению, что таковой существует, только имманентно; эмпирически же обусловленное применение, которое притязает на единовластие, трансцендентно...» [43, т. 4, ч. I, с. 327]. В данном случае Кант понимает под «эмпирическим» ложное эмпирическое применение; как бы то ни было, он пытается провести различие между терминами «имманентное» и «эмпирическое применение». Что же касается регулятивного и конститутивного употребления умственных способностей, то первое из них совпадает с трансцендентальным и трансцендентально осмысленным эмпирическим (имманентным) употреблением, а второе тождественно трансцендентному. Но опять же Кант утверждает, что «чистые рассудочные понятия могут иметь только эмпирическое, но никоим образом не трансцендентальное применение...» [43, т. 3, с. 305], имея здесь в виду, надо полагать, «трансцендентальное» в смысле «трансцендентно ориентированного».

Трансцендентальные идеи и иллюзии

Итак, рассудок оперирует категориями наук, а разум — «идеями». Что же они собой представляют? Это не идеи в смысле Платона, а «разум» Канта — не платоновский интеллект с его интуитивным познанием. Если интеллектуальная интуиция и существует, замечает Кант, то разве лишь у самого бога, если он есть [см. 43, т. 3, с. 308 и 325]. Человеческий «разум» не в состоянии творить сам истину, и присущие ему «идеи» не способны ни усматривать сущность вещей, ни порождать их, исполняя роль их прообразов. Что касается рассудка, то ему может быть приписана интуиция только в переносном смысле, а именно как умение верного выбора категории, которой следует оперировать в том или ином конкретном познавательном случае. Впрочем, эта оговорка мало существенна.

Кант понимает под трансцендентальными идеями чистого разума категории, расширенные до степени безусловного применения [см. 43, т. 3, с. 392] и в тенденции устремленные на познание вещей в себе. «Всякое человеческое познание начинается с созерцаний, переходит от них к понятиям и заканчивается идеями» [43, т. 3, с. 591]. Различие между идеями и категориями выражает у Канта качественное различие между их предметами (у первых — вещи в себе, у вторых — явления) и между возможностями их познания (вещи в себе непознаваемы, а явления познаваемы в том смысле, что поддаются упорядочению посредством категорий). В конечном счете это различие между научным и философским исследованием. Кант превращает относительно самостоятельность философских построений в отношении естественнонаучных и математических дисциплин в абсолютную, и у него получается, что если регулятивное употребление категорий способно построить науку, то регулятивное же применение идей теоретическую философию построить не может. Можно сказать, что идеи являются собственно философскими категориями, но в отличие от категорий рассудка они не воздействуют на опыт и не проникают в запытную область. Их смысл — в стремлении проникнуть в эту область, которое успехом увенчаться не может. «Идеи — это понятия о совершенстве, к которому можно, правда, приближаться, но которого никогда нельзя полностью достигнуть» [43, т. 6, с. 438—439]. Если же принять во внимание другие значения вещи в себе, кроме сферы идеалов, то можно сказать, что идеи — это регуляторы процесса познания трансцендентных предметов, направляющие к овладению неуловимым, к разрешению неразрешимого. Содержание идей — это понятия, каждое из которых «практически никогда не может быть достигнуто... и потому оно остается проблемой без всякого разрешения» [43, т. 3, с. 359]. Но идеи не напрасны, ибо если они и ведут в тупик, то их анализ позволяет из этого же тупика выйти.

Идеи обозначают только предположительное содержание вещей в себе, и уже поэтому они не могут быть отождествлены с ними. Отличаются они и от категорий, и это отличие Кант в терминологических средствах своей философской системы представляет себе следующим образом. Если разум приписывает вещам в себе какое-либо определенное содержание, то ему, «теоретическому ра-

зуму, ничего не остается при этом, как только мыслить эти объекты посредством категорий...» [43, т. 4, ч. I, с. 471] Иными словами, возникает трансцендентное применение категорий рассудка, т. е. они переносятся на мир вещей в себе конститутивным, т. е. претендующим на порождение знания, образом. Вследствие этого категории превращаются в ноумены, причем последние по сравнению с уже знакомым нам ноуменом как понятием о вещи в себе (возникающим при трансцендентальном употреблении рассудка) еще более загадочны. Однако в отношении ноуменов-категорий возможно регулятивное их применение. Оно отличается от регулятивного применения обычных категорий, ибо приводит только к тому, что от ноуменов-категорий перестанут требовать отсутствующих у них трансцендентальных свойств¹. Мы перестанем ломать голову над загадками, хотя и не приобретем знания даже о размерах собственного незнания. Но есть и иная, *третья* возможность регулятивного использования категорий: она выражается в том, что некоторые из категорий рассудка расширяют область своего действия на трансцендентный мир как своего рода принципы поиска. Это и будут *идеи*.

Деятельность трансцендентальных идей начинается с воплощения в них определенных иллюзий разума. Разум, используя силу рассудка, от них освобождается и достигает прозрения [см. 43, т. 3, с. 361]. Но тем самым их роли меняются: он покидает занятую им прежде в отношении к рассудку метапозицию, отдает ее ему и подпадает под его контроль. Но злключения разума оказываются плодотворными: сама операция освобождения от иллюзий обогащает его.

Кант различает среди иллюзий эмпирическую, логическую и трансцендентальную. Первая из них проистекает «только от незаметного влияния чувственности на рассудок» [43, т. 3, с. 337], а вторая — от искажений в применении самих правил рассудочной деятельности,

¹ Ноуменальное применение категорий характеризуется Кантом как «проблематичное». Это значит, что *отношение* вещей в себе к нам следует понимать как поле действия регулятивных понятий. Однако из этого было бы неверно делать вывод, будто, по Канту, и сама «вещь в себе» во всех ее значениях есть всего лишь регулятивное понятие. Факт ее *существования* в первом и втором ее значениях для Канта совершенно бесспорен, в отличие от характеристик, которые ей могут быть нами приписаны.

оказываясь непосредственной ошибкой мышления Трансцендентальная иллюзия свойственна разуму и представляет собой неизбежное его заблуждение, проистекающее из несоответствия его возможностей той области, где он попытался действовать Это заблуждение имеет место, когда регулятивное применение умственных способностей подменяется конститутивным и результатом оказывается не знание, а видимость — видимость потустороннего мира вещей в себе, так что данную иллюзию по ее последствиям можно назвать и трансцендентной Как бы то ни было, трансцендентальная иллюзия принципиально должна «отличаться от всех софистических положений» [43, т 3, с 400], и в ее отличии от иллюзии логической можно видеть зачаток той разграничительной линии между ошибками и отчуждением истины в заблуждения, которую в своей «Феноменологии духа» провел затем Гегель¹

Разрешение проблем, содержащихся в идеях чистого разума, означает преодоление трансцендентальных иллюзий и крушение онтологии как теоретической философской науки Этим, по мнению Канта, ставится крест на всей прежней метафизике и открывается дорога для метафизики нового вида, для которой важно не то, каков мир вещей в себе *сам по себе*, а то, каким мы должны его, в интересах нашей жизни, считать Преодоление иллюзий чистого разума заключается, следовательно, в критике конститутивного применения категорий рассудка в области идей Это применение Кант считает главным просчетом всей пражней «метафизики» и потому старается раскрыть его ложность во всех деталях

Психологическая идея чистого разума Указанное заблуждение, по мнению Канта, имеет место в трех идеях чистого разума — психологической, космологической и теологической Между ними существуют внутренняя общность и единство, «чистый разум посредством их приводит все свои знания в систему» [43, т 3, с 365] Имеется в виду, что поиски абсолютного, ничем иным уже не обусловленного и полного синтеза знания преследуют целью синтезировать опыт со знанием о вещах в себе В этой всеобъемлющей сфере выделяются три узловых момента — субъ-

¹ У самого Канта эта разграничительная линия намечается посредством терминологического различия между двумя видами логического противоречия — *Widerspruch* и *Widerstreit* [см 43, т 3, с 404, 410 и др.]

ект, целостность мира явлений и мира вещей в себе, предполагаемый окончательный источник бытия всех вещей. Поэтому выявляются три вида трансцендентальных идей, «из них **первый** содержит в себе абсолютное (безусловное) *единство* мыслящего *субъекта*, **второй** — абсолютное *единство ряда условий явлений*, а **третий** — абсолютное *единство условий всех предметов мышления вообще*» [43, т. 3, с. 363].

Сообразуясь со своим априоризмом, Кант довольно искусственно выводит эти три идеи из трех видов умозаключений, заимствуемых им из традиционной формально-логической их классификации. Число «три» для количества идей он считает исчерпывающим, и некоторую роль в этом метафизическом утверждении сыграла, может быть, педантическая склонность к стройной архитектонике философского учения, развившаяся у него не без влияния со стороны вольфианцев Кнутцена и Баумгартена. Соответственно категорическому, гипотетическому и дизъюнктивному видам умозаключений Кант постулирует существование идей — проблем души, мира и бога. Впрочем, именно эти три идеи обсуждались в философских сочинениях вольфовской школы.

Психологическая идея нацелена на отыскание лежащей в основе трансцендентальной апперцепции некоей субстанциально простой и неделимой, единой и персональной, нематериальной и бессмертной души. Это идея о трансцендентном «я», за которое ратовали картезианцы и вольфианцы и в существовании которого все время стараются убедить теологи.

Кант показывает, что доводы в пользу бытия души-субстанции не выдерживают критики, так как они во многих случаях основаны на паралогизме (ложном заключении), в котором термин «субъект» берется в разных посылках в неодинаковом смысле. Гносеологическая же сторона этой логической ошибки заключается в неверном отождествлении различных понятий субъекта друг с другом. Таких понятий Кант выделяет три. Во-первых, он указывает на эмпирический индивид, изучавшийся Локком и Юмом и представляющий собой собственно психологическое «я» как субъект перцепций и объект самонаблюдения. В работе о радикальном зле в человеческой природе Кант специально исследует этот вид субъекта. Во-вторых, он принимает существование гносеологического субъекта апперцептивной деятельности. Это логи-

ческое «я» есть уже знакомая нам трансцендентальная апперцепция, познающий априорный субъект вообще¹. Наконец, в-третьих, вводит понятия «интеллигибельная личность», т. е. искомый «трансцендентный субъект».

Итак, различаются субъекты эмпирический, трансцендентальный и трансцендентный. Они соответствуют трем различным видам свободы у Канта, но точного соответствия между этой «троицей» и тремя основными частями «Критики чистого разума» нет: ведь в трансцендентальной эстетике действует трансцендентальный, а не эмпирический субъект. Как утверждает Кант, все наши знания о психической деятельности относятся только к эмпирическому и трансцендентальному субъектам. Эмпирически мы сознаем себя, но не познаем своей сущности. Можно сказать и так, что мы познаем свое «я» таким, каким оно нам является в процессах переживания-внутреннего чувства и познания, но не таким, каково оно само по себе. «Мы созерцаем себя самих лишь постольку, поскольку мы сами воздействуем на себя изнутри... осознание самого себя далеко еще не есть познание самого себя...» [43, т. 3, с. 208 и 209]. Категория «субстанция» и понятия «простота» и «неделимость» не приложимы к трансцендентному субъекту, а «нематериальность» и «бессмертность» души в опыте не наблюдаются. Не может помочь здесь и попытка интуитивного усмотрения сущности «я», как это доказал уже Юм. «Созерцания никогда не могут вывести меня за пределы опыта» [43, т. 3, с. 389].

Выводы Канта насчет судеб психологической идеи шире, чем заключение о невозможности «рациональной» психологии как науки. Признавая, что эта идея в его трактовке отклоняет от натурализма и фатализма [см. 43, т. 4, ч. I, с. 187—188], он направляет ее в то же время против христианской догматики. Католический историк философии Хиршбергер жалуется на то, что в нашем реальном мире в итоге таких рассуждений для «души» теологов места не остается. «Кант втискивает всю действительность души в ее трансцендентальность» [168, S. 301]. Но остается возможность регулятивного истолкования психологической идеи: мы ведем себя так,

¹ [См. 43, т. 6, с. 191] Иногда исследователи выделяют кроме трансцендентальной апперцепции еще одно понятие гносеологического субъекта у Канта — «чистое» внутреннее чувство времени [ср. 43, т. 3, с. 205]

как если бы у нас была душа, причем остается открытым вопрос, что может дать нам эта регулятивность при этическом ее применении.

**Космологическая
идея чистого разума
и ее антиномии**

Космологическая идея касается вопроса о мире как совокупности условий существования всех явлений как целого. Во времена Канта в Германии это была проблематика «рациональной» космологии, и он ее резюмирует в смысле попыток перехода от обусловленного в опыте к безусловному, абсолютному, исходному. «Космологические идеи, следовательно, занимаются целокупностью регрессивного синтеза и направлены *in antecedentia*, а не *in consequentia*» [43, т. 3, с. 393]. Здесь речь идет о космологических идеях уже во множественном числе: Кант выделяет их четыре, соответственно четырем группам категорий, продолжая тем самым оставаться в рамках лейбницеанского принципа, позволяющего содержательное выводить из логического. Он пытается обосновать ограниченность их числа тем, что этими четырьмя идеями, составляющими свою систему, в принципе охвачена проблематика многообразия явлений — полцота их сложения, деления, возникновения и зависимости существования [см. 43, т. 3, с. 396].

Каждой из четырех космологических идей соответствует своя *антиномия*, т. е. определенное утверждение (тезис), которое доказывается с той же силой убедительности, как и логически противоположное ему утверждение (антитезис). И поскольку равнодоказуемы *A* и не-*A*, то эти утверждения научным образом использованы быть не могут. Первые две антиномии названы «математическими» не в том смысле, что они касаются противоречий в математике, а в том, что в них идет речь об «однородных» и количественно измеримых пространственно-временных параметрах мира. Остальные две антиномии названы «динамическими» в том смысле, что они затрагивают глубокие качественные характеристики мира. На стр. 92 даны знаменитые Кантовы антиномии чистого разума.

Кант не был первым, кто в истории философской мысли сформулировал гносеологические вопросы антиномически «заостренным» образом. Напомним имена Зенона из Элеи, софиста Горгия, Сократа, Аристотеля как автора «Топики», а также Пьера Абеляра, Николая из

Математические	1	«Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве»	«Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве, он бесконечен и во времени, и в пространстве»
	2	«Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей, и вообще существует только простое или то, что сложено из простого»	«Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей, и вообще в мире нет ничего простого»
Динамические	3	«Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из которой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность»	«Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы»
	4	«К миру принадлежит или как часть его, или как его причина безусловно необходимая сущность»	«Нигде нет никакой абсолютно необходимой сущности — ни в мире, ни вне мира — как его причины»

Схема 5 Антиномии космологических идей в трансцендентальной диалектике Канта, или его трансцендентальная антитетика. В левой стороне таблицы приведены тезисы, в правой — антитезисы.

Кузы, Джордано Бруно и Пьера Бейля. Едва ли Кант обратил внимание на понятие парадокса у Дидро. Но только с «Критики чистого разума» начинается исследование противоречий познания в рамках диалектики иллюзии и истины, видимости и сущности.

Следует, далее, подчеркнуть, что именно проблематика антиномий послужила побудительным толчком к тому, что в 1769—1770 гг. в мировоззрении Канта произошел коренной перелом — произошел за два года до чтения им гносеологических сочинений Юма. В уже упомянутом письме к Х. Гарве (1798) Кант ссылается на то огромное впечатление, которое произвела на него осознанная им антиномия свободы; при подготовке же своей профессорской диссертации (1770) он столкнулся с парадоксами бесконечности, совпадающими, в частности, с его второй антиномией. Именно в 1768—1770 гг. Кант перечитывал материалы полемики между Лейбницем и ньютоном Кларком, в которых речь как раз шла о проблемах, позднее названных им, Кантом, антиномиями. Что касается Юма, то, например, третья антиномия

Канта (о «свободной причинности») была затронута в «Диалогах о естественной религии», и ссылки на это Юмovo сочинение, переведенное на немецкий язык в 1779—1780 гг., встречаются в «Лекциях о философском учении о религии» Канта, относящихся к 90-м годам XVIII в и изданных в Лейпциге в 1817 г «Антиномия зависимости мира от первой причины (деист Клеант) и вечной каузальной детерминации, *determinatio in infinitum* (натуралист Филон) разрешается как четвертая антиномия Канта» [189, S. 135].

Кант охарактеризовал отличие антиномий от обычных формально-логических ошибок в соответствии с концепцией отличия трансцендентальной иллюзии от логической. Ведь первая из них «вызывает не неестественную видимость, тотчас же исчезающую, как только она замечена нами, а естественную и неизбежную, которая все еще сбивает нас с толку (*täuscht*), хотя уже не обманывает (*betrügt*) и, следовательно, может стать, правда, безвредной, но никогда не может быть искоренена» [43, т. 3, с. 400] Именно трансцендентальная иллюзия ведет к появлению антиномий, и только разрешение последних означает торжество регулятивного, истинного применения разума над его ошибочным, трансцендентным применением.

Как увидим, «разрешение» антиномий Кантом далеко от подлинного их преодоления и страдает глубокой метафизичностью. Однако концепция регулятивного применения разума частично предвосхищает диалектическую сущность *эвристической* трактовки антиномий как ориентира исследователя, нацеливающего его на то, чтобы выяснять пути достижения реального синтеза, вместо того чтобы доказывать будто бы абсолютно одинаковую и полную обоснованность тезиса и антитезиса. Поэтому Кант писал, что антиномии чистого разума суть «благотворное заблуждение» [43, т. 4, ч. I, с. 438, ср. т. 3, с. 534 и 571 и т. 6, с. 126]. Однако сам Кант сначала занялся именно указанным, в действительности неосуществимым доказательством Разрешение же антиномий, к которому он затем переходит, далеко от реального синтеза и, как это обнаружится, вообще не есть синтез.

Как бы то ни было, Кант вполне был прав, отказываясь рассматривать выражения типа «А и не-А» как истинные и считая их антиномически «заостренными»

проблемами. Конечно, регулятивное разрешение антиномий довольно близко к истолкованию их в смысле «*как если бы истинных*» сложных утверждений, но все же с ним не совпадает. Итак, антиномии суть не истины, а проблемы. Перед нами «*гипотетическое применение разума, основанное на идеях, [рассматриваемых] как проблематические понятия*» [43, т. 3, с. 555]. Регулятивная гипотетичность и проблематичность у Канта никогда не превращаются в твердую установленность истины, и его антиномиям чужда роль этапа на пути движения от относительных истин к абсолютным. Таким образом, антиномии Канта обладают следующей пятиступенчатой структурой: трансцендентальная иллюзия → формулировка антиномий → доказательство тезисов и антитезисов → разрешение антиномий → регулятивное применение трансцендентальных идей.

Насколько антиномии Канта значительны по своему содержанию? Несомненно, что в них нашли свое выражение действительно фундаментальные философские проблемы, хотя они и далеко не исчерпывают всех их. Каждая из них — это такой вопрос, «на который всякий человеческий разум необходимо должен натолкнуться в своем движении вперед» [43, т. 3, с. 400]. В антиномиях космологической идеи сконцентрирована многовековая история борьбы между двумя основными философскими направлениями за долгое время, прошедшее после Зенона из Элеи. В общем тезисы антиномий представляют идеалистическую точку зрения, а антитезисы — точку зрения метафизического материализма, но вторая антиномия может быть истолкована по-разному, в зависимости от того, что понимать под изначально «простыми частями»: атомы Демокрита или же монады Лейбница. В первой антиномии тезис сформулирован в духе ортодоксальных религиозных доктринеров, а антитезис соответствует свободной материалистической мысли, но изучение источников этой антиномии приводит к несколько неожиданному результату.

Как показал ливанский историк философии Аль-Азм, тезис первой антиномии выведен из деистического учения Ньютона о времени и пространстве, а антитезис — из соответствующей спекулятивной концепции Лейбница. Впрочем, здесь представлена наиболее сильная, диалектическая часть этой концепции — положение о невозможности времени и пространства вне и независимо от ре-

альных сущностей, — хотя и аргументируемая далеко не самым сильным образом [см. 124, pp. 152—153]¹.

Столкновение различных философских позиций в антиномиях чистого разума достигает крайней степени напряженности, так что вспыхивает свет подлинно диалектического противоречия. В антагонистическом конфликте тезисов и антитезисов вызывает большое диалектическое содержание, и часть этого содержания Кантом раскрывается. Только часть, потому что этот конфликт не находит у Канта содержательного разрешения, а значит, «выхода» в действительную объективную реальность.

**Доказательства
тезисов
и антитезисов
математических
антиномий**

Трансцендентальная иллюзия не была бы таковой, если бы тезисы и антитезисы антиномий не были бы в равной и притом полной мере доказательными. Конечно, если бы они доказывались абсолютно безупречно, то Кант не смог бы перейти к следующему, четвертому звену в структуре антиномий. Но все они должны доказываться безупречно постольку, поскольку тот, кто это делает, не занимает позиций дуалистической философии Канта. В этом случае он, столкнувшись с парадоксальной ситуацией, вынужден будет искать выхода из нее одним-единственным способом, а именно перейдя на позиции этой философии. Таков замысел Канта.

Но надо признать, что доказательства тезисов и антитезисов у Канта не получились, в большинстве случаев они логически несостоятельны, хотя иногда замысловаты. Как правило, Кант пытается доказывать апагогически, т. е. от противного.

Возьмем тезис первой антиномии. Кант доказывает его путем ссылки на то, что если допустить противоположное, т. е. безначальность мира во времени и неограниченность его в пространстве, то тогда каждый момент времени завершал бы поток бесконечности, а это невероятно. Аналогично рассуждает он и о пространстве: наличие безграничной его протяженности означало бы существование актуальной бесконечности, а это столь же невероятно.

¹ Любопытно, что Фома Аквинат полагал равно недоказуемыми положения и о конечности, и о бесконечности времени и пространства.

Это доказательство ошибочно. Когда Кант заключает, будто «бесконечный прошедший мировой ряд невозможен» [43, т. 3, с. 404], он подменяет понятие безначальности мира понятием его незавершенности, указывающим на отсутствие в ряду числового отсчета не начала, а конца. Но ведь нет ничего логически невозможного в том, что до всякого фиксированного данного момента протекла вечность в виде односторонне ограниченного настоящим луча времени. Кант не замечает этого потому, что его мысль движется здесь в традиционно рационалистическом русле и он ошибочно отождествляет бесконечную последовательность интервалов времени с осознанием субъектом этой последовательности, находящей свое выражение в последовательности актов счета. Третья из данных последовательностей актуально в действительности неосуществима, а первая существует объективно и независимо от того, возможна или не возможна последняя из них. Подменив последовательность времени последовательностью *счета* времени, он стал на этой ложной основе выводить незавершенность потока времени из факта его безначальности, а незавершенность стал рассматривать как выражение невозможности существования бесконечности. Кроме того, Кант необоснованно перенес рассуждение о потоке «чистого» времени на процесс существования вещей во времени.

Столь же несостоятельно и доказательство второй части тезиса первой антиномии, где Кант опять апеллирует к невозможности сосчитать все части пространства, т. е. «рассматривать последовательный синтез частей бесконечного мира как заверченный» [43, т. 3, с. 406]. Здесь еще более очевиден субъективизм исходного пункта кантовского доказательства: вопрос ставится о том, что «мы можем представить себе» [43, т. 3, с. 404], а не о том, что есть на самом деле. В соответствии с такой установкой Кант в примечании к тезису первой антиномии утверждает, что «невозможна никакая бесконечно данная величина» [43, т. 3, с. 408], т. е. отрицает существование актуальной бесконечности.

Но ход доказательства обнаруживает и кое-что иное, кроме рационалистского субъективизма. По сути дела, первая антиномия Канта указывает на парадоксальную диалектику конечного и бесконечного. Если придать этой антиномии собственно математический характер, то в наши дни она вводит в гущу споров вокруг различных

типов бесконечного в теории множеств. Если же, наоборот, придать ей характер непосредственно физический, то она наводит на проблему существования изначальных состояний мегагалактик, кривизны вселенной и т. п.

Теперь о доказательстве антитезиса первой антиномии. Кант считает совершенно не заполненное пространство и пустое время равными ничто, значит, их нет, и они не могут ограничивать мир. Но ссылка на тезис древних элеатов и софистов, что «небытие не существует», не может послужить достаточным доводом, потому что нельзя отождествлять физическую пустоту с небытием. Время без телесного мира, вне и помимо его, действительно не существует (как, впрочем, не существует и абсолютная физическая пустота), но не потому, что оно «пусто», а потому, что время и пространство суть формы существования материи. Кант же ссылается на то, что в «пустом» времени невозможно возникновение вещей потому, что «ни одна часть такого времени в сравнении с другой частью не включает в себе условия существования, отличного от условия несуществования...» [43, т. 3, с. 405]. Иными словами, он использует ситуацию «осла Бурида-на»: все моменты времени совершенно в равном положении, и нет никаких оснований в пользу того, чтобы мир возник именно в какой-то один, а не другой момент прошлого. Но далеко с такими ухищрениями не уйти... Конечно, антитезис первой антиномии все-таки истинен, но его правота достигается всей полнотой человеческой практики и научного познания, к которым Кант здесь не обращается.

Тезис второй математической антиномии, утверждающий предел делимости частиц или неделимость всякой, в том числе духовной, субстанции, доказывается Кантом путем искусственного семантического соображения: все сложное состоит из простых частей, и если допустить, что таковых нет, то не было бы и ничего сложного, ибо «мы устранили мысленно все сложение» [43, т. 3, с. 410]. В рассуждениях по поводу этого тезиса Кант заранее исходит из схоластического представления о «простоте» всякой субстанции, а все простое (значит, и душа) неуничтожимо.

Более благополучно обстоит дело с антитезисом второй антиномии, утверждающим бесконечную делимость всех существующих вещей. Кант ссылается на то, что никакой абсолютной простоты никто и нигде не находил

и все протяженное в принципе делимо, из чего, кстати, вытекает, что неуничтожимой, вечной и бессмертной души быть не может. Поскольку Кант исходит из всеобщности геометрии Эвклида и свойственного ей континуума, это доказательство имеет вес, хотя, как он сам признает, оно «имеет чисто математический характер» [43, т. 3, с. 415]. Можно упрекать философа за туманность понятия «простота», которым он оперирует, и за то, что он вследствие этого не различает «простое»-неделимое и «простое» в смысле составной части [см. 141, S. 79]. Еще более строго отнесся к доказательству антитезиса второй антиномии Гегель, заявив, что «вообще здесь нет доказательства, а есть лишь предположение» [28, т. 1, с. 267]. И все же аргументация Канта в пользу антитезиса второй антиномии серьезна, и она, по сути дела, подводит к реальной диалектике окружающего нас мира: составляющие его вещи имеют относительные пределы каждого деления, и они же бесконечно делимы, они прерывны и непрерывны. Эту диалектику развивает Гегель фактически вслед за Кантом, признавая (хотя и непоследовательно) существование узловых точек относительной дискретности строения вещества¹. Вторая антиномия Канта обладает диалектическим характером, и втуне Х Вессель защищает только ее тезис [221, с. 310].

**Доказательства
тезисов
и антитезисов
динамических
антиномий**

При обращении к динамическим антиномиям возникают некоторые неясности. Не совсем понятно, о чем идет речь в третьей по счету антиномии. В тезисе как будто говорится о происхождении мира, но потом Кант рассуждает так, как если бы его занимала здесь проблема наличия «свободных причин» внутри уже существующего мира. В антитезисе же выдвигается положение не то о человеческой свободе, не то о «свободной причине» вне мира. Но в таком случае равная доказанность тезиса и антитезиса (если таковую удастся достигнуть) вообще никакой антиномии не вызывает: ведь тезис и антитезис трактуют о разных предметах. И только из характера приводимых Кантом доказательств, а затем предлагаемого им решения этой антиномии становится ясно, что в ней идет речь о том, есть ли вообще в дейст-

¹ Ныне в теории элементарных частиц физики столкнулись с тем обстоятельством, что эти частицы способны делиться на... самих же себя или же порождать качественно иные частицы.

вительности некое свободное начало (коль скоро оно «свободно», оно есть именно начало) или его нет. Третья антиномия касается диалектики свободы и строгой причинности. В четвертой же антиномии под вопросом, существует ли «абсолютно необходимое существо», т. е. бог, скрывается проблема случайности и необходимости. Трудно согласиться с комментатором Н. Кемп Смитом, будто четвертая антиномия излишня, поскольку под «абсолютно необходимой сущностью» в ней понимается то же самое, что и «причинность через свободу» в третьей антиномии: ведь соотношение необходимости и случайности тоже составляет антиномическую проблему!

Доказательство тезиса третьей антиномии Кант основывает на том, что допущение цепочек каузальных связей, уходящих в бесконечное прошлое, принесло бы с собой будто бы логическое противоречие. Но никакого противоречия здесь нет. Правда, Кант ссылается на то, что принятие каузальной бесконечности лишает нас полноты синтеза, но тем самым он обращается к шаблону мысли, содержащемуся в весьма шатком доказательстве тезиса первой антиномии. Кант отрицает зависимость своего доказательства третьей антиномии от доказательства первой: «...мы говорим здесь об абсолютно первом начале не в отношении времени, а в отношении причинности» [43, т. 3, с. 422],— но логическая структура его рассуждения буквально та же, что и прежде. Зато в пояснениях к антитезису третьей антиномии он сам же такую зависимость подчеркивает.

Доказывая этот антитезис, Кант обоснованно ссылается на то, что включение абсолютной свободы в каузальные связи природы (здесь не важно: как начальное или же как одно из последующих звеньев этих связей) сделало бы невозможным единство опыта и внесло бы в него хаос. Впрочем, если исходить из взглядов самого Канта, ему было достаточно здесь сослаться на положения его трансцендентальной аналитики: ведь там уже было признано, что все явления природы подчинены закону причинности без каких-либо исключений. Важнее другое: достаточна ли та ссылка, к которой он здесь прибегает? Она была бы достаточна лишь при том условии, что речь может идти о существовании только «чистой» свободы, и никакой другой. В этом антитезисе Кант рассуждает на уровне метафизического материализма XVIII в., для которого «свобода» и означала лишь бес-

причинность и произвольность (если только не имелась в виду «свобода» как познанная необходимость). Дополнительно Кант апеллирует к антитезису первой антиномии: «Если вы не допускаете в мире ничего математически первого во времени, то вам нет нужды искать также и динамически первое в отношении причинности» [43, т. 3, с. 421 и 423]¹.

И, наконец, о последней, четвертой, антиномии. По своему логическому строению она аналогична своей предшественнице, хотя доказательство ее тезиса, пожалуй, «единственное, которое Кант отчасти вел прямо» [101, ч. I, с. 532]. Утверждая, что должно иметься абсолютное причиняющее начало для всех последующих изменений в мире, он повторяет аргумент в пользу тезиса третьей антиномии, который именно теперь оказывается наиболее близким к воспроизведению космологического аргумента в пользу бытия бога. Соответственно опирается на ход мыслей в антитезисе третьей антиномии и доказательство последнего антитезиса: начало всех причинных связей, если бы таковое имелось, не может быть само беспричинным, оно было бы не более необходимо, чем все другие звенья этих связей, и в этом смысле оказалось бы «случайным». Не очень ясным формулировкам четвертой антиномии соответствуют и неотчетливые доказательства ее антитезиса: «случайное» фигурирует здесь у Канта в смыслах «произвольности выбора» и «равенства степеней необходимости», а «необходимое» означает, как у многих теологов, «спонтанно беспричинное».

Интересно, с точки зрения трактовки антиномических противоречий, замечание Канта о том, что в четвертой антиномии «мы наталкиваемся на странный контраст: из одного и того же аргумента в тезисе выводится бытие первосущности, а в антитезисе, с той же строгостью, — небытие ее» [43, т. 3, с. 429]. Этот «контраст» проистекает из того, что в тезисе этой антиномии Кант отказался от апагогического доказательства; говорит же он о некорректности доказательства тезиса. Сам Кант хочет пока-

¹ Кроме того, обнаруживается прямая зависимость между доказательствами тезиса и антитезиса внутри одной и той же — третьей — антиномии, что вступает в конфликт с общим принципом построения антиномий Кантом. Зато получается новая парадоксальная ситуация: если считать доказанным тезис, то доказательство антитезиса оказывается ложным, а если допустить, что антитезис доказан верно, то уже в силу этого неприемлемо доказательство тезиса.

зять, что данный «контраст» возникает не вследствие логических ошибок, а по причине глубокой противоречивости разума, но приведенный им в пояснении к антитезису пример этого совершенно не доказывает. Он ссылагается на два взаимопротивоположных вывода из факта, что Луна при своем движении вокруг Земли всегда обращена к ней одной и той же стороной, но ведь выбор одного из двух ответов (Луна вращается или же не вращается вокруг своей оси) зависит здесь от точки зрения наблюдателя, и, если она определенно избрана, то ответ будет совершенно однозначным.

Общий вывод таков: равнодоказуемости тезисов и антитезисов антиномии, близкой к полной их обоснованности, у Канта не получилось. Но замысел его был при этом глубок: совершенно равная и абсолютно полная обоснованность могла бы иметь место только при том неизменном условии, что все четыре антиномии возникают в отношении некоего единого мира, который поддается то «догматической», т. е. идеалистической (в тезисах), то «эмпирической», т. е. материалистической (в антитезисах), интерпретации. Но точное соблюдение этого условия невозможно уже потому, что две взаимопротивоположные философские интерпретации значительно изменяют смысл употребляемых в них терминов «мир», «начало», «причина» и т. д. Поэтому, когда Кант ищет радикального выхода из антиномий через использование своего коренного различения между «двумя» мирами — явлений и вещей в себе, — он косвенно указывает тем самым на факт взаимонепримируемости двух основных философских направлений. Комментаторы признают, что «формулировка из примечания к антитезису третьей антиномии поистине близка к атеизму» [122, S, 381], тогда как тезис четвертой антиномии составляет кульминацию религиозно-идеалистической точки зрения. Неудивительно, что антиномии Канта не оставили равнодушными ни одного из последующих крупных философов вплоть до наших дней.

Как мы видели, не исключая и антитезиса второй антиномии, рассмотренные антитезисы и тезисы остались Кантом не доказанными (даже при учете вышеуказанного условия). Но это не значит, что все они ложны. И тезисы отчасти истинны, но при условии, если они не будут пониматься сугубо метафизически: это значит, что доля относительной истины содержится и в тезисах,

по крайней мере во втором и третьем, когда они взяты в единстве с соответствующими антитезисами и входящие в них термины «простота» и «свобода» понимают-ся в духе диалектического материализма.

**Разрешение
антиномий Кантом**

А где то спасительное средство, которое вывело бы, по мнению Канта, разум из антиномических тупиков? Он утверждает, что «само решение этих задач нельзя найти в опыте...» [43, т. 3, с. 446]. Искомое решение он обещает только ценой полного принятия посылок его агностицизма, априоризма и дуализма. И потому Кант считал свои антиномии одним из доказательств правоты трансцендентального идеализма. «...Посредством антиномий мы можем косвенно доказать трансцендентальную идеальность явлений» [43, т. 3, с. 461; ср. 218, S. 515]. В действительности же дело происходит наоборот: когда Кант чувствует шаткость своей аргументации, его якорь спасения состоит в простом постулировании принципов его философии и в повторных ссылках на эти постулаты как на якобы ранее уже доказанные. Но нужны ли в таком случае вообще антиномии чистого разума для построения философии Канта?

Ответ на этот вопрос рядом комментаторов дается отрицательный (и они с тем большей легкостью идут на такой ответ, что многим буржуазным теоретикам наших дней диалектика неприятна). Поскольку судьба математических антиномий предрешена уже трансцендентальной эстетикой, а ответы Канта насчет динамических антиномий прямо вытекают из трансцендентальной аналитики, то все его усилия продемонстрировать доказательства тезисов и антитезисов выглядят излишними и даже вообще невозможными: «...решение антиномий явно обращается против их собственного доказательства, ибо, раз Кант признает, что антитезисы имеют значение для познания явлений и что в мире явлений научное познание отвергает тезисы, то остается непонятным, как же возможно было раньше чисто теоретическим путем одинаково доказывать как тезисы, так и антитезисы» [24, с. 85]. С другой стороны, если бы их доказательства были безупречными, то предлагаемые Кантом гносеологические решения антиномий оказались бы излишними, неосновательными и ложными.

Выход из этого противоречия философии Канта состоит в том, что по самому замыслу ее автора доказательст-

ва тезисов и антитезисов не могут и не должны быть совершенно неуязвимыми. На это мы уже обращали внимание. Но важно и другое: «своими антиномиями Кант хотел подчеркнуть противоречивость процесса исследования глубинных категориальных проблем, обнаруживающуюся всякий раз, когда в категориях начинают видеть нечто большее, чем только инструмент упорядочения опыта.

Общий принцип разрешения своих антиномий Кант основывает на определенных логических соображениях. Они заключаются в использовании различия между контр-дикторными (Кант называет их «аналитическими») и контрарными (в его терминологии «диалектическими») противоположностями между суждениями. При контр-дикторности одна из сторон противоречия нацело, но без всякой конкретизации, отрицает вторую из сторон, и здесь действует закон исключенного третьего. При контр-арности отрицание совершается таким образом, что его результат содержит в себе нечто положительное, и закон исключенного третьего теряет силу, ибо возможно и некоторое иное, третье, также противоположное первому, суждение. Тезисы и антитезисы математических антиномий контрарно противоположны друг другу «...Если я говорю,— поясняет Кант,— что мир не имеет начала, а существует вечно, то я утверждаю больше, чем нужно для противоположения (контрадикторного. — И. Н.), ведь помимо того, что я указываю, каков не есть мир, я еще указываю, каков он есть» [43, т. 6, с. 254]. Контрарная противоположность отдаленно напоминает противоположность собственно диалектическую, так как отрицание в ней означает переход в иное (у Гегеля: в *свое* иное). Поскольку контрарные противоречия допускают «третье» положение вещей, отличное как от того, которое утверждается в тезисе, так и от того, которое полагается контрарным в отношении тезиса антитезисом, Кант и хочет эту «третью» возможность использовать. При этом реализация данной возможности для математических и диалектических антиномий достигается им по-разному: в первых после уточнений он объявляет оба суждения, т. е. тезисы и антитезисы, ложными, а во вторых при определенных условиях,— оба истинными. Кант выражает это следующим образом: в антиномиях первого типа спор «отвергается», а в антиномиях второго типа «улаживается» [см. 43, т. 3, с. 476].

Условия такого «улаживания» и вообще «третье» решение Канта состоят все в том же различении между миром явлений и миром вещей в себе. Решением математических *антиномий* он считает выявление ситуации, в которой «сам вопрос не имеет смысла» [42, т. 3, с. 442]. Кант разрушает эти антиномии, утверждая, что к миру вещей в себе, находящемуся вне времени и пространства, свойства «начала», «границы», «простоты» и «сложности» вообще неприменимы, мир явлений никогда не бывает нам дан во всей полноте как замкнутый, целостный «мир», а фрагменты мира явлений для применения к ним указанных характеристик недостаточны: ведь за пределами существующего опыта всегда остается опыт еще не учтенный, но возможный (поэтому неокантианец Г. Коген даже опыт стал рассматривать как вещь в себе). Получается, что «тезис трактует ноумены, как если бы они были феномены, данные в опыте, а антитезис трактует феномены, протяженные тела, как если бы они были ноумены» [137, р. 289]. Значит, все утверждения первых двух антиномий должны отпасть как лишенные смысла.

Что же касается антиномий динамических, то Кант утверждает, что в их тезисах, а с другой стороны, в антитезисах имеют место различные субъекты, скрывающиеся до их уточнения под общим для них термином «мир». Иными словами, предикат «быть миром» распадается после уточнения на два различных предиката, относящихся к тем же двум разным мирам. Следовательно, Кант «разводит» тезисы и антитезисы в разные стороны. Получается, что оба противоположных друг другу утверждения «могут быть истинными в различных отношениях» [43, т. 3, с. 496], в том смысле что относятся к разным предметам. Затем Кант предполагает регулятивную истинность тезисов третьей и четвертой антиномий для вещей в себе и безусловно признает истинность их антитезисов для явлений.

Конечно, безудержно оперировать неуточненным понятием «мир вообще» нельзя, и Кант прав, предупреждая против этого. Конечно, верно и то, что в науках, а тем более в философии, встречаются псевдопроблемы, а уточнение различных смыслов и условий приложения входящих в проблемы терминов всегда полезно и даже необходимо. Но не псевдопроблемы двигают вперед научное и философское познание, а уточнения терминов далеко не всегда достаточно для разрешения подлинных проб-

лем. Что же касается операции, проделанной Кантом над динамическими антиномиями, то отчасти она напоминает подлинно диалектическую ситуацию; ведь оба суждения, фиксирующих стороны объективного диалектического противоречия, истинны. Но перед нами здесь, по сути дела, не непосредственно объективные противоречия, а лишь противоречия их познания; «разведение» же обоих суждений в «разные стороны» в принципе не означает диалектического синтеза (хотя иногда оно для разрешения проблем бывает необходимо). Впрочем, строго говоря, Кант и не утверждает истинности всех четырех суждений, входящих в динамические антиномии: истинными оказываются у него уже *иные* суждения, возникающие из прежних в итоге известной нам метаморфозы, т. е. расчленения понятия «мир» на два разных понятия: «мир явлений» и «мир вещей в себе». Что же касается замысла «третьего» решения вообще, то оно как раз соответствует подлинной диалектике познания: диалектический синтез и есть такое «третье» решение в принципе. Вспомним замечание Энгельса о том, что Гегель оказался прав, считая, что истиной в решении антиномии дискретности и непрерывности материи является «ни то, ни другое» [1, т. 20, с. 560], а нечто третье. Но это «третье» в каждой иной антиномии означает иное, однако никогда не ведет к принятию двух Кантовых миров.

Трактовка «синтеза» тезисов и антитезисов антиномий у Канта проникнута априоризмом и агностическим дуализмом. Он неоднократно повторяет, что «трансцендентальные вопросы допускают только трансцендентальные ответы» [43, т. 3, с. 548]. И потому Кант отвергает саму возможность разрешения антиномий путем действительного синтезирования рационального ядра антитезисов и тезисов на более высоком познавательном уровне. В этом пункте Кант коренным образом расходится с принципом подлинно положительного и диалектического разрешения проблем.

**Диапазон действия
антиномий
и их общий результат**

С марксистской точки зрения, в логическом смысле узкие и односторонние, а в философском — идеалистические схемы решения Кантом антиномий, конечно, не удовлетворительны. «Критический» Кант не развил плодотворных догадок своих ранних «Мыслей об истинной оценке живых сил» (1746), в которых имелась верная мысль о том,

что решение данной проблемы требует синтеза того лучшего, что было в подходах к ней и у Лейбница, и у Декарта [см. 43, т. 1, с. 81]. Зрелый Кант только в двух-трех случаях несколько расширил набор возможных логических вариантов (нам придется здесь при анализе его философии несколько забежать вперед). Так, частную антиномию права, в которой говорится о возможности владения без фактического держания имущества, он разрешает так, что истинными, после уточнения, в разных смыслах оказываются и тезис, и антитезис, но здесь не потребовалось непосредственно апеллировать к разграничению действительности на два разных мира [см. 43, т. 4, ч. II, с. 166]. С антиномией чистого практического разума (определяется ли добродетель счастьем или же, наоборот, счастье добродетелью) Кант обращается аналогичным образом [см. 43, т. 4, ч. I, с. 446; ср. с. 451]. Антиномия эстетического вкуса и антиномия механицизма и телеологии, однако, возвращаются к шаблону динамических антиномий чистого разума [см. 43, т. 5, с. 358—359, 362, 413—414]. Некоторые антиномии отнесены философом к разряду «кажущихся», хотя они «не хуже» остальных. Антиномий в чувственном познании он не находит вообще.

Так великое учение о противоречиях познания волей его автора стало ограничивать область собственного действия. Есть мнение, что «узость объема кантовской диалектики, ничтожный размер области разума, пораженной диалектическими противоречиями, целиком обусловлены направлением практических интересов Канта» [10, с. 162], направленных на проблему дуализма веры и знания. Иначе говоря, Канта интересовали только те антиномии, которые непосредственно к этому дуализму восходят. Но таких антиномий как раз много, так что приведенное соображение не вполне убедительно. Причина ограничения Кантом числа антиномий, особенно космологических, в значительной мере заключалась в затрудненности его движения в диалектической проблематике вообще, лсжавший на нем метафизический груз был еще очень тяжел. Но интересы и склонности «докритического» Канта пришли ему отчасти на помощь и здесь.

Это выразилось в том, что «под» уже известным нам разрешением Кантом математических антиномий в смысле их уничтожения обрисовывается *второе* их решение. Следуя уставу «математического естествознания

своего века, Кант склоняется к признанию для области явлений правоты их антитезисов. В доказательстве 3-й теоремы второго раздела «Метафизических начал естествознания» (1786) имеется рассуждение о том, что «материя стремится расшириться во все стороны за пределы занимаемого ею пространства» [43, т. 6, с. 96], а в 4-й теореме того же раздела утверждается, что «материя *делима до бесконечности*, и притом на части, каждая из которых, в свою очередь, есть материя» [43, т. 6, с. 98]. Тем самым в космологическом споре между идеалистами и материалистами Кант признает правоту вторых, хотя и завуалированным образом, в виде приближения математических антиномий по способу их разрешения к антиномиям динамическим. Поэтому идеалист Вл. Соловьев обвинил Канта в незаконном провозе догматического «товара» через критическую «таможню».

Но способ решения Кантом динамических антиномий, конечно, не мог удовлетворить преемников его диалектических исканий. «Критическое разрешение [антиномий] при помощи так называемой трансцендентальной идеальности мира восприятия,— писал Гегель,— приводит только к тому результату, что превращает так называемое противоречие (*Widerstreit*) в нечто *субъективное*, в котором оно, конечно, все еще остается той же видимостью, т. е. столь же неразрешенным, как и раньше» [32, т. V, с. 206]. Анализ антиномий познания завершился у Канта не открытием объективной диалектики вещей, а запрещением познающему мышлению выходить за пределы опыта. Как указывал Ленин, с пути диалектики Кант свернул на метафизическую дорожку. Ведь сам Кант признал, что «антиномия чистого разума неизбежно приводит к... ограничению нашего познания» [43, т. 6, с. 215].

Но у Канта остаются огромные заслуги в области исследования познающего мышления. Верно, что Кант указал на противоречивость разума и мышления вообще [см. 12, с. 272, 317 и др.], но это можно понимать по-разному, даже иррационалистически. Более точным будет указание на то, что впервые в истории философии нового времени Кант указал на то, что познание происходит через посредство то и дело возникающих и требующих своего разрешения гносеологических противоречий. Природа разума есть полемика, лишенная произвольности. Именно в этом смысле Кант указал на «двойственный, противоречивый интерес» [43, т. 3, с. 560] познания и на свое-

образную «хитрость разума» [43, т. 3, с. 526]. Тем самым он указал, по сути дела, на некоторые из функций диалектической логики, которая должна разрабатывать механизмы разрешения проблемных ситуаций как в философии, так и в остальных науках. Гегель был прав, когда писал, что «установление этих (Кантовых. — И. Н.) антиномий все же остается очень важным и достойным благодарности результатом критической философии...» [32, т. I, с. 98]. С Канта начинается анализ диалектики процесса познания в ее связи и отличиях от диалектики вещей, и в этом заключается один из важных отправных пунктов формирования материалистической диалектики Маркса и Энгельса.

Нельзя, однако, забывать о специфических функциях антиномий чистого разума в философии самого Канта. То их разрешение, которое дает им философ, как бы «обратной связью» воздействует на породившую их космологическую идею в четырех ее частных видах. Коль скоро человеческий разум не в состоянии дать определенные ответы на вопросы о категориальных отношениях в мире ноуменов, то из антиномий вытекают следующие уроки: (1) совет рассудку ограничиваться регулятивной деятельностью упорядочения опыта; (2) рекомендация разуму истолковывать решения, касающиеся тезисов и антитезисов антиномий, только в регулятивном смысле; (3) указание саму космологическую идею понимать только регулятивно, как регулятор движения мысли к целям, к которым она заведомо не сможет даже приблизиться, но которые она рассматривает, *как если бы* они были достижимы. В частности, учит Кант, «вы должны так философствовать о природе, как будто для всего, что существует, имеется необходимое первое основание, исключительно с целью внести в свое знание систематическое единство, следуя такой идее, а именно воображаемому высшему основанию...» [43, т. 3, с. 534; ср. с. 649]. Итак, налицо три различные регулятивности, объединенные общим априористским подходом.

Динамические антиномии чистого разума привели, между прочим, к следующему выводу: в эмпирическом мире нет ни свободы, ни абсолютного существа, но то и другое *могло бы быть* в мире трансцендентном, правда, уже в особом ноуменальном качестве. Эта возможность не

**Теологическая идея
чистого разума**

вытекает из принципа регулятивного рассмотрения названных предметов, а добавляется к нему и подкрепляет его же действие: будем исходить из того, *как если бы эти* предметы в мире вещей в себе существовали, и *может быть* они в нем существуют. Проблема остается в «Критике чистого разума» теоретически открытой.

В третьей, теологической идее чистого разума проблема бытия абсолютного существа ставится еще раз специально. Согласно этой идее, которую Кант квалифицирует как «трансцендентальный идеал» чистого разума, выдвигается существование бога как принципа полной совокупности всего действительного и возможного, т.е. тотального синтеза. Судьба третьей трансцендентальной идеи фактически предрешена результатами четвертой антиномии. Но Кант, несмотря на это, последовательно рассматривает и отвергает все основные «доказательства» существования бога, имевшие в его время хождение среди теологов, — космологическое, физико-теологическое и онтологическое. Он совершенно не касается исторической стороны вопроса и анализирует только логическую структуру идеи в различных ее модификациях. Надо заметить, что указанные три «доказательства» ко времени Канта носили на себе уже заметную печать архаичности, тем не менее его критика их принесла определенную пользу, была прогрессивной.

1 Космологическое доказательство, состоящее в ссылке на необходимость существования в непрерывной цепи причин и следствий окружающего нас мира изначальной причины, безусловной сущности, опровергается Кантом двояким образом. Сначала он указывает на то, что каузальная цепь не может быть непрерывной, ибо категориальной каузальности в вещах в себе нет, а безусловная сущность не может не находиться в них. Это уже известный нам мотив. Затем Кант, используя приемы старого рационализма, сводит структуру космологического доказательства к доказательству онтологическому, воедино связывая их судьбы: если доказано, что последнее несостоятельно, *то же самое* придется тогда сказать и о первом. Именно в этом пункте Кант нанес меткий удар по теологии: ведь онтологическое доказательство было развенчано еще Фомой Аквинским.

Сведение происходит следующим образом. Имеются различные модификации онтологического доказательства — Ансельма из Кентерберии, Дунса Скота, Декарта,

Лейбница, Вольфа и Мендельсона. В варианте Скота ход рассуждений прямо опирается на слияние понятий все-совершенства, всереальности и высшей необходимости как предикатов бога (*ens perfectissimum idem est ac ens realissimum et ultima ratio et necessitas*). Данный ряд отождествлений и используется Кантом. Он обращает внимание на то, что космологическое доказательство связано с понятием необходимости верховной причины, а эта пресловутая изначальная необходимость «вытягивает» за собой всю вереницу перечисленных признаков. Предполагают, что «от всереальнейшей сущности можно заключить к абсолютной необходимости существования; это то самое положение, которое утверждалось в онтологическом доказательстве» [43, т. 3, с. 527].

Нечто подобное происходит и с физико-теологическим доказательством. Оно представляет собой ссылку на наличие в природе «разумной целесообразности», а коль скоро такая признается, приходится признать и существование ее творца. Но «самое большее, чего может достигнуть физико-теологический аргумент,— замечает Кант,— это доказать существование *зодчего мира*, всегда сильно ограниченного пригодностью обрабатываемого им материала, но не *творца мира*, идее которого подчинено все» [43, т. 3, с. 541]. Но мастер с ограниченными возможностями, конечно, был бы мало похож на искомого вседержителя-творца. Рассуждения, посредством которых Кант развенчивает физико-теологическое доказательство, сжато повторяют аргументацию Юма в его «Диалогах о естественной религии» и, видимо, заимствованы оттуда [см. 43, т. 3, с. 540—542]. В разделах о дисциплине чистого разума трансцендентального учения о методе Кант довольно подробно излагает свое отношение к этому сочинению британского скептика [см. 43, т. 3, с. 618—637 и др.].

Кроме того, Кант и физико-теологическому аргументу предъявляет обвинение в незаконном перенесении категориальной причинности в мир вещей в себе, а также показывает зависимость этого аргумента от онтологического доказательства. Таким образом, «онтологический аргумент все еще составляет *единственно возможное основание для доказательства...*» [43, т. 3, с. 540].

Критический анализ онтологического доказательства бытия бога Кантом составляет заметную страницу в истории научного атеизма, поскольку результаты этого

анализа существенно подкрепляют атеистические позиции, а использованная Кантом аргументация близка к материалистической.

**Структура
онтологического
доказательства**

Эта аргументация покоится на двух основаниях, из которых одно совершенно верно и по духу и по форме выражения, а второе выражает действительный взгляд Канта, но в ошибочной и даже прямо противоположной его существу форме и потому может повести к недоразумениям, если на это обстоятельство не будет обращено должного внимания с целью его коррекции.

Первое из этих оснований заключается в отрицании рационалистического тождества мышления и бытия: из идеи вещи нельзя вывести ее реальное существование, из мыслительных связей не вытекают совпадающие будто бы с ними связи действительные, из понятия бога как высшей реальности не следует, будто бог существует на самом деле. С помощью этого основания Кант отвергает также и усовершенствованное онтологическое доказательство в том виде, который был придан ему Лейбницем и состоял в заключении от возможного к действительному: ведь хотя в сознании все возможное оказывается действительностью мысли, но именно одной *только мысли* [см. 43, т. 5, с. 431, ср. т. 3, с. 520].

Здесь Кант рассуждает, по сути дела, как материалист, и не удивительно, что Гегель потом стал ему возражать. Особенно ему не понравился наглядный пример: «...мое имущество больше при наличии ста действительных талеров, чем при одном лишь понятии их (т.е. возможности их)» [43, т. 3, с. 522]. Он заявил, что к богу эмпирические характеристики неприменимы. Но Кант мог бы заменить эти «сто талеров» любым другим примером, ибо смысл его не в отличии звонкой монеты от воображения о ней, а в общем принципиальном различии между человеческой мыслью о некотором объекте и самим этим объектом.

Некоторый диссонанс в ход мыслей Канта вносит второе основание, введенное им с целью подкрепления первого. Он утверждает, что «*бытие* не есть реальный предикат» [43, т. 3, с. 521]. Впрочем, еще в «докритический» период он писал, что «существование вовсе не есть предикат, а потому и упразднение существования не есть еще отрицание предиката, которым нечто должно **было**

бы быть упразднено в вещи и могло бы возникнуть внутреннее противоречие» [43, т. 1, с. 413]. В «критический» период это положение Канта привлекло именно тем, что оно позволяло веско возражать против взаимного приравнивания понятий «совершенство», «существование», «необходимость» в онтологическом доказательстве. «...Существование вовсе не есть предикат, а следовательно, и не предикат совершенства» [43, т. 3, с. 501]. Кант имеет в виду, что в понятиях предикаты бытия всегда как бы «вращены» в субъекты предложений, так что если некто осуществляет «полагание (Position)» в мысли некоторого субъекта, то тем самым (опять же в мысли!) полагаются и все его предикаты. Если не полагать данного субъекта, то тем самым в мысли исчезает и его бытие. Значит, можно «не полагать» понятия бога, т. е. отрицать его существование без какого-либо логического противоречия. «Полагать» же обоснованно значит исходить из внемыслительных фактов, и потому для того, чтобы придать некой вещи действительное, а не только мыслительное существование, надо «выйти из» понятия.

Но Кант не довел здесь своих рассуждений до конца. В действительности из них вытекает прямо противоположный результат, а именно: коль скоро для утверждения действительного существования вещи, в отличие от существования мыслительного, нельзя удовлетворяться уже имеющимся содержанием понятия, а следует «выйти из» него, значит, «реальное существование» есть содержательный предикат. Это невольно признает и сам Кант, когда он пишет: «...в случае действительности предмет не только аналитически содержится в моем понятии, но и прибавляется синтетически к моему понятию» [43, т. 3, с. 522]. В противоположность прежним теоретикам аналитически-дедуктивной метафизики, он считает, что экзистенциальные суждения аналитически невыводимы, они синтетичны, почему их и можно отрицать без опасности впасть в логическое противоречие. Таким образом, следует признать, что «реальное существование» есть содержательный предикат.

Но почему Кант допустил отмеченную ошибку? Непосредственная причина ее очевидна: он смешал «реальное существование», которое есть предикат, с существованиями «мыслительным» или неопределенным, которые предикатами на самом деле не являются [см. 88, с. 158—159], что и было хорошо им же показано. Но возникает вопрос:

почему эта ошибка появилась уже в его «докритических» сочинениях, когда он еще не вполне освободился от рационалистических предрассудков? Она появилась, видимо, в силу некоторого гносеологического парадокса, так как оказалась тогда удобным средством именно для преодоления рационалистического отождествления мышления и реального бытия, т. е. для критики в адрес полной онтологизации мысли. Теперь же Кант использовал ее для критики онтологического аргумента теологов. А исправление этой ошибки не только не ослабляет доказательной силы критических рассуждений Канта, но, наоборот, усиливает их, придавая им внутреннюю стройность и целостность.

Итак, Кант разбил онтологическое доказательство, а вслед за ним окончательно падают и основанные на нем доказательства космологическое и физико-теологическое. Что же дальше? И здесь снова вступает в действие принцип регулятивного истолкования идей. Теологическая идея, для Канта,— это не более, как регулятор оценки религиозных представлений людей, роль которого до «Критики практического разума» остается не вполне ясной. Во всяком случае, эта идея может быть использована и в интересах политического квази-оправдания религии на манер Гоббса, и для телеологического истолкования природы, и для обоснования морали. Уже теперь она определенным образом направляет психологическую идею чистого разума, особенно в сочетании с результатами динамических антиномий.

Оказывается, что человек *мог бы* обладать душой-субстанцией и свободой воли, если допустить, что он гражданин двух миров, а его душа есть вещь в себе не только в смысле ее непознаваемости, но и в смысле трансцендентности ее существования. В таком случае, оставаясь подверженной категориальному диктату мира явлений, она могла бы одновременно быть нетленной и свободной. Позднее Кант даже скажет, что идея свободы — «единственная среди всех идей чистого разума, предмет которой — факт» [43, т. 5, с. 507—508]. Все это уже не ведет к атеизму и материализму, а отклоняет от них. Трансцендентальный идеал не с ним, а против них. Как бы то ни было, финал теологической идеи проникнут духом компромисса: существование бога теоретическим путем «нельзя доказать, но и нельзя также опровергнуть» [43, т. 3, с. 551] Между верой и знанием пока

установлен неустойчивый режим военного перемирия. Бог изгнан из мира явлений, но неясно, как быть с ним в мире вещей в себе.

**Итоги
трансцендентальной
диалектики**

Общие результаты трансцендентальной диалектики неоднозначны. Логические и содержательные уроки антиномий, анализ трех трансцендентальных идей трудно выразить в каком-то кратком и однозначном резюме.

Трансцендентальная диалектика Канта вновь, после передовых учений эпохи Возрождения, провозгласила, что противоречие есть фундаментальный факт познания, и это положение оказало могучее влияние на дальнейшее развитие классической домарксистской диалектики в Германии. Разум вновь попытался возвыситься над рассудком и на этот раз — в форме возвышения диалектического мышления над «метафизическим». В то же время у Канта формальная логика, не будучи тождественна метафизике, помогает диалектике преодолеть возникшие перед ней преграды. Впрочем, у Канта формальная логика возникает, по сути дела, из глубин той же самой трансцендентальности, от которой отправилась у него в свой путь и диалектика.

Р. Хайс в «Логике противоречия» считает Канта и Гегеля в понимании диалектических антиномий антиподами. Уже здесь надо подчеркнуть, что Кант вплотную подошел к пониманию связей между противоположностями. Подошел, но не более того. Неудивительно, что Кант посоветовал разуму остерегаться диалектики. Он не прав, ибо бояться следует не диалектики, а софистики и иррационализма. Именно Кант начал трудный для разума, но успешно продолженный Гегелем процесс овладения диалектикой.

Теперь, в конце трансцендентальной диалектики, мы получаем ответ Канта на вопрос: как возможна «метафизика», т. е. философия? Она возможна в четырех различных смыслах.

Во-первых, как учение об априорных формах познания и принципах конструирования научного знания, устанавливающее действие рассудка во всей области гносеологических исследований без исключения. Вопреки догматикам-идеалистам XVII—XVIII вв., Кант отказывается видеть в априорных формах источник познания сверхчувственных вещей, но верит в них как в якобы надежный

источник научной объективности. Во-вторых, философия возможна как естественное стремление человеческого ума проникнуть в неведомое и недостижимое. Собственно, здесь не приходится говорить о «возможности», ибо это стремление — реальный факт. В-третьих, как критика всей прежней теоретической метафизики, претендовавшей на познание потустороннего мира. И, как увидим, в-четвертых, философия сможет, по мнению Канта, возникнуть вновь как своего рода регулятивная «этическая онтология».

Поэтому, когда позитивисты, сводя предмет философии к изучению средств создания теоретических конструкций, ссылаются ныне на Канта, — это очень односторонние ссылки. Но они не безосновательны, поскольку философия Канта при всем многообразии ее содержания базировалась на метафизическом противопоставлении вещей в себе явлениям. Кант принял в трансцендентальной эстетике и сохранил в трансцендентальной логике берклянскую субъективизацию ощущений, а сравнение его с Коперником в этой связи приобретает особый оттенок: великий астроном справедливо поставил под сомнение очевидность чувственного познания, а Кант довел это сомнение до торжества агностицизма. И уже на почве указанного противопоставления возникли производные его формы — разобщение между формой и содержанием, теорией и практикой, знанием и верой. Иное дело, что социально-классовый генезис Кантовой философии привел, наоборот, прежде всего к противопоставлению веры знанию.

«Критика чистого разума» заключается большим отделом, озаглавленным: «Трансцендентальное учение о методе». Но здесь много повторений. Кант снова подвергает критике догматизм и несозидательный скептицизм, ратует за полемический дух в науке и «критицизм», призванный охранить от заблуждений, побивать прстивников «только оружием разума» [43, т. 3, с. 621] и в то же время дисциплинировать сам разум и определять границы знания. Набрасывается программа построения философии, в которой указываются две основные области ее приложения — «природа» как изучаемый наукой мир явлений и «свобода», т. е. сфера нравственных процессов, связанных с миром вещей в себе. В области природы философия упорядочивает то, что есть, а в области свободы исследует то, что должно быть. Выявляется диалек-

тическое единство движения от фактов «вперед» (к теориям науки) и «назад» (к априорным истокам).

Так теоретическая философия Канта, т. е. его теория познания, оказывается пропедевтикой к «практической» части его философской системы, т. е. к теории морали. Но Кант мечтает и о дальнейшем расширении, а потом и завершении своей системы философии. Уже здесь он намечает задачу выяснить, «как систематическое единство целей образуется согласно общим и необходимым нравственным законам, и приводит в связь практический разум со спекулятивным» [43, т. 3, с. 669]. Он делает заявку на создание и метафизики природы и трансцендентальной теологии. Предполагается, что в конечном итоге будет создана целостная априорная философская архитектура, опирающаяся на прочные устои науки Эвклида и Ньютона и этики самого Канта. Так возникает замысел философии как «науки наук», уже далеко за собой — пока в мечтах — оставляющей рубежи исходного критицизма.

Пока мы в преддверии «Критики практического разума» и должны осуществить переход от гносеологии к морали, от конструирования природы к обретению свободы. Прежде феноменальная область знания была наглухо отграничена от трансцендентной области веры; теперь Кант надеется прорваться через эту границу уже не познавательным, а «практическим» образом и через веру если и не прийти вновь к знанию, на этот раз уже о самих вещах в себе, то обрести зато некий его заместитель.

§ 4. Этическое учение Канта

Общие принципы построения этики

Кант утверждает примат практического разума над теоретическим, деятельности над познанием. Но что такое «практическое»? В широком смысле слова к практическому философствованию он причисляет этику; учение о государстве и праве, философию истории и религии, антропологию. Но в узком смысле термина *практический* разум у Канта означает разум законодательствующий, а значит, создающий принципы и правила морального поведения. «Критика практического разума» излагает теорию этики. В соответствии с воззрениями Канта на

мораль «практическое есть все то, что возможно благодаря свободе» [43, т. 3, с. 658].

В своей основе «практический разум» Канта — это тот же самый разум, что был теоретическим в «Критике чистого разума». Это один и тот же, единый разум, но иначе, чем прежде, применяемый. Правда, согласно Канту, он перерастает в волю, производящую выбор и действия личности согласно ее моральным понятиям. Но вместе с тем это разум, отошедший от своего прежнего применения, потому что «практика» Канта в принципе не опирается на познание, ибо оно не в состоянии дать ей руку помощи. Но он желает *научной* этики.

Кант придерживается принципа примата вопросов моральности поведения человека над вопросами научного познания. Выдвигая этот принцип, Кант исходил из руссоистского мотива о независимости нравственного содержания личности от ее образования и сословного воспитания. Этот принцип теряет свое значение у Фихте и преодолевается Гегелем, но в ином, уже более близком к марксистскому, смысле: у Гегеля практика также имеет жизненный приоритет в отношении теории, которая, однако, не отделена уже от практики каменной стеной, она в состоянии подняться до уровня практики и в нее перейти. У Канта теоретическое познание в состоянии самое большее побудить к активности моральную мысль человека. С другой стороны, возникает надежда, что в сфере морального действия человеку удастся соединиться с трансцендентным, стать ему причастным, приобщиться к его содержанию [см. 43, т. 4, ч. I, с. 436].

Этика — главная часть философии Канта. Недаром именно с размышлений над антиномиями и в том числе над антиномией свободы, столь важной как раз для решения проблем этики, началось становление его «критицизма». Действительно, «в центре Кантовской философии стоит человек, его достоинство и его судьба» [132, S. 65]. «Докритический» Кант, идя вслед за английскими моралистами XVIII в. и Руссо, высказывался за этику чувства, но, заняв самостоятельные философские позиции, он стал строить этику, основанную на принципах онтологической двойственности человека, рационализма, антинатурализма, ориентации на должное (в отличие от сущего), автономности и априоризма. Под «автономностью» здесь понимается, в отличие от гетерономности, независимость моральных постулатов от неморальных доводов

и основой чужд. С последними постулаты морали «сталкиваются» уже в прикладной этике Канта, т. е. в практической антропологии, философии, истории и религии. Там подвергается испытанию полученный в теоретической этике ответ на вопрос: что я, человек, должен делать?¹

Взгляд на человека как на онтологически двойственное существо, причастное двум различным мирам — явлений и вещей в себе, — необходимо вел у Канта к этическому расщеплению самого человека и сферы его поведения: эмпирический индивид и трансцендентная личность не могут обладать одними и теми же мерками оценки, выбора и действия, так что следует строить этику, учитывая, что человек — гражданин двух миров также и в моральном отношении, а высшая нравственность не может быть выведена из мотивов эмпирической жизни.

Рационализм кантовской этики означает убеждение философа в том, что не чувственные влечения и не порывы сердца, а разум должен судить о добре и зле [см. 43, т. 4, ч. I, с. 308, 381, 393—395, 401]. Поэтому, хотя «Критика практического разума» по своей основной структуре имеет аналогии с «Критикой чистого разума», в ней отсутствует часть, которая была бы подобна трансцендентальной эстетике.

Отсюда и антинатурализм этики Канта. Он считает натуралистическую этику Гольбаха и Гельвеция не подлинной этикой, а предписываемую ею мораль — несовершенной. Даже Руссо не вышел за пределы этики себялюбия². Этика, основанная на чувственных потребностях, не обеспечивает чистоты нравов. Таким образом, в «Критике практического разума» отношение Канта к чувственности, по сравнению с первой «Критикой...», куда более прохладное.

Отсюда — жесткий нормативизм этики Канта, противопоставляемый им дескриптивной, описательной этике с ее ориентацией не на должное (Sollen), а на реально существующее (Sein). Эту позицию он занял не потому, что разочаровался в современной ему действительности, отступающей от когда-то прежде, может быть, достигну-

¹ Постановка этого вопроса Кантом перебрасывает «напрямую мостик» к кругу проблем марксистского учения о человеке. У Гегеля этот вопрос уходит в тень.

² Но Кант обращает внимание на то, что апелляции Руссо к голосу совести выводят за пределы натурализма [см. 43, т. 4, ч. I, с. 427; т. 4, ч. II, с. 376].

тых образцов поведения, а потому, что исходил из своего учения о двойственности человеческой природы, почему и счел схему всякого реально существующего морального поведения в принципе недостаточной и ущербной.

И поэтому этика Канта автономна. Она ориентирована на некий независимый будто бы от любых привходящих соображений и стимулов идеал. Ни чувственные желания, ни эгоистическая расчетливость, ни апелляции к пользе или вреду вообще не должны приниматься в соображение [см. 43, т. 4, ч. I, с. 275, 283, 350]. Мораль должна быть автономна в отношении эгоизма, но она же должна утверждать свою автономию и в отношении религии (что не обязательно означает обратную автономию ее в отношении морали). Таким образом, Кант до некоторой степени занимает здесь применительно к религии просветительскую позицию.

Автономия нравственной воли означает, что она является законом для самой себя [см. 43, т. 4, ч. I, с. 283]. Практический разум сам себе предписывает принципы нравственного поведения, находит их в себе в качестве внутреннего априорного побуждения. Он единственный источник морали, подобно тому как рассудок превращался у Канта, по мере развития его «критицизма», в единственный источник законов природы. Таким образом автономность этики Канта, доводимая им до предела, непосредственно перерастает в априоризм. Для такой этики ориентиром являются не фактические поступки людей, а нормы, вытекающие из «чистой» моральной воли. Это этика *долга* как центральной ее категории. В априоризме долга Кант ищет источник всеобщности моральных норм. Неправомерно противопоставляя нормы существующей моральной практике людей, он переворачивает отношение между моральной волей и законом поведения: у него именно моральная воля априорно формирует закон, а не наоборот, как это имеет место в этике, опирающейся на эту практику.

По мнению Канта, люди по своей эмпирической природе более злы, чем добры, ибо животный эгоизм толкает их к злосердечию и коварству, несмотря на наличие у них влечения к общительности и задатков гуманности и личного достоинства [см. 43, т. 4, ч. II, с. 28—29, 31, 40]. В этом он усматривает противоречие: «...в человеческой природе есть некоторая порочность, которая в конце концов, как и все исходящее из приро-

ды, должна содержать в себе задатки к добрым целям» [43, т. 3, с. 623]. Задатки, не более. И лишь как существо в себе человек полностью нравствен и в этом смысле добр.

Эта постановка этической проблемы Кантом соответствовала развитию и положению немецкого бюргерства конца XVIII в. В те годы, когда английская буржуазия завоевала чуть ли не полмира, не имеющие экономической силы и еще не способные к завоеванию политической власти немецкие бюргеры «дошли», по выражению Маркса, только до Кантовой «свободной воли» [1, т. 3, с. 184] и смогли реализовать буржуазные идеалы пока только в особом, потустороннем мире, специально для этих идеалов философом предназначенном. Этические абстракции заменили реальную политику.

Но также имеется в виду, что этическая концепция Канта при всей ее абстрактности была все же по своей направленности буржуазной. И это видно, между прочим, из его отношения к гетерономной этике французских просветителей, проникнутой сенсуализмом и натурализмом, ориентирующей на эмпирические факты и видящей в общественной пользе свой критерий. Кант возвышает их этику над животным эгоизмом, но также и критикует ее, упрекая в том, что она обосновывает поступки, не подлежащие порицанию, вместо того чтобы заняться обоснованием поступков, подлежащих одобрению. Просветительская мораль в некотором роде идет по линии наименьшего сопротивления, она порождает этику счастья, но не этику добродетели и нередко приводит к смешению добродетели с пороком. С другой стороны, она «догматична», так как постоянно ссылается на вечные законы природы.

Но здесь обнаруживается двойственность позиции Канта. С одной стороны, он безапелляционно утверждает, что «эмпиризм же с корнем вырывает нравственность» [43, т. 4, ч. I, с. 395], «...все эмпирическое . в высшей степени вредно для чистоты самих нравов» [43, т. 4, ч. I, с. 266], так что «*эмпирические* (т. е. основывающиеся на принципе житейского счастья. — И. Н.) *принципы* вообще непригодны к тому, чтобы основывать на них моральные законы» [43, т. 4, ч. I, с. 285]. Как бы следуя критике Руссо в адрес просветителей-материалистов, Кант приходит к выводу, что «чем больше просвещенный разум предается мысли о наслаждении

жизнью и счастьем, тем дальше человек от истинной удовлетворенности» [43, т. 4, ч. I, с. 230].

С другой стороны, Кант высказывается гораздо более умеренно. Он допускает, что «счастье и бесконечное количество полезных следствий воли, определяемой себялюбием, если бы эта воля сделала себя также и всеобщим законом природы, могли бы, несомненно, служить вполне подходящим типом для нравственно доброго, но все же не были бы с ним тождественны» [43, т. 4, ч. I с. 395]. Отношение практического разума к натуралистической этике счастья в таком случае уже не таково, что он ее «совершенно исключает» [43, т. 4, ч. I, с. 399]. Достаточно того, что «чистый практический разум *сдерживает* самолюбие, ограничивая его» [43, т. 4, ч. I, с. 398]. Эгоизм может стать просвещенным, а просвещение есть «великое благо» [43, т. 6, с. 20], по крайней мере для мира явлений, где господствуют законы рассудка и естественнонаучный материализм находят свое оправдание и широкое применение. Соответственно оправдана для мира явлений и этика счастья, считать ее безнравственной нельзя.

Она оправдана, но, в отличие от законов рассудочного познания, не должна полностью и окончательно во-зобладать даже в мире явлений. Кант увидел нравственную ограниченность «естественного» эгоизма, столь идеализируемого Локком и французскими просветителями, и он постарался сузить область его действия. Это видно из учения Канта о различных видах императивов в этике и из его взглядов на соотношение «легальных» и «моральных» поступков

**Легальность
и моральность**

Императив — это правило, содержащее «объективное принуждение к поступку» [43, т. 4, ч. I, с. 332; ср. с. 251] определенного типа. Основных их видов, выделенных Кантом, два. Прежде всего это гипотетические императивы — не в смысле «предположительных», а в смысле «зависимых от условий» и притом изменчивых. Такие императивы свойственны этике гетерономной, т. е. ориентирующейся на внешние в отношении ее мотивы поведения, например, той, предписания которой определяются стремлениями к удовольствию и успеху и другими личными целями. Например, будь честен в торговле, *если* хочешь не растерять свою клиентуру. Способствуй развитию наук, *если* хочешь для себя

извлечь пользу из процветания общества. И вообще: приносит пользу другим людям, *если* хочешь, чтобы и они делали полезное для тебя¹.

Среди поступков этого типа могут быть поступки, сами по себе заслуживающие одобрения. И желание одобрения, а также опасение наказаний, в свою очередь, может сыграть роль определяющего условия в гипотетических императивах. Таким условием может стать даже готовность поступать «сообразно с долгом» [43, т. 4, ч. I, с. 407], потому, скажем, что так делают другие. В общем это поступки, которые сами по себе не могут осуждаться, они, с точки зрения нравственности, допустимы, *легальны*.

Но Кант ратует за этику, обосновывающую такие поступки, которые в высшем смысле слова *моральны*. Основанием их являются априорные законы морали, априорность которых состоит в их безусловной необходимости и всеобщности, что не означает, будто люди всегда их сознают, а тем более всегда им следуют или что все частные законы и правила поведения могут быть из них извлечены строго дедуктивным образом. Априорные законы морали не суть указания к конкретным поступкам, они — лишь форма всякого конкретного морального волеизъявления, дающая ему общее направление. Сами же они восходят к единому верховному принципу — категорическому императиву как общему для всех них инварианту. Это императив аподиктический, необходимо безусловный. Как и императивы гипотетические, он вытекает из человеческой природы, но уже не из эмпирической, а из трансцендентной. Категорический императив независим от эмпирических побуждений. Он не признает никаких «если» и требует поступать нравственно ради самой нравственности, а не каких-то иных, в конечном счете частных, целей.

Соотношение между легальными и моральными поступками, между гипотетическими и категорическими императивами у Канта таково, что первые принижены, но не унижены: они оправданы несовершенной мо-

¹ Если условие желательно для каждого и очевидно для него, то тогда, по Канту, возникают ассерторические императивы. Так как указываемые в них условия и не могут быть иными, чем они есть (они вытекают из природы человека), то слово «если» приобретает смысл: «поскольку все...». Например: «Если ты желаешь (=поскольку все желают) счастья, то... и т. д.».

ралью и не «моральны», но они не антиморальны. Антиморальное поведение, т. е. абсолютно ничем не ограничиваемый разнузданный эгоизм индивидов, подобный «естественному состоянию» Гоббса, может иногда уживаться с поведением легальным [см. 43, т. 4, ч. II, с. 32], но оно во многом находится и за пределами социальности вообще. Один и тот же поступок человека, живущего в условиях общества, например, спасение утопающего, если отвлечься от его мотивов (расчет на награду или же бескорыстная готовность поступать из одного только чувства долга), может оказаться и легальным, и моральным [см. 43, т. 4, ч. I, с. 450]. В одном и том же конкретном случае поступок может соединять в себе оба эти типа поведения даже «случайно» [43, т. 4, ч. II, с. 39].

Разграничительная линия между легальными и моральными поступками проходит на основании различия в их *мотивах*. Внимание Канта направлено не столько на содержание поступков, сколько на их мотивы, и это говорит о *неформальном* подходе его к вопросу об оценке поведения людей (тем более что ему важно и содержание поступков, т. е. их фактический характер, и он высоко ценит те поступки, до которых легальному поведению далеко). Важно не внешнее совпадение поступка по его «структуре» с требованием нравственного долга, а желание именно ему следовать, и притом ради долга как такового, а не ради того, чтобы прослыть нравственным человеком, вызвать к себе симпатию или наполниться приятным чувством морального превосходства. Кант разъясняет, что в случае легального поступка это приятное чувство может ему предшествовать в виде предвкушения состояния самодовольства, но в поступке моральном нравственный закон и сам поступок непременно появляются раньше [см. 43, т. 4, ч. II, с. 310]. Интересно, что у Канта, по сути дела, именно этика легальных поступков приводит к формализму: «...одно лишь соответствие или несоответствие поступка закону безотносительно к его мотиву называют *легальностью* (законосообразностью); то соответствие, в котором идея долга, основанная на законе, есть в то же время мотив поступка, называется *моральностью* (нравственностью) поступка» [43, т. 4, ч. II, с. 126]; таким образом, сам критерий «легальности» состоит именно в формальном соответствии поступков требованиям нравственности,

хотя содержание сознания и внутренняя установка того, кто эти поступки совершает, могут не иметь с нравственностью ничего общего.

Этика легальных поступков соответствует области обыденного нравственного сознания [см. 43, т. 4, ч. I, с. 228, 240], но также, как уже отмечено, и этике «разумного эгоизма» Гольбаха и Гельвеция. Значит, воззрения Канта на эту этику низводят ее до уровня обычного буржуазного поведения, развенчивая тем самым просветительские иллюзии. Но Кант развенчивает их не с какой-то более прогрессивной, чем буржуазная, позиции, а с той же самой буржуазной, еще недостаточно развитой и потому еще более погрязшей в иллюзиях — с позиции незрелой немецкой буржуазии, которая не решается принять идеи французских просветителей. Это и нашло свое выражение в Кантовом противопоставлении «чистой» нравственности «разумному» эгоизму. Предпочитая первую второму, Кант не смог ниспровергнуть эгоизм, но зато ограничил разум.

Категорический императив практического разума . Итак, согласно Канту, нравственно только то поведение, которое полностью подчиняется требованиям категорического императива. Он представляет собой синтетическое суждение а priori. Этот фундаментальный закон чистого практического разума гласит: «...поступай согласно такой максиме (т. е. субъективному принципу поведения. — И. Н.), которая в то же время сама может стать всеобщим законом» [см. 43, т. 4, ч. I, с. 279; ср. с. 347], т. е. быть включена в основы всеобщего законодательства [см. 43, т. 4, ч. II, с. 323]. Речь идет здесь о законодательстве не в смысле права, а в смысле совокупности общеприемлемых правил поведения для всех людей, причем категорический императив не указывает на них в конкретном их виде, а тем более не диктует вполне определенных поступков, а только определяет максимы как общие основы более конкретных правил поведения [см. 43, т. 4, ч. II, с. 321, 417].

Логический анализ Кантова категорического императива приводит к выводу, что в его содержании соединены следующие требования: (а) данная личность имеет право (может) и обязана (должна) совершать поступки, соответствующие условию и желанию, чтобы каждый поступал именно так в отношении любого из дру-

гих лиц; (б) данная личность может (имеет возможность) и должна предоставить другим людям такое же право и обязана способствовать им это право реализовать; (в) данная личность имеет право и обязана не только не рекомендовать другим людям совершать поступки, не соответствующие указанному желанию, но и не разрешать им так поступать, а может быть (последнее у Канта ясно не выражено), и препятствовать им в этом [см. 107, с. 68—70]. И вообще, что должно, то и возможно.

Уже из самой формулы категорического императива, если учесть ее контекст, вытекает и некоторая содержательная конкретизация его требований, заметно выходящих за пределы правила Гоббса «Не делай другому того, чего себе не желаешь» и правила Локка «Делай другому то, чего желаешь себе». Императив Канта ориентирует людей на деятельность и общежительность, он придает предикат моральности именно такой деятельности, которая осуществляется с постоянной «оглядкой» на ее социальные последствия и в конечном счете имеет в виду по-буржуазному понятое благо общества в целом. Кант вкладывает в формулу императива требование жить природосообразно, уважать себя и всех других, отбросить «скупость и ложное смирение» [43, т. 4, ч. II, с. 356]. Необходима правдивость, ибо лживость делает невозможной общение между людьми, и «хотя я и могу лгать, но вовсе не хочу общего для всех закона — лгать» [43, т. 4, ч. I, с. 239]; необходимо выполнение своих обязательств и соблюдение частной собственности, ибо вероломство и присвоение чужого разрушают доверие между людьми и т. д.

И все же категорический императив слишком формален, что видно и из положения Канта, что форма закона морали есть сам этот закон. Поэтому нетрудно сгладить его отличие от Гольбахова императива «разумного эгоизма». На самом деле императив Канта требует *обобщаемости* поступков, но меркой «всеобщего законодательства» оказывается в нем общественная польза, а значит, и польза *данного* гражданина. А далеко ли ушел императив Канта по своему содержанию от правила «здравого смысла» *do ut des?* А как квалифицировать поведение человека, *убежденного*, что это правило именно в интересах блага и морального здоровья общества?

Нельзя, однако, забывать о *форме* категорического императива, которая в приведенную выше его формулировку как раз не вошла, осталась за ее пределами. Ведь Кант имеет в виду, что, следуя императиву, нельзя искать какой-то, хотя бы и косвенной, для себя выгоды; поступать сообразно императиву надо именно потому и только потому, что это диктуется велением ни с чем не смешанного, «чистого» морального долга. Именно наш долг требует содействовать тому, чтобы люди жили, как подобает Людям, т. е. действительно социально, а не как животные [см. 43, т. 4, ч. I, с. 384, 494]. Выполнение долга каждым действительно несет благо *всем*, но это благо должно быть целью именно *социального* долга, а не стремления к личной выгоде. Так и рассуждает Кант: «Каждый должен сделать *конечной целью* высшее возможное в мире *благо*» [43, т. 4, ч. II, с. 11].

И все же возникает вопрос: почему так? Потому, что все должно делаться во имя Человека. Абсолютный отказ от эмпирической мотивации оказался для Канта невозможным уже в этом пункте, хотя он и пытается убедить своих читателей в том, что не об эмпирических, а о трансцендентных интересах человеческой личности идет речь. Но разве процветание общества не в интересах посюстороннего человека? Как бы то ни было, Кант дает вторую формулировку категорического императива: «Поступай так, чтобы ты всегда отпосылался к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же, как к цели, и никогда не относился бы к нему только как к средству» [43, т. 4, ч. I, с. 270; ср. с. 414]. Существование человека «имеет в себе самом высшую цель...» [43, т. 5, с. 469], недаром достоинство его личности выше любой другой ценности в мире [см. 43, т. 4, ч. I, с. 414—415; ср. т. 4, ч. II, с. 404, 407]. «...Только нравственность и человечество, поскольку оно к ней способно, обладают достоинством» [43, т. 4, ч. I, с. 277]. Уважение к моральному закону развивает и чувство самоуважения, и веление долга означает «*собственное совершенство и чужое счастье*» [43, т. 4, ч. II, с. 319; ср. т. 5, 486, 510]. Значит, личность должна видеть в себе, строго говоря, не самоцель, а средство для процветания общества личностей, подобно тому, как все члены последнего должны способствовать и счастью данной личности.

Абстрактно-гуманистическая формула императива направлена против чувства религиозной приниженности человека. Он «устранит, во-первых, *фанатическое* презрение к самому себе как к человеку (ко всему человеческому роду) вообще» [43, т. 4, ч. II, с. 380]. Далее императив призывает к активности, имея в виду, что необходимо «деятельное, практическое благоволение» [43, т. 4, ч. II, с. 392]. И Кант полагает, что ориентация категорического императива на человека вообще как на обладающую ценностью личность разрешает свойственное «разумному эгоизму» противоречие между индивидуальным и общественным, которое глубоко укоренено в современном ему обществе. Совершенно для всех одинаковый нравственный интерес превращает людей в *равных* между собой соучастников «мира разумных существ как царства целей» [43, т. 4, ч. I, с. 281]. Философ отменяет сословные традиции и предрассудки, отрицает правомерность узкосословной морали, провозглашает единый для всех критерий оценки поведения. «О человеке, кто бы он ни был, хотя бы высшее существо, должно судить по тому, что помимо всяких внешних отношений единственно составляет абсолютную ценность человека» [43, т. 4, ч. I, с. 282; ср. с. 500] как мыслящего существа. Категорический императив «будит чувство *уважения* к себе...» [43, т. 4, ч. I, с. 399]. Всякий простой человек, бюргер, крестьянин вовсе не «подл» по сравнению с высшими сословиями и имеет не меньшее, чем они, право на моральное достоинство. Кант призывает покончить с угодничеством и раболепием. «Не становись холопом человека. Не допускайте безнаказанного попрания ваших прав другими» [43, т. 4, ч. II, с. 375]. Мало того, он считает, что бюргеры заслужили гораздо больше уважения, чем дворяне. «Перед простым скромным гражданином, в котором я вижу столько честности характера, сколько я не сознаю в себе самом, *склоняется мой дух*» [43, т. 4, ч. I, с. 402]. Буржуазное ценностное содержание категорического императива Канта несомненно.

Но насколько стимулирует человеческую активность императив Канта? Насколько действен его буржуазный гуманизм? Его ориентация на активность личности ослабляется компромиссными мотивами гражданского послушания и дисциплины: принцип верноподданничества доводится Кантом до требования почти стоической покорности, соединенной с соблюдением собственного

достоинства¹. Его гуманистическая действенность ослабляется формальным пониманием структуры нравственного поведения, доходящим в отдельных ее приложениях даже до антигуманных предписаний, а тем более стирающих границу между моральными и легальными поступками, хотя эти предписания, наоборот, имели целью эту границу закрепить.

На самом деле, Кант неустанно повторяет, что наличие всяких иных, кроме следования моральному императиву, мотивов поведения, пусть самых положительных, замутняет «чистоту» нравственности. Спасение, скажем, утопающего из чувства сострадания, а тем более любви к нему не так уже далеко по качеству поступка от заботы о своем здоровье, диктуемой страхом перед будущими неприятными переживаниями из-за болезней, или же от честности купца, желающего ради своей выгоды обрести доверие и благодарность клиентуры. Между тем первый поступок близок к поступку спасения ради чувства человеколюбия, который аттестуется Кантом как моральный. Дистанция между моральностью и легальностью начинает катастрофически исчезать.

**Долг и счастье
человека**

Появляется и более парадоксальный результат: гарантией соблюдения моральности поступка оказывается его черта, граничащая с... неискренностью и лицемерием, ибо несомненно моральным следует признать действие, соответствующее категорическому императиву, но выполняемое при наличии противоположного чувства, например, отвращения к тому, кого спасают, неприязни к тому, кому исправно платят долги, и т. д. Эпиграмма «Сомнение совести» Ф. Шиллера не лишена, следовательно, оснований:

Ближним охотно служу, но увы! Имею к ним склонность.

Вот и гложет вопрос: вправду ли нравственен я?

Нет тут другого пути: стараясь питать к ним презренье

И с отвращением в душе, делай, что требует (gebeut) долг.

Это, казалось бы, полностью соответствует учению философа, называвшего эмоциональную любовь к людям «патологической», заявлявшего, что «всякая примесь личного счастья препятствует тому, чтобы мораль-

¹ «...Заповедь: повинуйся начальству! — также моральна» [43, т. 4, ч. I, с. 12].

ный закон имел влияние на человеческое сердце» [43, т. 4, ч. I, с. 493], и даже утверждавшего, что «человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни» [43, т. 4, ч. I, с. 415]. А. Швейцер выразился о Канте в этой связи очень резко: «За гордым фасадом он возводит убогий «дом-казарму» [109, с. 192].

Но тот же Кант допускал, что «забота о своем счастье может быть даже долгом...» [43, т. 4, ч. I, с. 421], и вовсе не утверждал, что следует поступать непременно *вопреки* естественным стремлениям и приятным переживаниям. Некоторое внутреннее противодействие, возникающее в человеке, может служить залогом того, что к намеченному им действию его побуждает не эгоизм, но искать это противодействие в себе во что бы то ни стало Кант не предлагает. Все, что он в этом отношении требует, сводится к правилу: следуй своему долгу, не обращая внимания на то, отразится это или нет на твоём эмпирическом счастье. А выполнение долга само приносит «аналог счастью.... самоудовлетворенность» [43, т. 4, ч. I, с. 449].

Что касается отношения к другим людям, то Кант советует действовать морально вне зависимости от того, какое чувство вызывает в нас объект нашего действия. Но если это чувство враждебное, то действовать *вопреки* ему — «неприятная заслуга» [43, т. 4, ч. II, с. 326; ср. с. 337], а «ненависть к человеку всегда *отвратительна*» [43, т. 4, ч. II, с. 377]. Если нет в душе чувства любви, то пусть хотя бы будет чувство уважения. Продолжает использовать Кант и термин «человеколюбие», понимая, впрочем, под ним только «навык склонности к благодеянию вообще» [43, т. 4, ч. II, с. 337].

Итак, Кант не стремится к противопоставлению долга счастью и к превращению долга в неприятную обязанность, в преодолении отвращения к которой пришлось бы упражняться людям. Во все не его идеалом является и холодное равнодушие или неприязнь к людям. Зато в его резком акценте на долг как таковой есть и глубоко реалистический момент; ожидать, что все люди будут в отношении друг к другу проявлять симпатию и любовь, было бы обратной стороной наивного просветительского натурализма. Зато вполне правомерно требовать от них соблюдения долга. С другой стороны, Кант дальновидно предупреждает против неос-

моторительного доверия к тем людям, которые внешне ведут себя безупречно, но внутренне движимы корыстолюбием и другими низменными побуждениями. Вновь мы видим, что для Канта важна не только форма поступка, но ее определенное соотношение с содержанием.

Кант прав, что судить о людях надо не только по их поступкам, но и по мотивам, которыми они при совершении этих поступков руководствовались. Не лишено оснований ни недоверие Канта к прекраснодушным обещаниям «осчастливить всех», ни его упование на общий нравственный интерес, который призван возвыситься над пестротой многообразия частных эмпирических стремлений. Но он не учитывает того, что поступки все же никак *не менее* важны, чем их мотивы, и приучение к правильным поступкам есть одно из средств воспитания нравственных чувств. Ведь «в начале было дело». Нельзя и вырывать пропасть между долгом и счастьем. Неверно превращать человека в служителя долга как такового, наоборот, долг должен быть таким, чтобы он служил счастьем людей. А с другой стороны, сознание выполненного долга разве не делает людей счастливыми? Гуманистические стремления никогда не ослабляют верно понимаемого долга, а, наоборот, *способствуют* его исполнению. Из всех мотивов нравственного поступка Кант избирает предельно общий и потому неизбежно наиболее формально понятый мотив, максимально далекий от чувственности. Но он ошибся, так как «никакая нравственность не существует без чувственности, т. е. как чистая нравственность. Другими словами, как чистую совесть обозначают совесть, никогда не бывшую в употреблении» [199, р. 124]. Долг практикуемый, сталкивающийся с чувственной действительностью, проникающей в нее, не может оставаться долгом, замкнутым в своей «чистой» самодостаточности.

Кант все же надеялся, что долг сможет сохранить свою чистоту. В статье «О поговорке „может быть, это и верно в теории, но не годится для практики“» он развивает апологию долга в духе крайнего ригоризма. Не проявляя ни малейшего колебания даже в случае самых искусственных ситуаций, он придерживается того мнения, что и малейшее, в виде исключения, нарушение долга было бы для моральной практики крайне губительно. Ведь «долг есть необходимость [совершения] поступка из уважения к закону» [43, т. 4, ч. I, с. 236]

морали, не признающая никаких исключений. Именно благодаря своему качеству безысключительности эта необходимость облагораживает каждого человека. Долг есть могучая сила бескомпромиссной совести, и своим «торжественным величием» [43, т. 4, ч. I, с. 403] он создает фундамент человеческого достоинства. Широко известно и часто цитируется эмоциональное заявление столь обычно сухого Канта, начинающееся словами: «Долг! Ты возвышенное, великое слово» [43, т. 4, ч. I, с. 413]. Как носитель нравственного закона и самоцель человек способен подчинить себе свою эмпирическую природу и возвыситься над миром явлений, с гордостью подводя итог: «Звездное небо надо мной и нравственный закон во мне» [43, т. 4, ч. I, с. 499] — таковы два полюса действительности.

Таким образом, если французские материалисты теоретически утверждали буржуазные идеалы, придав им вид этики земного счастья для всех без исключения, то Кант утверждает их в виде этики тотального долга, также не знающей никаких классовых исключений. Но тем самым Кантов идеал «всеобщего законодательства» приобретает еще более, чем у его предшественников, иллюзорный надклассовый облик. Стремясь объять все многообразие жизненных положений и коллизий путем приведения их к единому знаменателю всеобщего должностования, философ, создал для них настолько растяжимые рамки, что в течение двух последующих столетий как среди академических профессоров-неокантианцев, так и среди ревизионистов марксизма нашлось немало охотников вкладывать в них самое различное содержание.

**Онтологическое
противоречие этики.
Проблема свободы**

Абстрактность и компромиссность — не единственные недостатки этики Канта. Ее раздирает глубокое противоречие, вытекающее из ее исходных теоретических посылок.

На самом деле, Кант утверждает, что человек должен добровольно и свободно подчиняться зову категорического императива, выполняя его с наивозможной полнотой. Ведь насильственная мораль лишена смысла. Но человек приобщен к свободе лишь как ноуменальная личность, член мира вещей в себе. В феноменальной сфере и в своих поисках счастья человек подчинен строгой детерминации, не знающей исключений, и пото-

му для мира явлений естественна и обоснована только этика гипотетических и ассерторических императивов. Онтологическая раздвоенность человека приводит к его этической дисгармоничности.

Однако *практический* интерес требует, чтобы мораль и свобода утвердились именно в посюсторонней, практической жизни, а не в жизни потусторонней (о какой «практике» может идти речь в мире ноуменов?) [см. 43, т. 5, с. 514; т. 6, с. 220]. Недаром Кант придал категорическому императиву, между прочим, и такую форму: поступай так, чтобы максимы твоего поведения могли бы стать всеобщими законами природы. Значит, эти максимы должны, так сказать, оттеснить эгоистическое поведение людей на периферию их деятельности, если не вытеснить его совсем. Иными словами, для реализации категорического императива как раз требуется, чтобы основы всеобщего морального законоположения стали максимами, т. е. субъективными правилами поведения в эмпирической жизни. И это, по мнению Канта, происходит. «Практическая свобода может быть доказана опытом» [43, т. 3, с. 659]. Как же это могло бы быть осуществлено?

Согласование двух типов поведения в этике Канта в исходной ситуации, когда вся эмпирическая жизнь людей без исключений следует гипотетическим и ассерторическим императивам, может быть понято только таким образом: любой, но тот же самый поступок легален для одного и морален для другого мира (из мира явлений исключены все нелегальные поступки-преступления, хотя не совсем ясно, каким именно образом). Значит, у каждого фактически совершенного поступка налицо две различные мотивации, и он легален и морален одновременно [43, т. 4, ч. I, с. 434]. Здесь речь идет о «свободе и ее совместимости с естественной необходимостью (в одном и том же субъекте, но не в одном и том же отношении)» [там же, с. 169]. Но не понятно, как две мотивации уживаются в *сознании* одного и того же человека и как вообще можно различать поступки по их этической квалификации. Проблема еще более трудна: ведь Кант желает победы моральной мотивации, а значит, и торжества полного морального поведения, для которого уже нет легальных дубликатов, во всей феноменальной сфере. Здесь не избежать борьбы между двумя принципиально различными мотивациями, к тому же влекущи-

ми за собой различные поступки, в одном и том же эмпирическом мире. Но каковы те рычаги, посредством которых свобода и мораль могли бы в нем утвердиться? Каким образом моральный закон мог бы стать активным мотивом?

Эта проблема — поистине ахиллесова пята этики Канта. Предварительное ее решение, состоящее в том, что категорический императив реализуется в мире явлений не нацело, а только как *регулятивная тенденция*, явно недостаточно, тем более что от регулятивности здесь требуют значительно больше того, чем от нее получали в учении о рассудке, и непонятно, как императив морали вообще может в этот мир «проникнуть». Итак, задача в том, что мир свободы *«должен иметь влияние»* [43, т. 5, с. 173] на мир природы.

Прежде чем заняться выяснением того, как Кант попытался эту задачу разрешить в ее основе, необходимо уточнить понятия свободы, которыми он оперирует. В его философии имеются по крайней мере четыре различных понятия свободы, которые так или иначе связаны друг с другом и которые следует строго различать хотя сам Кант делал это далеко не отчетливо.

Во-первых, это свобода как особая трансцендентальная способность. Это независимость рассудка от причин в рядах явлений, позволяющая ему выступать в роли чувственно необусловленного начала упорядочения этих рядов, которое и вносит в них эту причинность как априорный результат трансцендентальной деятельности. Априорное есть «практически необходимое» [43, т. 4, ч. I, с. 444], но оно же — теоретически способное «начинать событие спонтанно» [43, т. 4, ч. I, с. 166].

Во-вторых, Кант принимает «относительное» [43, т. 4, ч. I, с. 424] понятие свободы в мире явлений. Поскольку этот мир пронизан строгой необходимостью, то свобода в нем может существовать только в виде осознанной необходимости в опыте, наподобие «свободы» модуса-человека у Спинозы, который признал только факт своей внешней зависимости и примирился с ним. Кант называет ее свободой «в космологическом смысле» [43, т. 4, ч. I, с. 166].

В-третьих, это собственно свобода в умопостигаемом мире вещей в себе, «высший принцип свободы» [43, т. 4, ч. I, с. 339], «причинность через свободу». Ее аналогом является «свободная необходимость» субстанции и та

познанная глубокая необходимость, до которой возвышается человек в системе Спинозы, когда его обуревают активная «интеллектуальная любовь к богу». Аналогия эта далеко не случайна. Ведь и у Канта люди должны стать сопричастными трансцендентной свободе: чем более я принуждаю себя только понятием долга, тем более «идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира» [43, т. 4, ч. I, с. 299, ср. т. 4, ч. II, с. 315].

В четвертых, Канту приходится пользоваться обыденным понятием свободы как способности к произволу (*Willkür*) в эмпирическом мире. Это возможность человеческой воли выбирать между различными принуждениями чувственности или же стать независимой от принуждений чувственности вообще. Схоласты называли это «полной свободой выбора (*liberum arbitrium indifferetiae*)», объясняя ею появление зла среди людей. И когда Кант делает акцент на нее, то он невольно приближается и к ортодоксально религиозным взглядам [см. 42, с. 40, ср. 40, т. 2, с. 29]. Вообще говоря это лишь «свобода в негативном смысле» [43, т. 4, ч. I, с. 351]. Она есть причина антиморального («злого») поведения [см. 43, т. 4, ч. II, с. 40], но без нее было бы невозможно утверждение морали в царстве легальности, хотя одной только ее для этого недостаточно. Откуда она берется у Канта, непонятно.

Кроме этих четырех видов свободы у Канта исследователи выделяют еще несколько. Если многие считают, что число всех ее видов не более трех, соответственно трем видам субъекта у Канта, то польский комментатор Е. Трембицкий добавляет к ним *arbitrium brutum*, т. е. патологически-капризный произвол, не содействующий действию морали, а, наоборот, препятствующий ее проникновению в эмпирический мир, а также политическую свободу в смысле свободы от рабства и насилия вообще. Действительно Кант пишет, что «свобода есть возможность поступков, которыми не нарушается чье-либо право» [43, т. 6, с. 267]. Среди принципов государственной жизни он указывает «свободу» в смысле права повиноваться только тем законам, на которые граждане изъявили согласие. С другой стороны, для граждан любого государства требуется и такая свобода: «ни один не может принудить меня быть счастливым так, как он хочет...» [43, т. 4, ч. II, с. 79]. Больше всего беспокоит Канта проблема «рабства», под которым он име-

ет в виду также и крепостную зависимость. «Нет ничего ужаснее, когда действия одного человека должны подчиняться воле другого... рабство есть наивысшее зло в человеческой природе... Человек, зависящий от другого, уже не человек» [43, т. 2, с. 218—220]. Ратует Кант и за свободу совести, мысли и слова.

Для характеристики социально-политических воззрений Канта данные высказывания очень важны, но они мало что прибавляют к анализу *основных* видов свободы в его философии. Это же следует сказать и об «эстетической свободе» деятельности «гения», которую как особый вид добавляет Ф. Бёверсон. Все дополнительные виды свободы возникают от соединения основных их видов, которые к тому же взаимодействуют друг с другом. Так, космологическая свобода есть косвенный продукт трансцендентальной спонтанности. Свобода как умение «обуздывать» свои аффекты и *укрощать* свои страсти» [43, т. 4, ч. II, с. 343] есть результат взаимодействия трансцендентной свободы с разумным произволом в мире феноменов. В этом смысле Кант пишет, что «практическое понятие свободы основывается на этой *трансцендентальной идее свободы* (т. е. на идее трансцендентной свободы. — *И. Н.*), которая и составляет настоящий источник затруднений в вопросе о возможности свободы» [43, т. 3, с. 478].

Итак, перед Кантом стояла задача объяснить, каким образом трансцендентная свобода «врывается» в эмпирический мир, т. е. как именно мотивации нравственной личности могут проявляться в виде каузальных воздействий в мышлении и поведении эгоистического, но придерживающегося легальной этики индивида и как в случаях несовместимости высших требований долга (самопожертвование и т. д.) с легальными поступками свободная причинность включается в связь причин естественных, не нарушая, однако, их всеобщности. Говоря словами Канта, проблемная ситуация здесь такова: «...умопостигаемая причина в отношении своей каузальности не определяется явлениями, хотя действия ее являются и таким образом могут быть определяемы и другими явлениями» [43, т. 3, с. 481].

Эту проблемную ситуацию Кант пытается разрешить посредством ссылки на идеальность времени. Свобода в мире ноуменов, если она там есть, находится вне времени и вытекает именно из его отсутствия, делающего

всякую причинно-следственную связь (во всяком случае в категориальном ее смысле) невозможной. Практический разум, принимающий нравственные решения в условиях мира феноменов, действует во времени, используя его для каузального воздействия на поступки людей. Но тот же «разум, когда дело идет о законе нашего умопостигаемого существования (о моральном законе), не признает никакого различия во времени» [43, т. 4, ч. I, с. 428]. Время же из всех глубинных структур субъекта наиболее удалено от всего чувственного и по загадочности своих свойств, пожалуй, даже похоже на вещь в себе. В переменчивых судьбах индивида оно оказывается как бы «мостиком», соединяющим идеальный мир свободы с эмпирическим миром природы, вечность первого с временным характером второго.

Решение выглядит для строя мыслей Канта естественным, но оно мнимо. Антиномия свободы осталась загадкой. По существу, как и прежде, остается без ответа вопрос о том, как трансцендентное опыту в теоретическом отношении делается ему имманентным практически. По-прежнему непонятно, почему «чистая» свобода «не препятствует естественному закону явлений» [43, т. 4, ч. I, с. 168], каким образом моральное должествование (*Sollen*) вторгается в природную необходимость (*Müssen*) и как вообще потусторонний мир связан с посюсторонним, сущность — с явлениями. Онтологического обоснования действия категорического императива в сфере легальных, а тем более безнравственных поступков у Канта не получилось.

Постулат свободы Он прибегает поэтому к обоснованию психологическому. Для совершения легальных поступков неповрежденному человеку не приходится себя пересиливать. Но последовать зову морального долга совершенно «свободно», не переживая деформации своих естественных склонностей и побуждений и не вступая с ними в трудную борьбу, невозможно. Недостаточной поддержкой человеку в его нравственных борениях оказывается следующий механизм: категорический императив воспитывает его характер, а именно учит «отбросить» притязания себялюбия и развивает чувство уважения к долгу, которое «ослабляет тормозящее влияние склонностей» [43, т. 4, ч. I, с. 405]. Для реализации категорического императива в эмпирической жизни, пусть не абсолютной, но только регуля-

тивной¹ нужны иные, более сильные и убедительные основания, которые одновременно были бы психологическими условиями.

Кант выдвигает три таких условия, которые он считает необходимыми допущениями, постулатами. Три постулата практического разума суть условия *sine qua* по применимости, а значит, осмысленности категорического императива в мире явлений. Это обоснование проникновения свободы в сферу природы. Три постулата Канта составляют его глубинную онтологию, т. е. «метафизику».

Первый постулат требует полной автономии человеческой воли, т. е. ее свободы — произвола (*Willkür*), сразу же перерастающей в свободу, нравственно ориентированную. Кант даже пишет, что «свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же» [43, т. 4, ч. I, с. 290], хотя свобода и закон нравственности — не одно и то же. Поэтому он вливает содержание первого постулата в лаконичную формулу: «Ты должен (*sollst*), значит ты можешь». Доказать, что морально мыслящий человек получает в свои руки оружие свободы, Канту не удалось, и ее наличие он просто-напросто постулирует, хотя это и выглядит как попытка практического обоснования философских положений.

Что касается логической стороны вопроса, то исследования по деонтической логике показывают, что вывести способность к выполнению нормы только из того факта, что эта норма нами принята, конечно, неверно. Но в минимальном своем значении «норма обязывает при том условии, что субъект способен ее выполнить» формула Канта вполне корректна. Разумеется, ссылка на «способность» или же «неспособность» не должна служить ширмой для уклоняющегося от обязанностей: ситуация «ты можешь» должна оцениваться объективно.

В решении третьей антиномии космологической идеи теоретического разума свобода указывалась ранее Кантом в модусе возможности. Теперь она указывается в модусе допустимости (регулятивности), так что категорический императив оказывается регулятивным и там, где он хочет нарушить подчинение воли природе, и там,

¹ «Только в прогрессе, идущем в бесконечность, можно достигнуть полного соответствия с нравственным законом» [43, т. 4, ч. I, с. 455].

где природа отсутствует вовсе. Регулятивным в обоих мирах! Только что действие свободы обосновывалось Кантом путем ссылок на свойства времени. Теперь свобода, объясняя действие категорического императива, сама обосновывается им в качестве собственно морального принципа. Аргументация замыкается в кольцо, обрывается логический круг.

Несмотря на это Кант рассуждает дальше. Если свобода существует, хотя бы и в регулятивном виде (но Кант верит, что она *есть*), то что же могло бы, спрашивается, преодолеть в человеке предрасположение «предпочитать мотивам из морального закона другие (неморальные) мотивы» и направить его на применение свободы в целях претворения морального закона в жизнь? Отвечая на этот вопрос, Кант еще раз стирает грань между моральным и легальным поведением и нарушает свой принцип несовместимости категорического императива со стремлением к счастью. Делая уступку этике французских материалистов, он признает теперь, что счастье есть «необходимое следствие нравственности» [43, т. 4, ч. I, с. 451]. Но эта уступка затуманена посредством проведения тонких разграничений: Кант поясняет, что «мораль, собственно говоря, есть учение не о том, как мы *должны* сделать себя счастливыми, а о том, как мы должны стать достойными счастья» [43, т. 4, ч. I, с. 463; ср. с. 228]. Высшее благо (*summum bonum*) представляет собой сочетание морального состояния и счастья [см. 43, т. 4, ч. II, с. 66], а потому задача состоит в том, чтобы «привести счастье в мире в полное согласие с достоинством быть счастливым» [43, т. 4, ч. II, с. 12]. Вводит Кант новый оттенок и в понятие счастья: счастлив не тот, кто наслаждается или добивается, что все происходит по его воле и желанию, но тот, кто удовлетворен своим поведением. Так эгоизм превращается в бескорыстие, а бескорыстие, со своей стороны, сближается с расчетливостью. И философ соглашается с тем, что никто не может быть полностью уверен в том, что он исполнил свой долг совершенно бескорыстно [см. 43, т. 4, ч. II, с. 72].

**Постулат
бессмертия души** Кант признает, что почти никто и никогда не смог бы жить только идеей долга, отказавшись от всякой надежды на счастье. И без такой надежды у людей не хватило бы душевных сил исполнять свой долг несмот-

ря на собственное внутреннее сопротивление и внешние ему препятствия. Отсюда второй постулат практического разума: должно существовать бессмертие души человека.

Бессмертие человеческой души необходимо, по словам Канта, прежде всего потому, что только в перспективе трансцендентной бесконечности можно рассчитывать на полное осуществление категорического императива. Правда, в чем может состоять это «осуществление» в потустороннем мире, непонятно: ведь императив предписывает действия только в мире посюстороннем, а ноуменальные «действия» среди вещей в себе были бы чем-то сродни схоластическим фикциям. Однако только полная реализация императива приносит приятное сознание выполнения долга, откуда и появляется чувство быть достойным счастья. Это чувство, по сути дела, сродни религиозной надежде на посмертное воздаяние за те горести и бедствия, которые многими честным и порядочным людям приходится претерпеть в их земной жизни, где столь часто эмпирическое счастье выпадает на долю не добродетели, а порока. Антиномия практического разума, указывающая на то, что добродетель не гарантирует счастья, а поиски счастья далеко не означают обретения добродетели, так что реальная добродетель и счастье несовместимы, хотя подлинное счастье нуждается в добродетели, а несчастная добродетель вопиет о вознаграждении [см. 43, т. 4, ч. I, с. 445], — эта антиномия разрешается Кантом путем перенесения всех упований добродетельной личности в тот самый сверхэмпирический мир, в котором сулит блаженство «страждущим и обремененным» христианская церковь. Опять непонятно, в чем могло бы состоять ноуменальное счастье, которое старательно отграничивается Кантом от традиционных религиозных представлений о загробном блаженстве. Однако он называет счастье, ноуменальной причиной которого была бы завершенная добродетель «святостью».

В этом пункте, где Кант, казалось бы, максимально приблизился к религии, возникает противоположная тенденция. Под «святостью», как оказывается, имеется в виду только состояние абсолютно полной реализации морального закона [см. 43, т. 4, ч. I, с. 408]. Соответственно моральный закон «свят», т. е. нерушим [см. 43, т. 4, ч. I, с. 414], а быть «святим» значит неукоснитель-

но его исполнять [см. 43, т. 4, ч. II, с. 313, 386]. «Само *человечество* в нашем лице должно быть для нас *святым*, так как человек есть *субъект морального закона*, стало быть, того, что само по себе свято, ради чего и в согласии с чем нечто вообще может быть названо святым» [43, т. 4, ч. I, с. 466] — в этом рассуждении «святость» человечества ставится Кантом *выше* религиозной святости в соответствии с второй формулировкой категорического императива. На самом деле, человек «*есть цель сама по себе*, т. е. никогда никем (даже богом) не может быть использован только как средство» [43, т. 4, ч. I, с. 465].

В связи с нерелигиозным истолкованием «святости» находятся некоторые особенности Кантова понимания соотношения моральной регулятивности в мирах явлений и вещей в себе. Обычно Кант определенно различает эти два направления регулятивности. Он пишет, что люди движутся к реализации морального идеала в процессе бесконечного исторического развития эмпирической жизни, в особенности в условиях будущего «этического государства», а в трансцендентном состоянии вступают на качественно иной путь сближения с идеалом, обретя бессмертие, которое одновременно есть и условие этого, также не имеющего конца, процесса и существенный его результат, поскольку бессмертие само по себе есть счастье (любопытно, что самоутверждение субъекта через свое личное бессмертие оказывается здесь своеобразным вариантом... «разумного эгоизма»).

Трансцендентный путь для философии Канта есть, безусловно, основной, фундаментальный: моральная регулятивность в эмпирической жизни, по его мнению, не совершенна, в особенности во второй своей формулировке категорический императив утверждается в ней с огромным трудом. О том, чтобы человек повсюду стал «целью для себя», остается только мечтать, хотя в своей второй формулировке категорический императив предъявляет к людям несколько меньшие требования, так что даже вступает в противоречие с первой своей формулировкой. Приходится поэтому подкрепить шатающееся здание «чистой» морали стимулами, уходящими в трансцендентную сферу.

Но появляется и иной мотив. Кант прилагает предикат «святости» и к никогда не завершающемуся полной победой движению к моральному состоянию в эмпириче-

ской жизни, точнее, к готовности людей это движение совершить, к их вере в достижение идеала и к надежде все же когда-нибудь его достигнуть. «Святость» — это именно тенденция к соответствию воли с моральным законом, само движение к этому соответствию, в своей полноте не реализуемое ни на каком этапе этого движения, — ни в феноменальном, ни в ноуменальном мирах [см. 43, т. 4, ч. I, с. 455]. Обе бесконечности по своему моральному значению совпадают, и возникает еще одна тенденция — к слиянию двух видов регулятивности в осуществлении категорического императива — ноуменальной и феноменальной. После этого второй постулат практического разума становится в отношении его к религии двусмысленным, его регулятивность временами звучит «полуиронически» [164, S. 146], чуть ли не в виде схемы самообмана, если не в виде формулы того лицемерия благочестия, о котором писал Мандевиль: действуй так, *как если бы* твоя душа была бессмертна, независимо от того, так ли это на самом деле; при всех твоих решениях, обладающих этическим смыслом, рассуждай так, *как если бы* моральные поступки смогли получить в будущей загробной жизни вознаграждение, независимо от того, будут ли они так отмечены на самом деле [см. 43, т. 4, I, с. 470]. «Эта система вознаграждающей себя самой моральности есть только идея, осуществление которой зависит от того, будет ли *каждый* выполнять то, что ему надлежит делать» [43, т. 3, с. 665]. Соответственно бессмертие души есть только постулат, который осуществляется в смысле *веры* в бессмертие, выражающейся в действиях людей, а вера не есть знание [см. 43, т. 3, с. 678], и она обладает только функцией подпорки для моральных принципов.

Так обстоит дело с «благочестием» Канта в связи с вторым его постулатом. И уже не удивителен его трезвый взгляд на то, что вера в загробный мир практически очень полезна для запугивания преступников: «...вывод о загробной жизни делается из необходимости наказания» [43, т. 4, ч. II, с. 436].

Постулат существования бога

Для заключений о религиозности Канта всегда особо важным считали его третий постулат практического разума. Именно из него делают вывод, что у Канта моральная телеология основывает теологию [см. 43, т. 5, с. 479]. Как обстоит здесь дело?

Для свободы воли и бессмертия души необходимо некоторое онтологическое основание или хотя бы психологическая убежденность в их наличии. Для первого и второго постулатов необходим гарант. Таким может быть только бог, значит, он существует, точнее он *должен* существовать. Таков ход мыслей в соответствующем разделе «Критики практического разума».

Как и в «Диалогах о естественной религии» Юма, ход рассуждений Канта идет здесь от следствий к причине. Если трансцендентная свобода есть ноуменальная причина морального поведения человека, то ~~бог~~ есть ноуменальная причина свободы воли бессмертной человеческой души [см. 43, т. 4, ч. I, с. 433]. Он обеспечивает справедливое воздаяние в потустороннем мире и вообще соблюдает строгий моральный порядок. Только богом мог бы быть утвержден априорный синтетический принцип категорического императива. Не веруя в бога, люди изверились бы в законах нравственности, без этой веры они из-за своей изначальной ущербности и слабости полностью погрязли бы в пороках. Они укрепляются в морали только благодаря религиозной вере. Чем это не проповедь лютеранского пастора? Воспроизводят-ся здесь и последствия подобной проповеди: человек легко смиряется с внешними обстоятельствами, если приладит к ним ярлык «долга», и покорно будет тянуть свою лямку, надеясь на загробное воздаяние. Тогда же, когда он не в состоянии выполнить свой действительный долг, его совесть успокаивается идеей регулятивности, которая в этом случае оказывается парафразой ссылок на человеческую немощь и оправданием житейских компромиссов и теории малых дел. И третий вопрос Канта «На что я могу надеяться?» получает свой ответ в «Религии в пределах только разума» (1793): на религиозную веру.

С другой стороны, «Критика практического разума» делает трансцендентного бога имманентным разуму человека, «практичность» которого не включает здесь социальной, а тем более политической практики. Если теоретический разум расшатал веру в бога, развенчав доказательства его бытия, к чему Кант в полемике с Якоби (1786) добавил полное отрицание возможности интуитивного познания бога, то разум практический снова эту веру укрепил. Гейне сравнил такой результат с чудом воскрешения бога из мертвых: после того как

Кант безжалостно перебил весь небесный «гарнизон», он, по просьбе своего удрученного слуги, возвратил бога к жизни вновь. Человек нуждается в морально мыслящем существе, которое «было бы причиной и его, и мира» [43, т. 5, стр. 481].

Но все сказанное выше — не вся правда об отношении Канта к религии. Прежде всего бросается в глаза наличие многих пунктов соприкосновения его взглядов с просветительским скептицизмом и вольномыслием. Просветительским было уже возвеличение им мыслящего человека с его неистребимой мечтой о свободе и твердой верой в неколебимость бескомпромиссного «долга». Как и П. Бейль, Кант утверждает автономность морали, т. е. независимость ее от религиозных целей. Ведь согласно категорическому императиву не бог, а человек — высшая цель нашей деятельности, и очень фальшиво звучат заверения Канта, что будто бы этот тезис совпадает с христианством [см. 43, т. 4, ч. I, с. 462; ср. с. 413]. Куда более убедительно его резкое предупреждение в статье «Конец всего сущего (Das Ende aller Dinge)» (1794) о том, что если христианство растеряет моральные ценности, на обладание которыми оно претендует, то «антипатия и отвращение к нему станут господствующим образом мышления» [90, с. 114]. Католический историк философии признает, что Кант «определенно не был ортодоксальным христианином» [137, vol. VI, p. 184]. Но он же утверждает, что Кант был человеком богобоязненным, поскольку не решился утверждать наличие антиномий в психологической и теологической идеях чистого разума, а признавая изначальную порочность людей, будто бы тем самым признавал и... первоначальный грех [136, vol. IV, p. 304—305, 344]. Кем же был Кант в действительности?

В определенной мере Кант близок к деизму. Как и Лессинг, он «перевернул» типичное для теистических концепций отношение между религией и моралью. Если в средние века считали мораль порождением религии, то для деистов XVIII в., наоборот, религия оказывалась продуктом не только неудовлетворенной жажды познания, но и моральных запросов. В духе этих запросов рассуждает Кант: цель (мораль) конструирует средство (религию) своего укрепления и утверждения, и только отсутствием ссылки на легальный эгоистический мотив эта позиция отличается от известного рассуждения

Вольтера (вера в бога нужна, дабы мой лакей меня не зарезал). Итак, идея бога «следует из морали и не есть ее основа» [43, т. 4, ч. II, с. 9].

В «докритический» период мы встретим у Канта и наиболее обычное для деизма направление мыслей: существенные свойства природы объясняются тем, что они имеют происхождение в «едином разуме как основе и источнике всего бытия...» [43, т. 1, с. 229; ср. с. 504]. Но и позднее это направление мыслей у Канта сохранилось, но преобразовалось в побуждаемое стремлением к единству системы рассуждение о понятии полноты синтеза, которое вызывает к жизни теологическую идею чистого разума [см. 43, т. 3, с. 511, 536]. Бог изгоняется из чувственного мира, превращаясь в *ens extramundatum*, существованием которого «просто» объяснялся бы источник, и не только моральных целей, но и априоризма, жизни, органической целесообразности и телеологии вообще [см. 43, т. 5, с. 422, 427, 428, 442]. Деистические мотивы этого рода вновь усиливаются в «*Opus postumum*» Канта.

Однако в расцвете своих творческих сил Кант нападал как на теистические иллюзии насчет возможности познания бога, так и на деистические надежды на то, что идея (постулат) бога будто бы может помочь познанию мира. Правда, иногда Кант считает содержание первого постулата (свободы) все же средством этого познания: при всей своей загадочности признанный факт наличия свободы может считаться некоторым «познанием», и отблеск последнего падает и на два прочих постулата¹. Но выдвигая подобные соображения, Кант противоречит сам себе: ведь рассудок у него есть единственная познающая способность, и он не устает об этом напоминать. То, что категорический императив говорит об «объектах» идей и постулатов, «еще не есть познание *этих объектов*» [43, т. 4, ч. I, с. 469].

Еще далее по пути разрыва с иллюзиями теизма ведет третий постулат (существование бога), если его рассматривать в более глубокой связи с двумя его предшествующими. Все три постулата в совокупности составляют регулятивную характеристику сверхчувственного

¹ «Априорные практические понятия по отношению к высшему принципу свободы тотчас же становятся познаниями» [43, т. 4, ч. I, с. 389]

(1) в человеке, (2) в посмертном его существовании, (3) «над» его жизнью [см. 43, т. 6, с. 220] в интересах утверждения морального начала. Постулат (1), т. е. свободы воли, для этих интересов основной, тогда как (2) и (3) постулаты — это лишь его субъективные условия, вспомогательные допущения, обладающие *только* практической значимостью. Если для теоретического разума бог есть гипотеза, то для чистого практического разума — это лишь содержание морально необходимой веры [см. 43, т. 4, ч. I, с. 459]. Бог «необходим только с моральной точки зрения» [43, т. 5, с. 224], и эта формула тем более далека от религии, чем более регулятивна в ее приложении не к эмпирической, а уже к *трансцендентной* области далека от реальности¹, причем и в этой последней области механизм регулятивности действует совсем не одинаково в зависимости от того, идет речь о трансцендентности как лишь о возбудителе чувственности человека или же как об источнике морали: Кант решительно выступил против попытки Фихте отвергнуть существование вещей в себе, аффицирующих нашу чувственность, но никогда не участвовал в войне против атеистов, отвергающих существование божественной вещи в себе. Если регулятивность рассудка конструирует объекты науки, то регулятивность разума создает только «точку зрения», «предположения» [43, т. 4, ч. I, с. 304, 466], необходимую иллюзию, обозначающую задачу нравственности.

Кант и религия

Фактически категорический императив Канта выше всякой веры в бога, и он добывает те религиозные верования, которые избежали гибели от ударов теоретического разума. Никакому самостоятельному верованию нет места, если, вслед за Кантом, «мы будем считать поступки обязательными не потому, что они суть заповеди бога, а будем считать их божественными заповедями потому, что мы внутренне обязаны совершать их» [43, т. 3, с. 671].

Священное писание и вера в чудеса, религиозная символика и молитвенный экстаз, первородный грех и богослужение, всякое благочестие и аскетизм, церковные учреждения любого, в том числе и христианского,

¹ «Идеи еще более далеки от объективной реальности, чем *категории*, так как нельзя найти ни одного явления, в котором их можно было бы представить себе *in concreto*» [43, т. 3, с. 501].

вероисповедания, «поповство», т. е. клерикализм вообще, — все это не получает у Канта ни малейшего оправдания и должно быть отвергнуто. Всякая положительная теология есть нечто «жалкое» [43, т. 4, ч. I, с. 473; ср. т. 4, ч. II, с. 437], «пустое понятие» [43, т. 6, с. 231; ср. с. 233], и от его предполагаемого источника «вовсе не нужно всеведения, всемогущества, вездесущности и т. д.» [43, т. 5, с. 522]. Веру, связанную с культом и обрядами, Кант считает верой «крепостничества и рабства», «одиумом для совести» [42, с. 80, 121, 189, 212]. Если бога и сохранить, то как символ и притом только как символ этический, и в этом смысле — это «полезная идея». [43, т. 3, с. 523]. А. Кожёв замечает, что если бы Кант родился в Азии, он стал бы буддистом. Возникает и иное представление, а именно: что мы на пороге прагматизма. Это не так, ибо прагматисты упраздняют мораль, чего о Канте никак нельзя сказать. Еще раз посмотрим, к каким же, собственно, результатам мы пришли.

Это более радикальная позиция, чем просветительский деизм, и, пожалуй, был прав Гейне, заявив, что учение Канта — это «меч, которым деизм был казнен в Германии» [164, S. 135] Автономность этики Канта означает не зависимость ее от религии, а зависимость религии от этики. Кант приближается к антропологическому воззрению Юма и Фейербаха: людям был желателен бог с его атрибутами, и они его придумали [ср. 164, S. 142]. «Практически же мы сами создаем себе эти предметы» [43, т. 6, с. 226], так что религия не имеет своего действительного источника ни в познании, ни в откровении. Если доказано не существование бога, а только то, что люди нуждаются в вере в бога, как в предпосылке определенного *своего* поведения, и не более того, то мы оказываемся на пороге атеизма. «Религия ничем не отличается от морали по своему содержанию» [43, т. 6, с. 334], и, совпадая по существу с моралью, она не только становится «скептической верой (Zweifelslaube)» [43, т. 5, с. 512], которую допускал Юм, но и низводится до фикционализма, который впоследствии с куда менее прогрессивными целями провозгласит Файхингер Бог оказывается «чисто идеальным лицом, которое разум создает для самого себя» [43, т. 4, ч. II, с. 377], а создающий бога практический разум — действующим «только субъективно» [там же, с. 378]. Не бог, а сам

человек оказывается как источником, так и адресатом ценностей: строго говоря, «человек может иметь долг только перед одним существом — перед человеком» [там же, с. 381]. Долг перед богом является необходимой фикцией, подобно тому как, — по замечанию Ф. Энгельса, — Кант бытие божие низводит к постулату практического разума [1, т. 39, с. 354]. А молодой Маркс относил Канта к числу людей, лишенных религии [см. 1, т. 1, с. 13].

Таким образом, Кант идет дальше определения им своей позиции как деистической, хотя бы в смысле проблематического деизма [см. 43, т. 3, с. 573]. Возникает своеобразная аналогия его взглядов на религию с атеизмом Гоббса: если у Гоббса цель (незыблемость политической власти) обосновывает для себя средство (религиозный культ, освящающий власть суверена), то и у Канта цель (незыблемость принципов морали) также обосновывает соответствующее ей средство (веру в бога, освящающую мощь долга). Что касается раскрытого Гоббсом механизма, то Кант говорит о нем с большой прямотой: «...правительства... пытались избавить подданного от труда, а вместе с тем и лишить его способности расширять свои душевные силы за те пределы, которые можно ему поставить произвольно и при помощи которых с ним как совсем пассивным существом легче обращаться» [43, т. 5, с. 285]. И как легко, исходя из Канта, отвергнуть религию! Ход мыслей, намеченный в «Конце всего сущего» в отношении христианства, естественно распространяется на всякую религию вообще: если в обществе утеряна вера в безысключительность действия принципа долга, значит, бога нет. Ведь религия падает, как только из-под нее выбивают фундамент морали. В конце концов, не только «мораль следует культивировать больше, чем религию» [43, т. 2, с. 221], но по существу своего содержания «мораль отнюдь не нуждается в религии» [43, т. 4, ч. II, с. 7].

После сказанного известный спор между философским и теологическим факультетами Кенигсбергского университета, разгоревшийся по поводу «Религии в пределах только разума», выглядит уже далеко не частным эпизодом: «...спор факультетов ведется за влияние на народ» [43, т. 6, с. 327]. А все те высказывания, в которых Кант выглядит благочестивым приверженцем религии, приобретают совсем иной смысл, если применить к

ним систему интерпретации, образующей фактически словарь перевода значений с религиозного языка на совершенно светский язык. После этого противоречие между «религиозными» высказываниями философа и его заявлениями, идущими с ними вразрез [см. 43, т. 4, ч. II, с. 43, 430; т. 5, с. 90, 526], исчезает. Подобно Спинозе, Кант считает, что Библия представляет собой собрание моральных аллегорий, и их истолкование зависит только от человеческого разума [см. 43, т. 6, с. 336, 345]. Как моральные — положительные или же отрицательные — иносказания выступают и термины, используемые самим Кантом. «Религия доброго поведения» и «религия в пределах разума» означают мораль, а «фанатизм» — выход за границы разумного мышления [см. 43, т. 4, ч. I, с. 412; т. 4, ч. II, с. 18; т. 5, с. 272], «святость» закона — это то же самое, что и его нерушимость, а «святое» существо — это человек, изгоняющий из своего сознания «патологический» эгоизм легальности [см. 43, т. 4, ч. I, с. 410, 414, т. 4, ч. II, с. 340]. Кроме того, человек «свят», поскольку его из средства превращают в цель действий [43, т. 4, ч. I, с. 414]. «Любить бога» означает ревностно исполнять моральный долг, а быть «смирненным» — заниматься самопознанием [см. *там же*, с. 409, 413]. Перед нами возникает терминологический покров, напоминающий аналогичные иносказания Гоббса и Спинозы, и сквозь него просвечивает образ «второго» Канта — отрицателя религии и церкви и, пожалуй, предшественника Фейербаха [см. 22, с. 229].

Возвратимся от религии к этике. Значительной заслугой Канта является то, что он освободил этику как от узкого натурализма, так и от религиозного взгляда на человека и указал на своеобразие нравственных явлений и ценностных проблем. Но, пожалуй, было бы поспешно видеть в борьбе Канта за автономизацию этики смутную тревогу по поводу грядущей буржуазной девальвации (отчуждения) ценностей. Он ошибочно противопоставил теорию морали эмпирической практике и познанию. Кант возвысил долг, но одновременно лишил его действительного теоретического фундамента, ибо классовый анализ категорий морали остался за пределами его исследований.

§ 5. Прикладная этика. Телеология. Теория искусства

Учение о праве
и государстве.
Отношение
к революции

Теперь рассмотрим прикладную, собственно практическую, этику Канта (отчасти к таковой относится и его учение о религии). Это проблематика философии права и

истории, социологических и социально-политических воззрений Канта, не вполне тесно связанных с его теорией морали, но отнюдь от нее не обособленных. В области этих проблем активность субъекта нравственной практики раскрывает свою наиболее рациональную сторону: оказывается, что по мере социального прогресса человек все более сам формирует условия своей жизни.

Вопросы прикладной этики Канта освещены в его «Метафизических началах учения о праве» (это первая часть «Метафизики нравов в двух частях», 1797), трактате «К вечному миру» (1795) и в небольшом сочинении «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784). Время обдумывания и написания этих работ падает на годы французской буржуазной революции. Определенное влияние при их создании оказали на Канта идеи английских и французских просветителей. «Было время, — пишет Кант, когда.. я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня... Я учусь уважать людей» [43, т. 2, с. 205].

Исходный пункт рассматриваемой здесь совокупности воззрений Канта — его концепция права и государства. Если в этике он строил теорию морали путем «преодоления» эмпирической мотивации поступков, то в теории права такая мотивация ему не мешает, поскольку для «естественного» права достаточно легального соблюдения требований законов, а исторически существовавшее «положительное» право — особая область рассмотрения. «Естественное» право призвано укреплять моральную свободу личности, т. е. создавать условия исполнения ею своего долга. Правовой долг, в отличие от долга морального, касается не одного человека, а отношений справедливости между различными лицами. Понимание справедливости Кантом типично буржуазное: он сразу же включает в нее соблюдение права частной собственности (при условии, что таковым не нарушается свобода других лиц), причем в браке видит одну из

форм закрепления частнособственнических отношений. В соответствии с правовыми идеями французской буржуазной революции, Кант вводит в «естественное» право принцип *jus talionis* (тождественного возмездия), тогда как для права «положительного» допускает зависимость шкалы наказаний от конкретных интересов государства в данный исторический момент его существования. Категорический императив «естественного» права, составляющий перефразировку 6 статьи якобинской конституции (1793), гласит: поступай так, чтобы твоя свобода могла сосуществовать со свободой всех людей. Это формальный принцип буржуазной демократии, и его формализм легко позволил Канту вложить в него далекое от якобинства и даже отклоняющееся от категорического императива морали очень «умеренное» содержание. Однако условия жизни в Германии его времени иного ему и не позволяли.

Воздействие идей французской революции заметно сказалось на учении Канта о государстве. Государство — это объединение людей в рамках правовых законов, имеющее своей целью соблюдать и обеспечивать действие принципа справедливости для всех его граждан. «Государственное устройство в каждом государстве должно быть республиканским» [43, т. 6, с. 267], ибо король не в состоянии сохранить мудрость и чувство справедливости, долгое «обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума» [43, т. 6, с. 289]. Но толкование «республиканизма» не оставалось у Канта неизменным. От Руссо он принимает идею народного суверенитета¹, но она затем приобретает у Канта черты, в которых проглядывает нечто от Гоббса: повиновение насилию со стороны правительственной власти превращается из временной и нежелательной вынужденности в исполнение *долга* повиновения. «Республиканизм» получает истолкование, допускающее отождествление с ним далеко не конституционного правления Фридриха II, ибо Кант объявляет «республиканским» всякий политический строй, при котором действует принцип «отделения исполнительной власти (правительства) от законодательной» [43, т. 6, с. 269], а в «Антропологии с прагматической точки зрения» крайне

¹ «Законодательная власть может принадлежать только объединенной воле народа» [43, т. 4, ч. II, с. 234]

абстрактно определяет республиканизм как соединение принуждения, свободы и закона [см. 43, т. 6, с. 585].

Неодинаковое в разные периоды жизни Канта истолкование получили и выдвинутые им три неотчуждаемых принципа общественной жизни в условиях государства: свобода каждого члена общества, равенство всех подданных, самостоятельность каждого гражданина. Лозунг французской революции «Свобода, равенство и братство!» получил у Канта в этих трех принципах все более суживающийся с годами смысл. Виной этому были, видимо, не общая узость политических взглядов Канта и не отсутствие у него демократических симпатий, а реальный факт, что немецкие бюргеры того времени не созрели не только для политического действия, но и для свойственного подымающейся буржуазии политического мышления. Канту с этим приходилось считаться, однако он не видел подлинных причин такого положения вещей. «Характерную форму, которую принял в Германии основанный на действительных классовых интересах французский либерализм, мы находим... у Канта. Ни он, ни немецкие бюргеры, приукрашивающим выразителем интересов которых он был, не замечали, что в основе этих теоретических мыслей буржуазии лежали материальные интересы и *воля*, обусловленная и определенная материальными производственными отношениями; поэтому Кант отделил это теоретическое выражение от выраженных в нем интересов» [1, т. 3, с. 184]. В затхлой атмосфере Пруссии конца XVIII в теоретические абстракции Канта сыграли все же прогрессивную роль, они звали вперед, но с большой оглядкой на социально-консервативную доминанту.

Поэтому нас не должно удивлять, что понятие «свободы» было согласовано Кантом с добровольным подчинением народа тем властям, которым он «согласился» подчиниться. «Надо повиноваться ныне существующей власти, каково бы ни было ее происхождение» [43, т. 4, ч. II, с. 241]. Впрочем, и законодательная власть должна связать себя теми законами, которые народ принял как должное [см. 43, т. 4, ч. II, с. 96]. Если же эта власть повела себя деспотически, как это и случилось, например, при Фридрихе Вильгельме II, то членам общества остается прибежище свободы хотя бы в крепости собственной души, о чем в своих эстетических статьях писал полукантианец Ф Шиллер

Но можно ли как-то протестовать? Тем более, возможна ли революция? В различные годы Кант отвечал на эти вопросы неодинаково, причем объяснить мотивы всех частных вариаций его ответов едва ли возможно. В сочинении «К вечному миру» (1795) он пишет, что «если права народа попораны, то низложение его[тирана] будет справедливым, — в этом нет сомнения. Тем не менее со стороны подданных в высшей степени несправедливо таким способом добиваться своего права» [43, т. 6, с. 303—304]. Рассуждение в целом странное, но центр его тяжести падает на первое из двух положений: ведь несколькими страницами раньше Кант признает как естественность революций (в Англии, Нидерландах, Швейцарии), создающих после своей победы «единственно прочное правовое устройство», так и неправомерность возвращения народа «к прежнему устройству» [43, т. 6, с. 293; ср. с. 304]. Но в «Метафизике нравов...» (1797) Кант определенно порицает революцию: «...нет никакого права на *возмущение* (seditio), еще в меньшей степени на *восстание* (rebellio)» [43, т. 4, ч. II, с. 242]. Он не отказывается от своих антифеодальных идеалов, выступая и здесь за ликвидацию дворянских привилегий, но уже признает право свергнутого монарха на контрреволюцию. А за два года до сочинения о вечном мире он утверждал, что запрещение революции «абсолютно» [43, т. 4, II, с. 90; ср. с. 92], даже если народ и восстает против тирании. Народу остается только жаловаться без особой надежды на успех, и в статье о понятии Просвещения (1784) Кант повторил слова Фридриха II: «Рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, только повинуйтесь!» [43, т. 6, с. 34]. При таком разъяснении свобода устного и печатного слова, которую Кант в одной из статей (1793) именует «единственным палладиумом прав народа» [43, т. 4, ч. II, с. 95], оказывается уже не политической, а только чисто духовной свободой. Впрочем, то же случается и с одной из зачаточных форм сопротивления: формальное повиновение действующему закону сочетается здесь с внутренним протестом и нежеланием делать что-либо по своей инициативе для отрицаемой власти, которая этот закон использует. Итак, «во всяком обществе необходимо *повиновение* механизму государственного устройства по принудительным законам (имеющим в виду целое), но вместе с тем необходим и *дух свободы*, так как в делах,

касающихся общечеловеческого долга, каждый желает убедиться разумом, что такое принуждение правомерно» [43, т. 4, ч. II, с. 97].

Однозначно охарактеризовать эволюцию взглядов Канта на политическую свободу и революцию на основе всех этих высказываний затруднительно, хотя, как уже сказано, некоторое непостоянство в его взглядах бесспорно. Но если даже признать, что им присуща не эволюция, а только колебания, желательнее выяснить их конкретную подоплеку. Несходства между формулировками Канта — это разные способы выражения того общего обстоятельства, что Кант «защищал завоевания французской революции, не будучи сторонником общественного развития путем революции» [87, с. 169]. Но это надо конкретизировать, учитывая, что здесь переплетаются два разные мотива. Первый из них заключается в разочаровании Канта относительно стремлений деятелей французской революции утвердить в жизни правовой идеал: они наивно верили в возможность «разумного эгоизма», но их попытки облагородить «*лэгалность*» под напором всеобщего корыстолюбия окончились крахом. Человеческий род по своей эмпирической природе зол, то и дело «принимает в свою максиму [случайное] отступление» [43, т. 4, ч. II, с. 34] от морального закона, и никакая революция этого не изменит, так что необходима устойчивая верховная власть, которая «может и должна держать их (т. е. людей. — И. Н.) в рамках порядка» [43, т. 4, ч. II, с. 98]. Второй мотив состоит в недовольстве Канта прусским деспотическим режимом. Он видит, что этот режим вступил в полосу кризиса, но еще не уступил требованиям нового, и он пока грозен. «Мы живем в век *просвещения*», но еще не в «*просвещенный век*» [43, т. 6, с. 33]. И Кант прибегает к различным приемам убеждения, пытаясь побудить правящие круги к буржуазным реформам. Было бы, видимо, преувеличением считать, что Кантова философия права приближалась к форме «*революционного ультиматума*» [87, с. 233]. Кант предупреждает прусские власти об опасном для них, в случае их неуступчивости, приближении революции, но сам делает это с большой опаской, избегая как вызвать против себя гнев властей, так и возбудить народ.

Второй Кантов принцип государственной жизни — равенство. Первоначально он формулируется как прин-

цип равенства всех подданных между собой в отношении их к верховному правителю как лицу, им неравному. К этому присоединяется положение о том, что политическое равенство означает также право признать над собой высшим только того, кого мы в принципе в состоянии обязать ко всему тому, к чему он обязывает нас. Это антифеодальный принцип ответственности правителя перед своими подданными — принцип, правда, реальными гарантиями у Канта не подкрепленный. Свои рассуждения Кант начинает с феодально-монархического тезиса о том, что «один только глава (государства. — *И. Н.*) имеет право принуждать, сам не подчиняясь никакому принудительному закону» [43, т. 4, ч. II, с. 80]. Но затем Кант переходит в атаку на принцип сословных различий и заявляет, что «не может быть никакого природного преимущества одного члена общества как подданного перед другими» [43, т. 4, ч. II, с. 82]. Далее он распространяет критику на право сословной собственности и майорат [см. 43, т. 4, ч. II, с. 301]. Кант надеется, что в будущем дворянство будет упразднено полностью [см. 43, т. 4, ч. II, с. 254]. В итоге исключительное положение правителя в отношении существующих в государстве законов подрывается: перед законом должны быть равны все. Но все же остается чувство недоговоренности: Кант предохраняет себя оговорками разного рода от неудовольствия со стороны правящей верхушки еще не поколебленной в Германии феодально-сословной иерархии.

И, наконец, третий принцип — гражданской самостоятельности. Кант надеется, что в отдаленном будущем гражданами станут все, пока же он считает естественным, что «работники», не имеющие частной собственности, «не обладают никакой гражданской самостоятельностью» [43, т. 4, ч. II, с. 236] и должны быть отнесены к категории пассивных в политическом отношении лиц. На будущее отнесена Кантом и реализация — да и то только в регулятивном смысле — «совершенной правовой конституции» вообще.

**Философия истории.
Проблема
вечного мира**

Абстрагируясь от исторического развития в учении о «естественном» праве и государстве, Кант рассматривает эту сторону дела в своей философии истории. Здесь само понятие «исторического» становится у него под давлением фактов до некоторой степени методологическим вопреки априоризму, но оно

же соединяется с телеологией, распространяющей принцип рассмотрения вещи и как причины и как действия далеко за пределы природы и искусства. Рассуждения Канта в его философии истории, переходящие из плана индивидуальной морали в план ее социально-исторических последствий, направлены на выяснение того, как человек сам «может сделать из себя *разумное животное*» [см. 43, т. 5, с. 70]. В этих исследованиях должна найти широкое приложение категория причинности, хотя причины возникновения человечества выяснить точно Кант не надеется¹. Решение им антиномии свободы отдавало человеческую историю, развертывающуюся во времени и пространстве, во власть механизма природы, но как быть с воздействием на эту историю со стороны трансцендентных стремлений людских душ, основанным на проникновении свободы из мира вещей в себе в мир явлений? Сам по себе «ни один из противоречивых полюсов, на которых раздваивалось кантовское учение о свободе, не мог заключать в себе определения специфической природы истории» [11, т. II, с. 235].

Возникает противоречивое переплетение различных мотивов, вторгающихся в историософию Канта из его гносеологии и этики. С одной стороны, им сохраняется просветительский натурализм с его идеей постепенного развития потенций человеческой природы. Люди нуждаются в господине и подчинении «общепризнанной воле», но по мере своего развития все более делаютя способными освободиться от ига деспотизма, и это показала французская революция XVIII в., величие идей которой Кант признавал всегда, также и в годы якобинского террора. Многие в совершенствовании народов разных стран зависит «от положения этих стран, продуктов [труда], нравов, ремесел, торговли и народонаселения» [43, т. 2, с. 288]. Здесь широкое поле действия всевозможных гипотетических императивов, но через их перекрещивание, а значит, столкновение легальных по-

¹ В работе «Предполагаемое начало истории человечества» (1786) Кант, исходя из своей антропологической гипотезы единого пранарода, полагает, что освобождение людей от природного состояния пришло в противоречие со стремлением индивидов к личному счастью. Таким образом, представление Гердера о непротиворечивом прогрессе человечества ошибочно. Общественный договор рассматривается Кантом как чисто регулятивное понятие, служащее мерилом оценки исторических явлений. Он отмечает роль разделения труда.

ступков всевозможных лиц, происходит постепенное развитие культуры, оказывающей на людей «свое воспитательное воздействие. Зло откровенное и легальное играет в реальной истории относительно положительную роль, а достигаемый посредством его прогресс тоже относительно, «культура воспитания» все более отстает от «культуры умения».

С другой стороны, история человечества для Канта — это та область, которая должна быть в будущем завоевана для царства моральных целей. Категорические императивы морали и права, внедряясь в эту область через сознание отдельных лиц, призваны преобразовать историю в единый телеологический процесс. Ведь даже с более низкой точки зрения развития просвещения и культуры назначение человеческой природы «заключается именно в этом движении вперед» [43, т. 6, с. 31]. Но люди не становятся лишь материалом и средствами достижения вселенской нравственной цели: ведь, согласно категорическому императиву, они должны быть целями сами. Таким образом, общий моральный прогресс призван служить интересам всех личностей и каждой из них. Но этот прогресс происходит постепенно, через компромиссы: недаром во второй формулировке категорического императива моральное требование совмещено с легальным.

На указанной основе возникают четыре, по сути дела диалектических, несоответствия между преследуемыми людьми индивидуальными целями и результатами их действий.

Во-первых, антиморальное, необузданно эгоистическое поведение людей приводит их к резчайшим конфликтам, которые Гоббс в свое время называл войной всех против всех [ср. 56, с. 82] Кант касается этой ситуации в сочинении «Об изначально злом в человеческой природе» (1792).

Во-вторых, в сфере действия гипотетических императивов между индивидами происходят постоянные столкновения, входящие временами до вооруженной между ними борьбы. Получается так, что главное средство развития человеческих задатков и способностей — «это *антагонизм* их в обществе» [43, т. 6, с. 11]. Данный антагонизм поистине диалектичен, потому что он и отталкивает людей друг от друга, и их же соединяет; Кант указывает на лежащую в его основе «недоброжелательную общительность» (*ungesellige Geselligkeit*) людей, т. е. их

склонность вступать в общение, связанную, однако, с всеобщим сопротивлением, которое постоянно угрожает обществу разъединением» [43, т. 6, с. 11], но до абсолютного разрыва социальных связей не доводит, ибо сами раздоры заставляют людей искать помощи и сотрудничества. Философ имеет в виду не противоречия между классами, а нечто вроде социально преобразованной борьбы всех против всех: и в условиях общества проявляется то, что все люди от природы ненасытно жадны и сверх всякой меры властолюбивы, хотя они и стремятся дать своим поступкам внешнее моральное оправдание, а рассуждают сами с собой о них в духе легальности. «...Из столь кривой тесины, как та, из которой сделан человек, нельзя сделать ничего прямого» [43, т. 6, с. 14], однако равнодействующая огромного количества частных антагонизмов между людьми все же подвигает общество в целом по пути его относительного прогресса. Этот мотив был навеян не только сочинениями А. Смита и Б. Мандевиля, из которых вытекало, что хаос частных целей и даже пороки частных лиц могут содействовать общественной выгоде, но также и наблюдениями социально-экономической жизни Англии, почерпнутыми Кантом из более широкого круга литературных произведений. Противоречивость взаимоотношений людей по мере социального прогресса, по Канту, не исчезает: в сравнительно совершенном обществе «членам его предоставляется величайшая свобода, а стало быть, существует полный антагонизм» [43, т. 6, с. 13].

В-третьих, каждая личность, коль скоро она ставит перед собой задачу реализации требований категорического императива, не в состоянии помыслить о том, к какому совокупному результату приведет моральный прогресс отдельных лиц. Если между нравственными задачами разных людей и нет глубокой дисгармонии, то между задачами правовыми она возникает неизбежно, поскольку люди — подданные различных государств, а внутри каждого из них занимают далеко неодинаковое положение, и это неизбежно сказывается на конкретном истолковании категорического императива права.

В-четвертых, возникает несоответствие между действиями гипотетических и категорического императивов морали. Чем более моральность вторгается в царство легальности, тем более это несоответствие превращается из диссонанса в острое противоречие по существу. Ут-

верждение морали долга в мыслях и поступках людей действует на эмпирические антагонизмы между людьми в смысле их смягчения, но эти антагонизмы все-таки неистребимы, и они серьезно препятствуют моральному совершенствованию людей. С другой стороны, обе линии прогресса — легальная и моральная — направлены в конечном счете в одну сторону, и их относительное равнодействие совсем не исключено. Недаром Кант, мечтая о вечном мире, рассчитывает не только и не столько на торжество собственно морального начала в итоге «истинной» политики, сколько на типично легальные мотивы политики «эмпирической» — страх перед ужасами войны, заинтересованность в международной торговле и т. д. [см. 172]. Таким образом, имеет место не только внешнее столкновение, но и взаимодействие между сторонами антагонизмов, т. е. между легальными и моральными стимулами исторического прогресса. Результаты этого глобального взаимодействия необозримы [см. 43, т. 6, с. 8], и никакой индивид не в состоянии предвидеть их в каждом конкретном случае. Поистине здесь «уже проглядывают контуры гегелевского учения о «хитрости мирового разума» [87, с. 6], но о собственно *социальных* законах прогресса у Канта речи пока нет.

В целом история человеческого общества, как некий единый организм, развивается в направлении к «всеобщему правовому гражданскому обществу», или «всемирно-гражданскому состоянию» [43, т. 6, с. 12, 21], т. е. к некоей совершенной, идеальной республике. «...Следует считать правильной идею, которая выставляет этот тахитизм в качестве прообраза» [43, т. 3, с. 352]. По сути дела, перед нами еще одна регулятивная идея: в окружающем нас действительном мире не произойдет полной реализации совершенного строя, абсолютно соответствующего требованиям доброй, моральной воли. Кант «перенес осуществление этой доброй воли, гармонию между ней и потребностями и влечениями индивидов, в *потусторонний мир*. Эта добрая воля Канта вполне соответствует бессилию, подавленности и убожеству немецких бюргеров» [1, т. 3, с. 182]. Неслучайно в работе «Конец всего сущего» (1794) у Канта даже появляется пессимистический мотив: социальный прогресс на Земле настолько антагонистичен, что выглядит как бесконечный ряд зол, и до сих пор всегда получалось так, что рост внешней культуры значительно обгонял развитие морали людей

со всеми грозными из этого факта последствиями. Здесь у Канта даже стирается его обычная вера в мощь морального начала (так же как и упование на моральные возможности христианства), и его торжество в будущем оказывается крайне проблематичным.

Одной из сторон социального идеала Канта была мысль о полном прекращении межнациональных и межгосударственных распрей, ликвидации войн и установлении всеобщего мира. Концепция «вечного мира» представляет собой естественное завершение историософии Канта и вообще его прикладной этики.

Сочинение Канта «К вечному миру» было написано в разгар войн реакционных монархий Европы против революционной Франции, и якобинцы встретили его сочувственно. Автор с печалью констатирует, что в международных отношениях пока господствует не право, а только сила. Война есть прямое нарушение нравственной оценки человека как самоцели, и потому «никакой войны не должно быть» [43, т. 4, ч. II, с. 282]. Но к упразднению войн не приведут ни пресловутое «равновесие» вооружений, ни создание некоего «всемирного государства». Путь к действительно прочному миру между народами на Земле Кант видит в создании таких «легальных» условий, которые объективно привели бы к созданию «федерации» всех народов нашей планеты, сохраняющих при этом свою свободу и политическую самостоятельность. «Это был бы союз народов, который, однако, не должен быть государством народов» [43, т. 6, с. 271]. Таким образом, «всемирно-гражданское состояние» Канта не имеет ничего общего с переходом от национальной государственности к какому-то космополитическому состоянию.

Великий философ понимал, как далеко отстоит его эпоха от будущих времен осуществления этой мечты. И он понимал идею вечного мира как идею регулятивную, но вполне реальную. Политические принципы и международные связи, которые «служили бы постоянному *приближению* к состоянию вечного мира, вполне осуществимы» [43, т. 4, ч. II, с. 278; ср. с. 283]. Всеобщий мир — это «задача, которая постепенно разрешается» [43, т. 6, с. 309].

Кантова концепция вечного мира носила прогрессивно-буржуазный характер. Ее автор ратовал за соблюдение международных договоров, невмешательство во внутренние дела государств, за развитие между ними торго-

вых и культурных связей. Несмотря на некоторую пацифистскую абстрактность антивоенных тезисов Канта, общая его программа в этом вопросе, как отмечал немецкий философ-марксист Г. Менде, далеко обогнала свое время.

**«Внутренняя»
телеология**

Но мы отделились от основного направления философского мышления Канта. Прикладная этика не в состоянии была преодолеть тот принципиальный разрыв, который образовался между «Критиками» чистого и практического разума: соединение «естественного» и «положительного» права и взаимодействие разных императивов в рамках реального исторического процесса отнюдь не достигает состояния гармонии. А две первые «Критики...» резко противопоставили друг другу два разных мира — явлений и вещей в себе, эмпирически существующего и идеально должного, природы и морали, познания и воли, необходимости и свободы. В третьем своем основном произведении — «Критике способности суждения» (1790) — Кант предпринял попытку достигнуть единства двух им же самым взаимообособленных миров наиболее фундаментальным, по его мнению, образом — через действия целеполагания, затрагивающие оба эти два мира. «Цели же бывают либо целями *природы*, либо целями *свободы*» [43, т. 5, с. 95]. Объединение теории и практики переносится им в отвлеченную область телеологии и свободного художественного творчества. Заодно Кант хочет решить и вопрос об источнике объединения мира в стройную и гармоничную систему, поставленный им еще в сочинении о космогонической гипотезе (1755).

Ради соединения свободной деятельности с детерминированными явлениями чувственности Кант обращается к чувству удовольствия и неудовольствия, в котором он усматривает «среднее звено» между способностями познания и желания (воли) [см. 43, т. 5, с. 164]. Это чувство он аттестует как «промежуточную способность» [43, т. 5, с. 112]. Кант рассуждает следующим образом. Данное чувство возникает из способности «суждения (*Urteil*)», которую по-русски, во избежание двусмысленности, можно было бы назвать способностью «осуждения», т. е. оценки, в отличие от способности суждения в смысле познавательной функции рассудка; впрочем, Кант иногда говорит о рефлектирующей способности рассуждения (*facultas disjudicandi*) [см. 43, т. 5, с. 115]. Кант стремится

ся отмежеваться от плоской вольфианской телеологии, следующей средневековому принципу «Одна вещь служит средством или же целью для некоторой другой вещи». Поэтому он предлагает четко различать две способности суждения — определяющую и рефлектирующую. Первая из них порождает ложную телеологию внешнего определения одних вещей целями других. Эта способность действует конституитивно, и она догматична [см. 43, т. 5, с. 385]. Вторая соответствует лишь внутренней телеологии, и она действует регулятивно, будучи «критической» и «естественной (*spontanea*)» [43, т. 5, с. 140].

Согласно рефлектирующей способности суждения, вещь рассматривается так, что «она сама собой есть (хотя и в двояком смысле) и причина, и действие» [43, т. 5, с. 395]. В этом, поистине диалектическом, смысле, при котором источник целесообразности мы «не усматриваем во внешней воле» [43, т. 5, с. 223] по отношению к нам, телеология Канта оказывается внутренней. Но такова она, однако, более не для самой вещи, а для субъекта: рефлектирующая способность решает, что такое предмет «для нас (людей вообще) по необходимым для нас принципам суждения» [43, т. 5, с. 501], соотносит предмет с позицией субъекта, как бы отражает его в ней. Эта способность априорна, ибо она указывает, как должно судить (оценивать) предмет, исходя из субъективного, но всеобщего и одинакового для всех основания [см. 43, т. 5, с. 185, 414].

Рефлектирующая способность суждения — это только регулятивный способ рассмотрения вещей, не претендующий ни на познание, ни на собственно объективную значимость. Он «полностью касается связи наших понятий, а не касается свойств вещей» [43, т. 5, с. 410], и этим разъясняется неожиданный совет Канта говорить о «мудрости» [см. 43, т. 5, с. 410] бездушной природы, хотя здесь же Кант отвергает приписывание ей разума. Этот способ рассмотрения подводит предметы мира явлений под некое единство, лишенное морального, корыстного, познавательного и вообще собственно интеллектуального интереса, но сопровождаемое, как уже сказано, чувством удовольствия или неудовольствия. Это единство, следовательно, и не трансцендентно и не трансцендентально, но служит связующим звеном между этими областями. По мысли Канта, абстрактная телеология наиболее подходит для роли соединителя двух миров: как и каузаль-

ный подход, она имеет дело с явлениями природы, но лишена эмпирических и эгоистических житейских целей и тем самым сближается с миром свободы. Целевая «техника природы» [43, т. 5, с. 123, 150 и др.], как выражается Кант, сближает сверхчувственный мир с причинной «механикой природы», подчиняет последнюю этому миру.

Если бы человек обладал божественным интуитивным разумом, рассуждает Кант, он слил бы каузально-механистическое истолкование природы с телеологически-целностным в абсолютную целостность, но человек обладает лишь раздельными и притом несовершенными способностями, и поэтому он не сливает, а лишь примиряет оба истолкования, рядопологая их во всех случаях: одни и те же последовательности фактов подлежат в принципе, по крайней мере в случае органических процессов, как причинно-следственному, так и целесообразному объяснению. «Требуется, чтобы связь *действующих причин* можно было в то же время рассматривать как *действия* через конечные причины» [43, т. 5, с. 399]. Необходимой телеологию для царства жизни считал еще «докритический» Кант, впоследствии Шеллинг распространит ее и на царство неорганической природы, и только Дарвин разрушит натурфилософскую телеологию в любом ее варианте.

Впрочем, Кант старался построить свою телеологию таким образом, чтобы наука понесла от нее как можно меньше урона: она не мешает науке создавать свои детерминистские построения, не диктует ей никаких предписаний и «не обогащает знание природы никаким частным объективным законом» [43, т. 5, с. 109], но лишь как верный сожитель сопутствует ей во всех ее шагах. Возможность двойного — каузального и телеологического — рассмотрения связей между явлениями природы и внутри них столь же непонятна, как и ранее постулируемая Кантом возможность двойного — легального и морального — истолкования мотивов одних и тех же человеческих поступков. Гармоничное сосуществование несовместимых по сути дела точек зрения никак не доказано и не разъяснено Кантом.

Но здесь он сын своего времени и попытался, по сути дела, связать воедино все моменты противоречивой ситуации, сложившейся в естествознании XVIII в.: триумф механистического детерминизма в добиологических областях исследования природы, неудачи механицистской

интерпретации явлений жизни (а иная, не механицистская, но не менее научная интерпретация представляется Канту невозможной!), описания удивительной способности организмов самоорганизовываться и направлять происходящие в них процессы в зависимости от изменений внешней среды, целенаправленно свои внешние действия и согласовывать работу внутренних органов так, что они составляют замкнутое кольцо, в котором они служат друг для друга одновременно и целью, и средством. В наши дни все эти факты нашли свое гораздо более точное описание посредством терминов кибернетики — «гомеостаз», «телеономия», «обратная связь» и др. Много сделано и для их объяснения, но начало ему было положено задолго до кибернетики эволюционной теорией Ч. Дарвина. Канту же в свое время пришлось пойти на серьезные уступки витализму, однако введенное им странное понятие бесцельной целесообразности (его можно, однако, истолковать как *диалектическую* проблему) служило также и прямо противоположной задаче — предохранению науки от навязываемых ей будто бы конкретных, а на деле выдуманных и даже нелепых «целевых причин».

Кантова телеология опирается на рассудочное познание, но не из него выводит понятия целей в природе. Она признает, что каузальный и телеологический подходы «исключают один другой» [43, т. 5, с. 442], но отрицает между ними противоречие [см. 43, т. 5, с. 439, 461]. Однако само это отрицание создает противоречие, которое разрастается до размеров диалектической антиномии: все и не все продукты материальной природы следует рассматривать как возможные только в силу механических законов [см. 43, т. 5, с. 413]. Кант разрешает эту антиномию путем ссылки на регулятивность антимеханического (а равно и механического) рассмотрения, которая вытесняет четкие решения неотчетливой тенденцией. В свойственных ему терминах Кант советует помнить, что рефлектирующая способность суждения далеко не является способностью определяющей [см. 43, т. 5, с. 416]. Но это заменяет противоречие неопределенностью, и не более того.

Новый поворот вносит в телеологию Канта поставленный им вопрос о ценностных целях, нарушающий однозначность первоначальной концепции Канта. Он отходит от им же прокламированной свободы целей от вся-

кого интереса¹ и признает у некоторых из них интерес моральный, не выводящий их, по мнению Канта, за пределы «внутренней» телеологии. Он пишет, что есть основание рассматривать весь мир как «систему конечных целей» [43, т. 5, с. 478], но без человека эта система рушится, мир становится пустым и бесцельным, формула регулятивной конечной цели как «высшего блага» [43, т. 5, с. 485] теряет смысл. «Конечной целью в таком случае может быть человек, руководствующийся моральными законами» [43, т. 5, с. 485]. Таким образом, физическая и моральная телеологии, соответствующие отделенным друг от друга самим же Кантом способностям, встречаются вновь и соединяются воедино. Следующий шаг к синтезу Кант надеется сделать путем утверждения телеологии искусства и художественного творчества. Этот замысел Канта увлек и Шиллера.

Аналитика вкуса. «Незаинтересованность» и всеобщность суждений о прекрасном.	Именно в искусстве человек, по мнению Канта, переживает бескорыстное удовольствие, связанное с эстетическим (в смысле художественных эмоций) суждением о прекрасном. Искусство — это «созидание через свободу, т. е. через произвол, который полагает в основу своей деятельности разум» [43, т. 5, с. 318]. С телеологией природы и морали свободную телеологию искусства соединяет, помимо красоты в природе, также и чувство возвышенного, которое в своей кульминации обращено в одних случаях на величие нравственной воли человека (впрочем, и в иных случаях возвышенное существует только в самой душе человека, а не в окружающем его мире). Если учение о природной квазицелесообразности соединяло, согласно Канту, миры природы и свободы через способ рассмотрения, то телеология искусства завершает² решение той же задачи посредством творческой самодеятельности субъекта, связывающей эмпирически-вещественную активность человека с трансцендентно-

¹ «Целесообразность без цели совершенно не зависит от представления о добром, так как доброе предполагает объективную целесообразность, т. е. соотношение предмета с определенной целью» [43, т. 5, с. 229—230].

² Этого не меняет то обстоятельство, что в «Критике способности суждения» раздел о телеологии, наоборот, дан Кантом среди основных разделов этого сочинения последним.

идеальной. В этой самодеятельности смыкаются представление и воля, материальное и духовное.

Эстетическая (здесь уже не в смысле трансцендентальной эстетики) теория Канта потребовалась ему для решения прежде всего общефилософских задач, т. е. для переброски моста между гносеологией и этикой, познанием и практикой, чувственностью и нравственностью. Правда, его интересовали эстетические проблемы и сами по себе, и еще в 1764 г. он посвятил им «Наблюдения над чувством прекрасного и возвышенного», размышляя над этими вопросами и после написания «Критики способности суждения». Вслед за Баумгартеном и Лессингом Канта можно считать основателем собственно философской эстетики, подобно тому как затем Шеллинга, а отчасти и романтика Ф. Шлегеля — основоположниками эстетической философии. Основной абрис «критической» философии искусства возник у Канта, если судить по одному из его писем Рейнгольду, в 1787 г.

Центральная категория философии искусства Канта — прекрасное. Он оставил в стороне проблему, существует ли прекрасное объективно, и если да, то в каком качестве. Вся проблематика прекрасного для него заключается в вопросе об отношении субъекта к тем или иным продуктам природы и в особенности к результатам человеческой деятельности, а также к самому ее процессу. Было бы неверно видеть в такой постановке задачи эстетического анализа всего лишь субъективизм Канта: поиски объективного источника красоты, совершенно не зависящего от человека и его отношения к себе и к окружающему миру, как показывают уроки таких поисков, уводили исследователей на путь спекуляций или подмены эстетической проблематики совсем другими вопросами. Но Кант все же чрезмерно сужает область своего исследования: его в принципе интересует только эстетический вкус, т. е. оценочная позиция субъекта в отношении переживаний им своего восприятия произведений искусства. Способность эстетического вкуса отличается от телеологической рефлектирующей способности большей степенью субъективности. Это сведение эстетики к вопросу о субъективных суждениях относительно продуктов художественного творчества уходит своими корнями к сочинениям Зольцера, обособившего прекрасное от познания, Мендельсона, отделившего чувство от знания и воли, и Юма, отрицавшего объективность пре-

красного (впрочем, в отличие от Канта, Юм смешивал эстетическое чувство с ощущением как таковым).

Кант резко отчленил эстетику от науки, и его поиски специфики эстетического превратились в постулирование некоторых особенностей, присущих, по его мнению, субъективной деятельности сознания творцов и потребителей искусства. Если чувственное познание дает нам не более как условные символы вещей в себе, то эстетика дает особое толкование осуществляемых художником сочетаний этих символов. Это толкование отличается как от познания, так и от морального поучения, и, стремясь утвердить специфику эстетического, Кант отказывается от свойственного просветителям слияния эстетического с познавательным и нравственным. Конечно, нельзя столь наивно, как это делали подчас просветители, проводить связи между этими тремя областями духовной деятельности, но невозможно согласиться и с тем их взаимоотношением, которое допускает Кант. Впрочем, вопрос об отношении искусства к нравственности решается им двояко, и дело, как увидим, не сводится к тому, что Кант отрицает воспитательную, а, тем самым и социальную функцию искусства.

Рассмотрим теперь характеристику категории «прекрасное». Кант строит для этой цели специальную аналитику и применяет в ней обычные для него четыре точки зрения — под углами категорий качества, количества, отношения и модальности, — пытаясь с их помощью реализовать априорный синтез. Кант стремится как можно более резко отделить прекрасное (*das Schöne*) от эгоистически-приятного (*das Angenehme*) и морально-благого (*das Gute*), получив в результате «чистое» суждение об этой основной эстетической категории: ведь «всякий интерес портит суждение вкуса» [43, т. 5, с. 225]. Достигнутый им здесь формальный итог, как увидим, оказывается все же не последним словом философа.

В эстетике Юма чувство прекрасного не было отделено от ощущения приятного. Кант допускает, что в прикладной эстетике, где речь идет, скажем, о красоте здания, лошади и т. д., бывает тесное смешение прекрасного, не только с приятным, но и с полезным. Но в эстетике теоретической такое смешение приводит ко многим ошибкам, в том числе к известному тезису Юма, что о вкусах, ввиду их огромного многообразия, не спорят, который

отвергается Кантом как не относящийся к делу [см. 43, т. 5, с. 214].

Вопрос о категории прекрасного решается Кантом как вопрос о характере суждений вкуса как таковом. С точки зрения *качества* он определяет его как суждение «незаинтересованное» [43, т. 5, с. 205, 211, 276]. Прекрасное доставляет особое удовольствие вне зависимости не только от стремления познать данную вещь, но и от желания обладать ею, утилитарно использовать ее и т. д. Возникает только одно желание — ее созерцать. Специфику эстетического переживания, возникающего в результате удовлетворения этого желания, т. е. своего рода ценностной эмоции, Кант раскрывает неясно. Он пишет, что появляющееся при этом удовольствие и представление о субъективной целесообразности «совершенно одно и то же» [43, т. 5, с. 134]. Кроме того, он утверждает, что в эстетическом переживании отсутствует интерес к тому, существует ли в реальности изображаемый в данном художественном произведении объект, при всем том непосредственно на личном интересе к тому, *каким* этот объект изображен. В этом мнении есть доля истины, так как существование созерцаемого предмета «есть лишь *опосредствованное* условие эстетического характера восприятия и оценки» [13, с. 193]. Но специфика эстетического переживания этим соображением еще далеко не охвачена.

С точки зрения *количества*, суждение эстетического вкуса является в возможности всеобщим, т. е. общезначимым. Это утверждение означает признание неременной коммуникабельности искусства и подчиненности его определенным мерилам. «Прекрасное вызывает эмпирический интерес только в обществе» [43, т. 5, с. 310], а интерес чистый оказывается всеобщим вследствие присущей ему надындивидуальной беспристрастности и априорности. Как отмечает В. Ф. Асмус, «в учении о всеобщей сообщаемости эстетической оценки Кант делает первый робкий шаг, ведущий от основного для него воззрения *субъективного* идеализма к идеализму объективному» [13, с. 197].

Но в утверждении о всеобщности суждений вкуса появляется трудность, приобретающая характер антиномии: носителями всеобщности, естественно, должны быть понятия, обеспечивающие возможность суждениям как расходиться между собой, так затем в результате обсу-
ж-

дения сближаться и совпадать, однако понятийность противоречит сугубой индивидуальности суждений вкуса [см. 43, т. 5, с. 217, 359]. Кант разрешает эту диалектическую проблему критики вкуса своеобразно: он приходит к выводу, что суждения вкуса основаны на применении понятий «неопределенных», к которым неприменимы логические характеристики обычных понятий и которые формируются в «облегченной игре обеих оживляемых взаимным согласием душевных сил (воображения и рассудка)» [43, т. 5, с. 221]. Получается так, что всеобщность здесь присуща, строго говоря, не понятиям, а чувствам «всеобщего удовольствия» [43, т. 5, с. 212], коренящимся в глубинах субъектов. Так намечается путь к будущему интуитивизму Шеллинга, на который Кант все же не вступил. Само по себе его решение искусственно и расплывается в тумане спекуляций: в соответствии с ним он истолковывает вкус как принцип подведения способности воображения под другую способность — способность рассудка создавать понятия [см. 43, т. 5, с. 300], причем чувство удовольствия или неудовольствия присоединяется к возникшим вследствие этого подведения синтетическим суждениям о сверхчувственном. Эта надуманная конструкция мало что может дать для реального анализа эстетического вкуса.

**«Бесцельная
целесообразность»
и необходимость
в суждениях
о прекрасном**

Под углом зрения *отношения* прекрасное есть особая форма, и «во всяком изящном искусстве ведь главное — форма» [43, т. 5, с. 344], а не материя ощущений: последняя в состоянии волновать, действовать «возбуждающе» [43, т. 5, с. 227], но не создавать собственно эстетического переживания, отличающегося тонкой внечувственной и как бы надинтеллектуальной радостью. Форма, создающая такое переживание, есть игра «целесообразности предмета, поскольку она воспринимается в нем *без представления* о {определенной} цели» [43, т. 5, с. 240, ср. с. 230]. Таким образом, эстетическое суждение относится лишь к форме в искусстве, так что, например, в живописи важен, по мнению Канта, только внешний абрис и в этом смысле «рисунок» [43, т. 5, с. 228].

Конечно, значение формы в искусстве очень велико, а односторонний акцент только на предметное содержание не раз приводил в искусстве к антихудожественному на-

туралистическому подражательству, а только на содержание идейное — к навязчивой и не менее антихудожественной плоской дидактике. Тем не менее гегелевская критика в адрес Канта за недооценку функции объективного содержания в художественном произведении отчасти была справедливой [см. 32, т. XII, с. 158—159]. И нельзя сказать, что иррационалисты и формалисты, а также вообще субъективисты в эстетике ссылались на Канта, заявлявшего, что «красота безотносительно к чувству субъекта сама по себе есть ничто» [43, т. 5, с. 220], а «никакой объективный принцип вкуса невозможен» [там же, с. 297], совершенно без всяких на то оснований. Но все-таки молва о Канте как якобы знаменосце эстетического формализма во многом несправедлива.

Философ пришел к выводу о несовместимости высших задач искусства с «игрой» беспредметных форм. В некотором противоречии с другими своими высказываниями, но в полном согласии с общим своим замыслом установить тесную связь между трансцендентальным и трансцендентным мирами Кант поворачивает ход своих рассуждений к идее гармоничного единства прекрасного с моральным, а кроме того, с чувственным. Ведь «вкус есть в сущности способность суждения о чувственном воплощении нравственных идей» [там же, с. 379], и наоборот, культура морального чувства составляет пропедевтику чуткости к красоте и художественного вкуса [там же, с. 496]. Как теоретика нравственного начала в искусстве, а вовсе не как глашатая «искусства ради искусства» понимали Канта Шиллер и Гете. «Прекрасное есть символ нравственно доброго» [там же, с. 375].

Согласно этому принципу Кант утверждает, что в классификации искусства (он строит ее исходя из различий в средствах выражения и сообщения, как-то: слово, пластическое движение и «тон») поэзия является высшим среди них видом, ибо она «укрепляет душу» [43, т. 5, с. 345] человека, тогда как искусства в целом содействуют «культуре способностей души для общения между людьми» [там же, с. 321]. Мало того, цель и идеал искусства (понимая под «идеалом» представление о существе, адекватном высшей идее художественного творчества) есть средоточие нравственного духовного мира, т. е. человеческая личность. «Только человек, следовательно, может быть идеалом красоты» [там же, с. 237], имея в виду прежде всего красоту духа. Если эта позиция Канта

и имеет какую-либо связь с формализмом, то лишь постольку, поскольку он преобразовал сам нравственный мир человека в абстрактно-формальную конструкцию и не отказался от тезиса о «незаинтересованности» искусства, предпочитая довольно надуманным образом соединять его с положениями о насыщении искусства моральным интересом¹. Но сама по себе указанная позиция от формализма в искусстве далека.

С точки зрения *модальности*, суждение о прекрасном необходимо. Но это необходимость не логического типа, а субъективного «образца», или чисто идеальной нормы. Будучи всеобщим в указанном выше смысле, эстетическое суждение с необходимостью вытекает из присущей *всем* людям способности к свободной игре своих творческих сил. Это, согласно Канту, чисто субъективная самодеятельность, не создающая никакого подлежащего познанию «объекта», и порождаемая ею необходимость также субъективна, а ее нормативная функция не может быть точно ни определена, ни использована: свойственная ей «закономерность без [определенного] закона» [43, т. 5, с. 246] соответствует целесообразности без определенных целей и не может поставить надежного заслона на пути к эстетическому произволу.

Итак, прекрасное, по Канту, представляет собой априорно характеризующее, непосредственное и совершенно бескорыстное, всеобщее и субъективно необходимое удовольствие, обусловленное порождением бесцельно-целесообразных форм: не имея прямого отношения к миру вещей в себе, оно приобщает нас к нему через посредство эстетического созерцания нравственных начал человека. Эта чуждая теории отражения и эстетическому реализму концепция, однако, косвенно затрагивает тот жизненно важный момент, что прекрасное есть категория ценностного отношения людей к миру, «пропущенного» через социальные связи и без них не способного возникнуть. А в антигуманизме концепцию Канта обвинить никак нельзя.

Гуманистический лафос эстетики Канта находит свое выражение, в конечном счете, в том, что кроме прекрасного в смысле свободной игры чистых форм (беспредмет-

¹ «Нравственно доброе хотя и необходимо связывается с некоторым интересом, но не с таким, который предшествует суждению об удовольствии, а с таким, который только удовольствием и вызывается» [43, т. 5, с. 376]

ные узоры, абстрактная музыка и т. п.) в ней возникает, по сути дела, *другой вид* прекрасного, а именно красота возвышенной нравственности.

**Аналитика
возвышенного.
Творчество и «гений»**

Вообще говоря, категория возвышенного играет у Канта, идущего в этом вопросе вслед за Э. Бёрком (Burke), относительно самостоятельную роль — она и соотносится с категорией прекрасного и противостоит ей. Кант обращает внимание на то, что уже интерес к прекрасному в природе возвышает нас в моральном отношении и сам по себе есть признак доброй души настолько, что даже порождает «преимущество красоты природы перед красотой [произведений] искусства» [43, т. 5, с. 314; ср. с. 305]. С другой стороны, «прекрасное готовит нас любить нечто, даже природу, без всякого интереса, возвышенное — высоко ценить нечто даже вопреки нашему (чувственному) интересу» [43, т. 5, с. 277]. Если в суждениях о прекрасном субъективная целесообразность создается через соответствие между воображением и рассудком, то в суждениях о возвышенном — через соотношение между воображением и разумом. Здесь, пожалуй, впервые у Канта разум начинает возвышаться над рассудком в положительном смысле.

Кант пишет о трех ступенях возвышенного — математической, динамической и нравственной. Первые две из них относятся к неодушевленной природе, в которой нас удивляют и поражают огромные размеры, хаотичность и дикость горного массива или грозная мощь бурного водопада и т. д., причем, строго говоря, и здесь не объекты оказывают на нас возвышающее воздействие, а мы сами возвышаем наш разум над чувственной способностью представления и в результате душевной борьбы приводим их к созвучию. Согласно Канту, уже на этих низших ступенях возвышенного возникающее в нас странное «негативное удовольствие» [43, т. 5, с. 250; ср. с. 267] происходит от того, что душа чувствует не только нашу физическую ничтожность перед могущественным ликом природы, но и свое превосходство над ее необузданностью в смысле величия своего нравственного предназначения [см. 43, т. 5, с. 270]. Высшая ступень возвышенного — это возвышенность духа. Видимо, в этой трактовке возвышенного некоторое влияние оказал на Канта английский эстетик XVIII в. Генри Хоум (лорд Кеймс), тогда как другой

английский эстетик Э. Бёрк утверждал, что перед ликом возвышенного человек переживает свое ничтожество.

Здесь возвышенное окончательно смыкается с нравственным, и аналитика возвышенного наводит еще один мост между его эстетикой и этикой. Его гуманизм находит свое выражение в настойчиво утверждаемом им тезисе, что именно в человеке, и только в нем, осуществляется связь между всеми мирами и областями бытия. На смену «богу» как этическому идеалу окончательно приходит человек как идеал эстетической возвышенности. В том мире, который нас окружает, выше человека нет ничего.

Но смыкаясь с нравственным, возвышенное все более отходит от собственно прекрасного, если понимать последнее в духе тех характеристик, которые Кант приписал ему в соответствующей аналитике. В дополнение к далеко не преодоленному разрыву между природой и свободой появляется теперь разрыв между аналитиками прекрасного и возвышенного. Кроме того, разрыв возникает и внутри теории прекрасного, что видно из сопоставления учения о признаках чистых эстетических суждений с рассуждением об идеях и идеале в искусстве: первое формально, второе содержательно. Это не единственные противоречия в эстетике Канта, а тем более в ее отношениях к другим частям его философской системы.

Противоречивой оказалась, например, теория художественного творчества Канта. Ее обычно понимали в аристократически-элитарном смысле, почему она и оказала большое воздействие на Шеллинга и реакционных немецких «романтиков» во главе с Ф. Шлегелем. Они понимали эту теорию как обоснование противоположности «гения» толпе и обыденности. Действительный смысл этой теории не совсем таков, а в недоразумении отчасти виновато своеобразие применяемой Кантом терминологии. Говоря о «гении», он имеет в виду не высший, а только особый тип человека, специфический вид одаренности, «талант (природное дарование)» [43, т. 5, с. 322], который может быть у многих. Еще Баумгартен писал нечто подобное. Кант не противопоставляет «гения» остальным людям, а лишь отличает его от них, поскольку свойственное ему художественное творчество в принципе носит иной характер, чем деятельность теоретического сознания ученого. Создание не ремесленных поделок, а подлинно оригинальных и даже уникальных произведений

искусства требует особых склонностей, которых нет у естествоиспытателя, тогда как у последнего есть такие способности, которые отсутствуют у художника-творца.

Но Кант говорит и другое. Творчество гения не доступно рациональному объяснению, он не следует правилам природы, но сам создает правила, которые становятся эстетическими нормами. Прочим художникам остается подражать не природе, а образцам, которые дал «гений». Он возвышается над всеми людьми, и это тем более получается так, потому что его деятельность, следуя «закономерности без закона», настолько уникальна, что и подражание ей невозможно. Творение «гения» — «это пример не для подражания» [43, т. 5, с. 335], а только для вспышки иной оригинальности у другого «гения».

И еще один мотив связан у Канта с его общим стремлением использовать все понятия своего учения об искусстве для создания опосредствований между природой и свободой. Отсюда его рассуждения о том, что, поскольку гениальность прирожденна, она связана с природой необходимостью, а поскольку выражается в неповторимом творчестве, она свободна. В «гении» пересекаются свобода и необходимость, трансцендентный разум и естественный по применению и трансцендентальный по происхождению рассудок. Правила самодеятельности «гения» идут не от природы, но продукт их применения должен казаться одновременно и природным и свободным. Первое — потому, что произведение искусства «точно соответствует правилам» [43, т. 5, с. 322], а второе — вследствие того, что оно как бы само собой, без всякого принуждения и доктринерства, естественно вытекает из внутренней природы творца этого произведения (здесь речь идет уже о природе трансцендентной) [ср. 43, т. 5, с. 321]. Если так, то прекрасное в эмпирической природе, требующее только наличия вкуса, все-таки ниже прекрасного в искусстве, для глубокого суждения о котором, а тем более для его создания необходима одаренность «гения», а не только художественный вкус. «Вкус есть только способность суждения, а не продуктивная способность» [43, т. 5, с. 329]. Таким образом, целостного учения о художественном «гении» у Канта не получилось.

Давая оценку всему учению Канта об искусстве, следует прежде всего подчеркнуть его стремление раскрыть *специфичность* эстетического, отличить красоту от морального блага и в то же время выявить их связь. Прог-

рессивными были его требование всеобщности и необходимости эстетического суждения, подчеркивание активности художественного творчества, решительное выступление против ремесленничества в искусстве и, конечно, стремление возвысить искусство путем его соединения с моральными идеалами. Считать Канта «формалистом» могут только те односторонне мыслящие исследователи, которые не желают выходить за пределы аналитики вкуса и совершенно упускают из вида учение об идеале, аналитику возвышенного, положения «о красоте как символе нравственности» [43, т. 5, с. 373] и ряд важных моментов воззрений Канта на «гения». Кант воодушевлен той своей мыслью, что последняя цель мировой гармонии — это Человек [221, с. 451, 456 и др.].

Но лазейки для формализма в аналитике эстетической способности суждения все же есть. Возникло противоречие между ориентациями учения о возвышенном в природе и учения о природной целесообразности. А основной философской задачи объединения онтологических противоположностей, с решением которой «связал Кант свои занятия теорией искусства и эстетикой, «Критика способности суждения» не выполнила: В. Ф. Асмус приходит к справедливому выводу, что она не смогла выковать прочного звена между категориями познающего мышления, феноменами и ноуменами.

Итоги и перспективы «критицизма» Канта

Философия Канта оставила в истории мировой мысли очень глубокий след, и Гегель был прав, считая, что его учение не только есть основа и исходный пункт философской мысли в Германии XIX в., но и составляет «главный переход к новейшей философии». Прежде всего бросается в глаза достигнутое Кантом значительное расширение и углубление философского анализа по сравнению с его предшественниками. Он попытался разрешить такие важные вопросы, как происхождение необходимости, логической структуры опыта и идеальных объектов науки, выяснить синтез эмпирического и теоретического, обосновать совмещение счастья и долга. Он поставил проблемы научности философии и противоречивости познания, природы и общественной жизни. Своим учением о категориях и антиномиях и о взаимоотношениях разума и рассудка Кант дал мощный толчок развитию классической немецкой диалектики — диалектики идеалистической, поскольку центральным ее принципом стало

выдвинутое и обоснованное им одностороннее положение об активности субъекта в познании, моральной практике и художественном творчестве. «Двойственный, противоречивый интерес разума» [43, т. 3, с. 560] начал, однако, свою всемирно-историческую деятельность.

Ее результаты у самого Канта оказались довольно скромными. Он не разрешил поставленных им вопросов и проблем, не достиг искомого синтеза. «У Канта познание разгораживает (разделяет) природу и человека; на деле оно соединяет их» [5, т. 29, с. 83]. На пути Канта стал им упорно сохраняемый агностицизм, а одна из многообещающих находок Канта — идея регулятивности — привела в дальнейшем не только к истолкованию религии как фикции, но и к отрицанию подлинно объективного содержания науки. Не до конца преодоленной осталась метафизическая робинзонада просветителей в понимании человеческого сознания — Кантов субъект и вещь в себе самозамкнуты, наподобие лейбнизианской монады, будучи в то же время лишены всякого развития. Но учение Канта о надындивидуальных свойствах субъекта и поставленная им проблема единства субъекта и объекта вели к будущим построениям в духе их тождества у Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Философия Канта полна противоречий. О ней можно с основанием сказать, что она есть «кульминация классического буржуазного гуманизма в Германии» [131, S. 162]. Но есть доля истины и в том, что она «поистине есть промежуточная инстанция на полпути к позитивизму» [137, vol. VI, p. 434], поскольку для нее познание трансцендентного мира лишено смысла, а опыт и природа — одно и то же. Кант признавал объективный мир вещей и отстаивал права научного познания, но сам же подрезал науке крылья, изолировав ее от этого мира. Он мечтал добиться в метафизике «абсолютной научной полноты» [43, т. 6, с. 62; ср. с. 246], но сумел лишь разрушить ту метафизику, которая существовала до него. В новом виде Кант усугубил Декартов разрыв человека на два различных мира. Этот разрыв происходит от «тройного дуализма» — явлений и вещи в себе, природы и бога, знания и веры. Как член феноменального мира человек необходимо стремится к живому счастью, но как член мира ноуменов обязан подчинить себя сухой абстракции Долга. Но он способен к самовоспитанию и совершенствованию через самодисциплину, культуру и цивилизацию.

Раскалывавшие философию Канта противоречия привели ее к самораздвоению еще при его жизни. Престарелый философ в *Opus postumum* продолжал развивать свои мысли сразу в двух диаметрально друг другу противоположных направлениях — субъективного идеализма трансцендентальной апперцепции и объективного идеализма трансцендентного мира. Работая над этим сочинением начиная с 1796 г., Кант тщетно пытался найти переход от метафизики природы к эмпирической физике. Первое из двух названных выше направлений развил Фихте, а второе — молодой Шеллинг.

Отсюда же наметились и различные направления критики в адрес Канта: «справа», отбрасывающее прочь вещь в себе, и «слева», превращающее ее в познаваемый и материальный объект. «Справа» критиковали Якоби, Маймон и в определенной мере Фихте, «слева» — Фейербах, Чернышевский, Маркс и Энгельс. Что касается всей полноты критики со стороны Фихте, а в особенности Шеллинга и Гегеля, то ее нельзя охарактеризовать целиком как критику «справа». Ведь ее авторы были более последовательными идеалистами, чем Кант, но они отстаивали в том или ином значении *познаваемость* вещи в себе, стремясь одновременно усилить активность сознания, еще не исчерпанную Кантом¹.

Не в этой книге должны быть рассмотрены все последующие многообразные судьбы учения Канта, зачастую использованного для создания ссылающихся на его авторство далеко уже некантовских теорий². Но что и говорить, в буржуазной философии двух последующих столетий многие системы «описывают пути вокруг него, как вокруг своего солнца, и, будучи удалены от солнца, стремятся снова к солнцу» [101, т. 5, ч. II, с. 656]. Для марксистов же, как отмечал в 1882 г. Энгельс [см. 1, т. 19, с. 323], предметом особой гордости является то, что среди предшественников научной диалектики и социализма были не только французские утописты, но и великие классики немецкой философии, в том числе Иммануил Кант.

¹ У Канта рассудок, например, действует «на *пассивный* субъект, способностью которого он является» [43, т. 3, с. 206].

² Вот пример такого использования. «Две из главных тем экзистенциалистского мышления — субъективность и трансценденция — берут начало прямо от Канта и трактуются в Кантовом духе. Акцент на свободу, первичность морали и формализм в экзистенциальной философии также заимствован от Канта» [213, р. 60].

ИОГАНН ГОТЛИБ ФИХТЕ



Фихте — очень своеобразный философ, второй, после Канта, представитель классического немецкого идеализма. Буржуазный демократ в лучшие годы своей деятельности, страстный патриот и гуманист, субъективный идеалист волюнтаристско-этического толка, смелый в истории философии новатор, сознательно взявшийся за построение теории диалектики в современном нам понимании этого термина,— таков Фихте как мыслитель.

Он был современником захватнических наполеоновских походов и освободительных войн европейских народов против Наполеона. Это бурное время в истории Германии, по территории которой огненный вал сражений прокатывался не один раз, было решающим этапом становления немецкого буржуазного сознания.

Войны, которые вела революционная Франция в конце XVIII в., имели для Европы прогрессивное значение. Они выметали хлам феодализма из жизни народов. Но когда во главе французских армий стал Наполеон, их роль стала быстро меняться, с каждым годом делаясь все более противоречивой. Громкие победы Наполеона одновременно под Иеной и Ауэрштедом и молниеносное вступление его войск в Берлин нанесли сильные удары по консервативному феодально-прусскому режиму, но они же принесли с собой новую зависимость, которая, однако, в свою очередь, способствовала ускорению процесса формирования буржуазного национального самосознания немцев и возрастанию их решимости к сопротивлению. Ленин отмечал, что Тильзитский мир не только означал унижение Германии, но и послужил толчком к национальному подъему. Прусский король Фридрих-Вильгельм III решил на новую войну против Наполеона под давлением возмущенного народа. В данной войне немецкая буржуазия участвовала в союзе с прусской королевско-дворянской кликой, и это немало способствовало тому, что ненависть к наполеоновскому гнету у ряда участников патриотической борьбы переросла во вражду к идейным заветам французской буржуазной революции и в прямую франкофобию. Начавшееся в ходе антинаполеоновской патриотической кампании объединение страны «сверху» под эгидой Прусского королевства проходило медленно и мучительно для народных масс. Оно не завершилось при жизни Фихте. Этим замедлялся и процесс устранения феодальных отношений, и их пережитки сохранились еще на ряд десятилетий.

Радикальная часть немецкой буржуазии мечтала о преобразованиях. Эти мечты и стремления выразил в своих ранних публицистических произведениях Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814), утверждавший о необходимости устранения крепостного права, установления гражданских свобод, развития промышленности и сельского хозяйства, распространения научных знаний. В сочинении «Требование к правителям Европы возратить свободу мысли, которую они до сих пор подавляли» (1793), он возвысил свой голос против феодального и церковного гнета. В брошюре «К исправлению суждений публики о французской революции» (1794), которая принесла ему опасную славу якобинца, Фихте, ссылаясь на идею общественного договора и на право народа изменять его

условия, требовал отмены крепостничества и сословных привилегий и оправдывал революцию, направленную против неограниченной монархии и на установление либерально-конституционного правления. В изданных им лекциях «О назначении ученого» (1794) он с возмущением пишет о еще не искорененной личной зависимости крестьян и о тлетворном духе подчинения и рабства.

Политические идеи французской буржуазной революции, будучи истоком его творчества, надолго оставались для философа светочем его сердца и выражением основных общественно-исторических задач эпохи. Он симпатизировал решительным действиям Робеспьера и в своих берлинских лекциях назвал Наполеона предателем революционного дела. М. Бур прав, полагая, что слова Маркса о творчестве Канта как о *немецкой теории* французской революции [1, т. 1, с. 88] в еще большей мере относятся к Фихте. В каком именно смысле? Пафос событий 1793 г. воодушевил молодого философа, но его горячий порыв пришел в столкновение с инертностью отсталых жизненных условий его родины. В мышлении Фихте возникло «противоречие между национальным и мировым развитием буржуазного общества» [19, с. 39]. Идеи, написанные на знаменах различных этапов революционного процесса во Франции, совместились в его сознании в не очень определенном виде; отсутствие в Германии реальных политических сил привело к тому, что антифеодальный протест Фихте приобрел абстрактную форму, а когда бег времени миновал границу двух столетий, стал выветриваться вообще.

Жизнь и творчество Фихте

Родился Фихте в бедной и многодетной семье сельского ткача-ремесленника в Восточной Саксонии, и только случайные обстоятельства (незаурядные способности мальчика вызвали любопытство титулованного мецената) дали ему возможность получить образование. Он учится в университетах Иены и Лейпцига и все более углубляется в занятия философией. Начиная с 1784 г., Фихте в течение ряда лет приходится довольствоваться положением домашнего учителя в Швейцарии и разных местах Саксонии. Известия о падении королевской династии Бурбонов застают его в Цюрихе. Он с увлечением читает Руссо и проникается революционно-демократическими убеждениями. На подготовленную почву падают и семена учения Канта. Фихте отрешается от жесткого Спинозист-

ского детерминизма и обращает усилия своего кипящего ума на отыскание теоретического обоснования свободы.

Идея свободы захватывает всю душу Фихте. Она, как нельзя более, созвучна его внутреннему складу. Фихте был человеком горячим и страстным, неугомонным и деятельным. Это был философ-пророк, проповедник и воспитатель. Современники свидетельствуют о присущей ему бескомпромиссной честности и убежденности в своей правоте, о его прямолинейности и настойчивости, силе воли и трудолюбию. Из своего родного поселка Рамменау он принес напористость и грубоватость, и в философский мир вошел как бы немецкий санкюлот. Гейне писал, что «форма фихтевских сочинений — живая, но ей присущи все недостатки его жизни: она беспокойная и путаная... Фихтево «Я» вполне согласовывалось с его непреклонным, упрямым, железным характером» [164, S. 150, 153]. Сам Фихте любил говорить, что каков человек, такова и его философия [см. 92, с. 423]. Но глубинные корни его философии восходили, конечно, далеко не к особенностям его личного характера.

Важную роль в судьбах Фихте сыграла его поездка в 1791 г. в Кенигсберг для встречи с Кантом. Он показал учителю свое первое сочинение «Опыт критики всякого откровения», и Кант признал в своем госте сильный и оригинальный ум, способствовал публикации его работы, а когда молва приписала ее авторство Канту (на титульном листе имя автора указано не было), то публично разъяснил недоразумение, и Фихте сразу приобрел широкую известность. Но Кант не признал прямой генетической связи идей Фихте со своими собственными, а позднее и более решительно от них отмежевался. Между тем такая связь была: в своем «Опыте...» (1792) Фихте писал о боге как об опредмеченном моральном идеале, отвергая всякие ссылки на откровение и представление о нем как о личности. Исходя из Кантовых мотивов, но развивая их далее, он стал «снимать» религиозные проблемы моральными и истолковывать идеи бога как отчуждение субъективного содержания личности. Отчуждение — вот «принцип религии» [145, Bd. V, S. 55].

Ярким мыслителем заинтересовался Гете, и по его рекомендации Фихте в 1794 г. занял должность профессора Йенского университета, где с большим успехом вел лекционные курсы в течение пяти лет, пока реакционеры

не изгнали его, используя неосторожное отождествление в одной из лекций бога с человеческой совестью, а в предисловии к журнальной публикации атеистического эссе К. Форберга — божественного мироправления с моральным порядком. Вольнолюбивые устремления Фихте еще до этого вызвали желание саксонских властей избавиться от непослушного философа, и в 1799 г. он с горечью писал: «Я для них демократ, якобинец, в этом все дело...».

В годы иенской профессуры Фихте создал основной абрис своей философской системы. Еще в 1794 г. он публикует «Основы всеобщего наукоучения», в которых ставит задачу дедуцирования теории науки, в смысле онтологии и гносеологии одновременно, из фундаментальных утверждений, полученных из учения Канта. Затем последовали два варианта «Введения» и восемь разных опытов изложения самого наукоучения. В 1796 г. Фихте печатает «Основы естественного права согласно принципам наукоучения», а два года спустя — «Систему учений о нравственности...».

Будучи вынужден в результате травли, организованной его феодально-клерикальными противниками, покинуть Иену, Фихте в течение последующего пятилетия часто бедствовал, а жил по преимуществу в Берлине, не прекращая писательской деятельности. К 1800 г. относятся манифест его философского идеализма «О назначении (Bestimmung) человека» и экономическая утопия «Замкнутое торговое государство» — попытка побудить прусское правительство к реформам (оценку этих миссионерских усилий Фихте мы дадим ниже). В следующем году он выпускает в свет брошюру под названием: «Ясное, как солнце, сообщение широкой (gröbere) публике о подлинной сущности новейшей философии. Попытка принудить читателей к пониманию».

В 1805 г. философ получил предложение о занятии кафедры в далеком Харькове, но его остановило незнание русского языка, а полученное примерно в это же время предложение из Эрлангена заставило отбросить все колебания. В течение двух лет им были прочитаны лекции не только в Эрлангене, но и в Берлине и Кенигсберге, а часть из них опубликована. Так возникла брошюра «О сущности (das Wesen) ученого», уже не столь прогрессивная, как аналогичный лекционный цикл на эту постоянно волновавшую его тему десять лет тому назад.

В 1806 г. появляется работа по философии истории «Основные черты современной эпохи», отвергающая, между прочим, романтическую идею о господстве инстинктов над разумом. Но дистанция, отделявшая Фихте от романтиков, стала сокращаться: его берлинские лекции о религии, в которых он преобразует обычное для него понятие мирового «Я» в бога, вызвали даже обвинение со стороны близкого к романтикам Шеллинга в платонизме.

В 1806 г. Наполеон вторгся в Пруссию и вскоре оккупировал всю Германию. Фихте с головой окунулся в общественную деятельность. Сначала, пока еще шли сражения, он предложил свои услуги в качестве проповедника в войсках, а в 1807—1808 гг. прочитал в оккупированном Берлине и затем издал диалог о патриотизме и смелые «Речи к немецкой нации», в которых идеалистические спекуляции соединялись с патриотическими призывами, но кое-где и с рассуждениями о национальном превосходстве его соотечественников над соседними народами. В новооснованном (1809) Берлинском университете Фихте стал деканом философского факультета и первым его ректором, снова прочитав цикл лекций об общественном предназначении ученого, но весной 1812 г., когда Фридрих Вильгельм III передал, между прочим, Наполеону 20 тыс. своих солдат для участия в походе на Россию, страстный патриотизм и независимое поведение философа стали особенно нетерпимыми для французских императорских властей и «нежелательными» для прусской королевской администрации. Фихте увольняют в отставку.

Все изменил разгром оккупантов в России. Фихте теперь принимает самое активное участие в буржуазно-демократическом движении за национальное восстановление Германии. Он читает зажигательные лекции, одна из которых — «О понятии истинной войны» (1813). В ней идет речь о войне освободительной, причем он связывает установление в ее результате прочной справедливости и мира с ликвидацией феодального абсолютизма и даже с установлением «равновесия имуществ» между различными слоями общества. Сам Фихте вступает добровольцем в ополчение. В январе 1814 г. он умер от тифа, которым заразился от жены, работавшей в военном госпитале. Посмертно публикуется ряд его лекций 1810—1813 гг.

Неустанное стремление немецкого буржуазного идеолога к активности нашло свое выражение в его философии волюнтаристского субъективного идеализма, развитой им в иенский период творчества [см. 163]. Считая, что прежде всего философия приносит «негативную и критическую» пользу, Фихте увидел ее центральную задачу в обосновании практики морального действия. Необходимо выяснить возможности и пути человеческой свободы и преодолеть фатализм Спинозы и антиномии Канта, а для этого — уточнить теоретические основы деятельности, т. е. установить, что делает теорию наукой и как ее развивать именно как науку.

Философия — это наука, как подчеркивает Фихте в своем «Ясном, как солнце, сообщении...». Он заимствует у Канта ту мысль, что философия должна стать логически связанной и обоснованной системой утверждений, исходящих из некоторых прочных и бесспорных основоположений. Предпосылку построения такой философии Фихте видит в отказе от Кантова дуализма и в возвращении к традициям лейбницевского рационализма, но освобожденного от плюралистических схем.

Он надеется обрести в философии «основополагающую науку (Grundwissenschaft)». Это наука о науках [см. 92, с. 16, 20], познание процессов получения знания, наукоучение (Wissenschaftslehre) и обоснование всякого знания вообще, а значит, источник человеческого могущества. В этой максималистской программе смешались различные мотивы, созвучные как потребностям, так и иллюзиям эпохи, — и желание выработать единый всеобщий метод научного познания, и надежды на философию как на великую путеуказательницу и прометеевский светоч, и абсолютизация теоретического мышления вместе с упованием на дедукцию абсолютной истины в последней инстанции. «Наукоучение исчерпывает все человеческое знание в основных его чертах» [99, с. 86], обеспечивая овладение культурой и разумными принципами государственного управления. Таковы мечтания Фихте.

Перед нами еще не «наука наук» в гегелевском смысле, но уже набросок ее замысла. Туманное понятие философского метапринципа, которое полтора столетия спустя примет облик исходных идей разных наук — логики научного познания, науковедения, металогик и диалектической метатеории, — пока не обнаружило всех сво-

их положительных и отрицательных задатков. Но в нем уже наметилось противопоставление философии естествоведению и претензия на создание кодекса абсолютного знания и обретение не менее абсолютного метода, диктующих свои положения представителями всех частных наук. Эта претензия была, конечно, заранее обречена на неудачу, и ни один из девяти вариантов «Наукоучения» не приблизил Фихте сколько-нибудь заметным образом к реализации «теории мудрости (Weisheitslehre)» [94, с. 146].

В поисках исходных положений своей философии Фихте обращается к Кантовой проблеме природы опыта [см. 97, с. 51]. Соединение идеалистических и материалистических тенденций в теории познания Канта он с основанием считает эклектикой, но путь к ее преодолению усматривает в избавлении от учения о вещах в себе. Материализм для Фихте, находящегося во власти иллюзии, будто именно соответствующие материализму учения непременно ведут к фатализму и препятствуют активности и свободе человека, представляет собой вредный «догматизм» [см. 92, с. 416, 421—424, 486, 497]. Поэтому он провозглашает себя откровенным сторонником полного идеализма, и притом субъективного и активистского, одним махом разделяваясь с дуализмом Канта.

Субъективный идеализм Фихте отличается от идеализма Беркли рядом особенностей. У Беркли человеческий субъект в общем был пассивен и играл роль приемника ощущений, влагаемых в него богом, который противостоит всем человеческим «я», тогда как у Фихте всякий субъект обладает в принципе неисчерпаемой активностью, являющейся прямым продолжением вселенской духовной силы. У Беркли субъект отделен от квазиобъективного бытия, Фихте же надеется, что ему удастся показать переход от субъекта к объекту и найти во всех вещах результаты творческого брожения «Я». Правда, в «Назначении человека» у Фихте проскальзывает тот мотив, что все, что есть не-я, иллюзорно. В остальных сочинениях он убежден в полной объективной реальности чувственного мира. С другой стороны, в отличие от Гегеля, Фихте избегает полного отождествления категориального строя своей философии со структурой действительности: последняя всегда находит в мышлении философа лишь приблизительное отображение, бытие не тождественно знанию о бытии [см. 210, S. 100—101].

У активистских идей Фихте имеются не только гносеологические причины, восходящие к тезису о познавательной и практической активности субъекта. Есть и причины социально-классовые, о которых отчасти уже была речь. Когда Фихте провозглашает: «Действовать! действовать! — вот для чего мы существуем» [95, с. 132; ср. 93, с. 72], утверждая, что не в созерцании и восприятии, а в действовании и творчестве заключается высокое предназначение людей, то в этом находит свое выражение не только его личный праксеологический интерес, но и позиция целого класса. В условиях, когда немецкие мелкие буржуа, еще не имевшие возможности стать крупными, только мечтали о больших делах, Фихте соединяет теорию и практику в философском мышлении. В одном из писем он признается, что решил изменить в себе сознание именно потому, что пока не в состоянии изменить обстановку, существующую вокруг него [см. 219, S. 69]. Вместо широкой практической деятельности расцвела лишь мысль о таковой. В первом тезисе о Фейербахе Маркс писал: «...*деятельная* сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой» [3, с. 105]. Здесь речь идет прежде всего о Фихте, напрасно рассчитывавшем на совпадение априорного идеалистического движения с апостериорным эмпирическим и надевавшемся, что так он сможет «ввести человека в действительность, а действительность заставить раскрыться (aufgehen) в человеке» [132, S. 137].

Ожидая всего самого значительного от философии, Фихте обладал достаточной долей самокритичности, чтобы оценивать свои философские построения как лишь более или менее удачные попытки отображения развития действительности. В четвертом уроке «Ясного, как Солнце, сообщения...» он пишет, что наукоучение не выдает себя за сам изучаемый предмет. Оно представляет собой не абсолютную, а лишь относительную истину, а развитие изначально-реальной творческой силы, о которой философия должна составить *понятие*, не совпадает точно с процессом развития самой философии, в рамках которой нужно найти соответствующее начальное утверждение, или *суждение*.

Для того чтобы сформулировать это исходное суждение (тезис), Фихте обращает свое внимание на содержа-

ние чистого трансцендентального «Я», т. е. бывшей Кантовой апперцепции, взятой в ее существе, а значит, в смысле того общего, что лежит в основе всех индивидуальных человеческих сознаний, определяя одинаково присутствующие всем им свойства и структуру. Важность нового анализа для Фихте определяется его замыслом отыскать тем самым вселенское начало, а значит, из гносеологического субъекта сформировать субъект онтологический. Трансцендентальное «Я» возьмет тогда на себя также функции трансцендентной вещи в себе, определяя не только форму, но и содержание предметов. Познающий рас­судок окажется одновременно созидающей волей, теоретический разум совпадает с практическим. Мировой субъект будет не только упорядочивать явления, но и творить их.

**Исходная
интеллектуальная
интуиция**

Имея в виду столь значительные перемены во всем строе понятий кантианства, Фихте нуждается для их определения в соотвествующей познавательной способности. Ее мощи должна быть по плечу величественная задача — указать на всеобщее начало мира, которым окажется «*яйность* (Ichheit), субъект — объект» [99, с. 41]. Такой способностью является, по мнению философа, нечувственная, интеллектуальная интуиция (Anschauung) [см. 92, с. 452, 517]. Она оказывается «восприятием образа действий разума вообще, непосредственно само себя конструирующим как таковое и схваченным сразу единым взглядом» [99, с. 52]. Из беспрерывной цепочки таких последовательно описываемых интуитивных созерцаний и должно сложиться наукоучение в целом.

Что имеет Фихте в виду? Не какой-то сверхъестественный прыжок из субъекта в мир вещей в себе, а наоборот, самоуглубленное рассмотрение им своей собственной деятельности, которым субъект занимается, «совершенно не принимая во внимание восприятия» [*там же*, с. 34]. Перед нами один из самых первых вариантов феноменологической редукции: субъект в ней «совершенно отвлекается» [*там же*, с. 31] и от высших степеней сознания, и от индивидуальных особенностей его содержания. Результатом этого самоуглубления становится осознание непосредственной внутренней активности духа. Сама интуиция есть деятельность, и таков же и постигаемый ею результат. В отношении к высшей над людьми силе и

действительности это означает, что *интеллектуальная* деятельность буквально *созидает*, творит мир. В отношении же к людям это следует понимать иносказательно. Отождествление интуиции с *деятельностью* есть основополагающий исходный постулат философской системы Фихте, и он назвал его «делом — действом» (That-hundlung)» [см. 92, с. 67]. Данный термин можно перевести и как «продукт — акт» Это мыслительная деятельность, которая «абсолютна и действительна (tätig) и притом только действительна (activ) и не страдательна (passiv)» [97, с. 42].

Дальнейший феноменологический анализ характеризует указанный постулат как фиксацию волевого усилия духа. Данная мысль впоследствии заинтересовала Шопенгауэра, утверждавшего, вслед за Фихте, что, кроме Воли, все остальное — лишь явления [см. 93, с. 115]. Но для Фихте *Воля* представляет собой основание для характеристики всякого индивидуального, эмпирического сознания как «я», в котором есть нечто от всеобщего, сверхэмпирического «Я» Активность мыслящей воли отражается сама в себе многократно и бесконечно, конституируя самосознание «я» как чистой активности, и из последнего выявляется «Я», которое предшествует всякому акту объективации мысли трансцендентальным образом. Маркс критиковал такое конструирование самосознания, отмечая, что так как человек «родится без зеркала в руках и не фихтеанским философом: «Я есмь я», то человек сначала смотрится, как в зеркало, в другого человека» [1, т. 23, с. 62] — в человека материального, с которым он имеет дело в процессе общественно-исторической практики

Фихте, конструируя «Я», пытается раскрыть его не как нечто такое, что скрывалось до этого «сзади» сознания, а как саму сущность сознания, и не как какую-то вещь, а как действие. Фихте использует лейбницеанский мотив отождествления духовности с постепенно возрастающей активностью, но изменяет расстановку акцентов: у него не деятельность производна от субстанциальности, а наоборот. Поэтому он ищет не исходные факты, а изначальные акты «Единой и общей силы» [98, с. 109]. Интеллектуальная интуиция — проявление этой силы.

Признавая, в отличие от Канта, интеллектуальную интуицию, Фихте несколько сближает ее с рассудочной деятельностью, но, как и Кант, он отрицает возможность

интуитивного проникновения в потусторонний мир (для Канта этот мир непознаваем, для Фихте он не существует). До 1804 г. Фихте считал интуицию, как отмечает Асмус, основным методом постижения истины, тогда как в более поздних редакциях «Наукоучения» он переносит центр тяжести на опосредствованное дедуктивное познание [см. 14, с. 66]. Он продолжает признавать роль интуиции и даже характеризует наукоучение как логическую систему интуитивных созерцаний, но сами эти созерцания начинают трактоваться им все более логическим образом, они сближаются по своей форме и содержанию с понятиями, тогда как прежде они им противостояли и над ними возвышались. Так намечается эволюция Фихте к панлогизму.

Онтологизация же интеллектуальной интуиции произошла уже у раннего Фихте, и истолкование им человеческого «я», конечно, более глубоко, чем, скажем, сведение его Юмом к совокупности перцепций, но оно не менее ошибочно. Там, где для исследователя-материалиста проблема только начинается, Юм и Фихте постулируют свои идеалистические решения, которые и в том и другом случае влекут за собой неразрешимые проблемы. Перед Фихте витает призрак солипсизма, и для избавления от него он старается наивозможно более четко отделить содержание абсолютного и всеобщего «Я» от того различного и даже одинакового, что есть в содержании индивидуальных «Я» т. е. от человеческих субъектов.

В первой редакции «Наукоучения» (1794) это отделение малозаметно: абсолютное и всеобщее «Я» ничем, пожалуй, не отличается от «я» эмпирических, которые им, Фихте, рассмотрены здесь совершенно неэмпирическим образом. В зимних лекциях 1810—1811 гг. отличие всячески подчеркивается: эмпирические конечные «я» «суть продукты всеобщего бесконечного «Я». Только одно это «Я» с большой буквы абсолютно и неограниченно, оно есть чистая сверхчувственная активность, воля-деятельность, причина самой себя, стремящаяся к полному самосознанию и свободе [см. 92, с. 122, 240, 251, 278, 456].

Мировое «Я» Фихте мистично. Используя выражение Маркса, можно сказать, что это метафизически перевернутый и оторванный от природы и общества дух, у которого, как отмечает Ленин, «нет *перехода* вещи в себе... к явлению» [5, т. 29, с. 103]. С другой стороны, «начать философию с «Я» нельзя. Нет «объективного движения»

[там же, с. 93]. В свете сказанного наукоучение Фихте оказывается не только феноменологией сознания, прогрессирующего через рефлексию над своими же актами, но и идеалистической метафизикой волюнтаристского толка. Квазиобъективная действительность складывается в ней из того, что чистый сверх-субъект себе интуитивно представляет и тем самым своей активностью порождает. Эта активность обращена на ее же собственный источник, так что сверхсубъект превращается в субъект-объект. Если у Канта активный трансцендентальный субъект пассивен в том отношении, что он вынужден иметь дело с той материей опыта, которая ему дана, то у Фихте активное творческое «Я» пассивно в том смысле, что оно не в состоянии творить мир иначе, как только воздействуя на самого себя. В печи понятия «Я» с большой буквы Фихте переплавил не только трансцендентальную апперцепцию Канта, но и его творческую силу воображения и практическую волю. В результате гносеологический солипсизм оказался преобразованным в космический, оставаясь все-таки солипсизмом.

Три основоположения и их диалектика

Каким образом строит Фихте систему солипсизма «Я»? Посредством трех основополагающих суждений, которые в совокупности и выражают его трактовку трансцендентальной апперцепции.

Первое из этих суждений гласит: всеобщее «Я» утверждает себя (setzt sich) само. Тем самым реализуется постулат дела-действования: «Я» создает себя, и это не какое-то перманентное состояние, а мощный акт, вызванный особым началом-толчком [см. 92, с. 186, 203, 313], в котором можно видеть остаток Кантова аффицирования явлений вещью в себе. В онтологическом плане перед нами идеалистическая *causa sui*. Если же пресловутый фихтеанский «толчок» понимать логически (утверждать себя значит рационально обосновать), то в первом основоположении Фихте возрождается рационализм Декарта с его онтологическим доказательством: «А есть в наличности для судящего «я» безусловно и исключительно в силу его положенности в Я вообще, т. е. им полагается... Я = Я; Я емь Я» [там же, с. 70]. Если же истолковать формулу «Я сам делаю себя» [93, с. 26] психологически, в смысле интуитивной сублимации сознания, то получится нечто вроде проецирования человеческой экзистенции у Сартра. Здесь, правда, мы уйдем от Фихте далеко вперед.

Но он на самом деле приписывает своим основоположениям интуитивный, а не дискурсивный смысл.

«Я» не может удовлетвориться первым основоположением: оно стремится к самоопределению, а таковое невозможно иначе как только через посредство другого, т. е. того, что отлично от «Я». Но это другое может быть создано только им же, субъектом, определяющим, следовательно, себя посредством себя самого, но превращенного им в иное. Реальный факт взаимодействия субъекта и объекта приобретает у Фихте мистифицированный вид **второго** основоположения: «Я» противопоставляет себя «не-Я». По сути дела, происходит «отчуждение (Ent-äussern)» «не-Я» от «Я» [см. 92, с. 142], выражающее идеалистическое решение основного вопроса философии [см. *там же*, с. 102, 396] и предвосхищающее Гегеля.

Итак, налицо два основоположения — тезис и антитезис. **Третье** основоположение играет роль синтеза и приводит первые два к единству. Оно гласит: сознание полагает и объединяет в себе «Я» и «не-Я» [см. *там же*, с. 90, 201]. Указанные два процесса означают и познание и реальное действие, ибо «Я» сознает свое действие, только поскольку оно отражается в «не-Я» как своем продукте, а внутреннюю структуру этих двух процессов Фихте разъясняет следующим образом: «Я» и «не-Я» в процессе противоборства частично друг друга вытесняют, т. е. осуществляют взаимное ограничение, а значит, своего рода качественное «деление» [см. 92, с. 85, 87, 229]. В результате возникает единство противоположностей, и этому в особенности соответствует та формулировка, в которую Фихте иногда влагает третье основоположение: в «Я» делимые «Я» и «не-Я» противостоят себе же, но уже как себя ограничившим, «разделенным». Так происходит движение от отрицательной диалектики Канта к диалектике положительной, синтезирующей, первым теоретиком которой стал Фихте.

Но далеко не диалектическим пока является механизм достижения синтеза. «Я» и «не-Я» не взаимопереходят друг в друга, а только друг другу противостоят, отражаются друг в друге и даже друг друга взаимно уравнивают [см. 92, с. 264, 266]. Деятельность «Я» есть порождение, но также и «закрепление противоположностей» [*там же*, с. 181]. Разрешение противоречия между ними протекает путем простого объединения, а в других случаях Фихте предлагает «вдвигать посредствующие

звенья между противоположностями» [*там же*, с. 121 ср. с. 322]. Уже эта чисто количественная терминология говорит о несовершенстве учения Фихте о синтезе. Стороны противоречия у него неподвижны, они образуют, строго говоря, состояние как бы скованной диалектики, т. е. антитетики [*там же*, с. 79, 317, 320]. Не удивительно, что третье основоположение, строго говоря, не есть продукт развития из первых двух, оно не вытекает из них, не дедуцируется. Фихте то ссылается на мощь продуктивного воображения, то заявляет, что чисто теоретическая дедукция тут вообще невозможна. Он имеет в виду дедукцию формально-логическую, даже и не касается так называемой диалектической дедукции (в смысле перехода в качественно новое, но «свое иное»): по его мнению, противоположности «не имеют друг с другом ничего общего» [*там же*, с. 188], они друг друга «сменяют». В результате этого противоречия у Фихте, по сути дела, не находят своего разрешения, а лишь отодвигаются далее вперед, как бы отесняются в будущее через все новые и новые посредствующие звенья.

Но зародыш глубокой диалектики в системе трех основоположений Фихте налицо, имеется он и в Фихтевом замысле соединить не соединенные Кантом противоположности чувственного и рационального в учении о продуктивной силе воображения. Самосознание все-таки *нуждается* в своей противоположности, «не-Я». «...Без субъекта нет объекта, без объекта, нет субъекта» [92, с. 160]. Все же существует состояние «свободного взаимодействия» [103, с. 123] «Я» деятельно и оно же страдательно, оно реально и в то же время оказывается источником отрицательности. Только через саморазличение и самоограничение делается самосознание отчетливым и себестождственным. Тонкая сетка диалектических соотношений пронизывает микроструктуру «Я» и «не-Я».

На самом деле, «не-Я» включает в себя многообразие эмпирических «я» — личностей, людей и природу — «не-я», соотношения между которыми образует подчиненное противоречие, а соответственно и подчиненное отчуждение внутри главной антитезы. С другой стороны, «я» с малой буквы не только порождены деятельностью вселенского «Я», но оказываются даже прямо ему причастными, если истолковать последнее как универсальный родовой разум человечества (основание для такого истолкования Фихте дал). «Я» не только ограничивает себя через «не-Я», но

и разграничивает себя на эмпирические «я». Конечно, эти линии генетической зависимости просто постулируются, и Фихте лишь попутно указал на наличие ступеней процесса диалектического развития «Я», и в его философии истории этот процесс почти не конкретизирован.

В третьем из этих основоположений после сказанного обрисовываются не один, а два синтеза: во-первых, эмпирических «я» и противостоящей им «нечеловеческой» природы «не-я», а во вторых, вселенского «Я» и указанной пары противоположностей, которая образует подсистему «не-Я». Возникает сложная идеалистическая диалектика конечного и бесконечного мировое духовное начало «Я» своей бесконечной активностью порождает два конечных продукта — «я» и «не-Я», которые в самих себе объединяют конечное и бесконечное и в пульсирующем ритме своих взаимодействий соотносятся с «Я» как с высшей, ограничивающей себя, а в то же время беспредельной действительностью.

Антитезис	Я → не Я, где не Я суть	эмпирические «я» и
Синтез	[Я и («я» и «не я»)]	«не я» как природа
		Ж [(Я и «я») и «не-я»]

Схема 6 Диалектическая структура второго и третьего основоположений Фихте

Первый из двух вариантов синтеза возоблада у позднего Фихте, когда Я стало приобретать вид бога

Диалектика Фихте разворачивается при полном соблюдении законов формальной логики и прежде всего закона противоречия [см. 92, с. 33, 83, 106, 126, 309, 484], так что его заявление, что «мы не можем пользоваться им» [там же, с. 486], выпадает из общего строя его мыслей. Как правило, он придерживается принципа, по которому «в Я не может быть в одно и то же время ничего противоположного» [там же, с. 309], противоположности отрицают друг друга в разных смыслах [см. 145, Bd I, S. 130, 132, 135, 144], т. е. неодинаковым образом, а значит, тезис и антитезис, объединяемые третьим основоположением, совмещаются логически вполне корректно.

Это не значит, что диалектика Фихте сводится к уточнению понятий средствами формальной логики. Она есть движение мысли от одних постулатов к другим, новым, хотя еще не диалектическое *самодвижение*. Поэтому неверно полагать, как иногда пишут, будто Фихте выводит три своих основоположения из законов формальной логики, что было бы тем более странно, что он иногда го-

ворит о рассудочной деятельности как о совсем нетворческой, низшей, только «закрепляющей» способности [см. 92, с. 209]. В действительности, наоборот, Фихте выводит законы логики из трех основоположений. «Не наукоучение от логики получает обусловленность и определение, но логика от наукоучения» [145, Bd. I, S. 68]. Из основоположений Фихте выводит также и философские категории. Но это было бы неверно понимать так, будто законы формальной логики и категории являются частным случаем диалектики Фихте. Эту проблему он понимал не в плане метода: категории и логические законы фигурируют у него в качестве абстрактных выражений онтологических соотношений, помогая затем более определенной и четкой их философской формулировке. Поэтому в изложении системы порядок зависимостей оказывается «опрокинутым»: теоретически осознаваемые законы формальной логики выводятся из трех основоположений, но сами основоположения считаются полученными из структуры реальности с помощью соответствующих этой реальности логических структур. С помощью их, но не «из» них. Фихте избегает вольфианской ошибки абсолютной онтологизации формальной логики, хотя формулирует ее законы по-вольфиански.

Конкретно все эти дедукции выглядят так. из первого основоположения, а значит, из факта самополагания «Я», Фихте выводит закон тождества (А есть А) и категорию реальности; второе основоположение, указывающее на единство противоположностей, позволяет вывести закон противоречия (А не есть не-А) и категорию отрицания, а третьему, отражающему еще более высокое единство, соответствует закон достаточного основания и категория ограничения или детерминации (в других вариантах «Наукоучения» третье основоположение поставлено в связь с категорией *causa sui*, т. е. субстанции, а иногда количества) [см. 92, с. 76, с. 82, 122]. Важно заметить, что категории Фихте отличаются от Кантовых не только составом. Они синтезируются не из формы, а из содержания суждений о действительности и имеют не только гносеологическое, но и онтологическое значение.

От онтологии
к этике

Три основоположения Фихте в целом обладают онтологическим содержанием. Субстанциальный сверхсубъект «Я» порождает все субъекты и объекты. Он причастен сознанию всех эмпирических «я» — личностей, но сам,

строго говоря, в силу своей бесконечности не есть определенная личность. Сквозь эту идеалистическую мистификацию просвечивают вполне реальные отношения: объективная действительность есть источник возникновения человеческих сознаний, природа (не-я) есть необходимое условие их становления, а собственно человеческую среду своей жизни люди создают сами. Последнее обстоятельство подчеркивается тезисом Фихте о примате практического разума над теоретическим [см. 92, с. 102], который проводится им с несравненно большей, чем у Канта, силой: движение от первого основоположения к третьему символизирует развитие сознания по пути не только познания, но и исторической деятельности.

Сама эта деятельность, впрочем, оказывается также и объектом познания. «Я» созидает себя, себя же познавая, так что оно и активно, и пассивно одновременно не только в практическом, но и в гносеологическом отношении. «...Действительное существование Я основывается на абсолютном факте непосредственного самосозерцания, именно самосозерцания знания» [98, с. 56]. Познавательная активность субъекта (Я и я) у Фихте значительно превосходит все то, что писалось по этому поводу Кантом: чистое «Я» творит вещи в процессе созерцания, а эмпирические «я» как бы подчиняют их своим созерцаниям и представлениям, утверждая самих себя, ибо «знание вещи вытекает из тебя, составляя твою собственную сущность» [93, с. 56; ср. 92, с. 123, 150]. Впоследствии Гегель извлек отсюда необходимые выводы для своей теории познания.

Переход от «я» к «не-я» происходит у Фихте, как и космическое порождение «не-Я», необходимым телеологическим образом. Самосознание нуждается в том, чтобы порождать «не-я», ибо в бездействии оно не может существовать и утвердиться. Только через осознание своего отличия от «не-я» само «я» делается самосознанием. Без объекта нег и субъекта [92, с. 160]. Если у Канта только реализация долга превращала человека в личность, то у Фихте только реализация практических потенций субъекта превращает его в индивидуальное «я». Но для реализации этих потенций нужна предметная область как арена приложения духовных сил. Теоретическое и практическое отношение духа к миру сливаются в единое творческое отношение.

Но диалектика отношений между «я» и «не-я» состоит также в том, что «не-я» должно быть не только порождено, но и *преодолено*, потому что оно не желает быть средством для «я» и ему противодействует, пытаясь утвердить только себя. Мысль Канта о том, что без победы над чувственной склонностью как источником «легальности» нет морали, преобразуется Фихте в положение о том, что без победы над «не-я» как препятствием на пути выполнения долга нет самоутверждения субъекта. Этическая трактовка практики сохраняется, но если у Канта вся практика состояла только в морально оцениваемых поступках, то у Фихте все поступки людей, их деятельность в целом истолковывается как моральная практика. Ареной ее реализации оказывается все поле отношений между «я» и «не-я», т. е. между человеком и природой. Как метко замечает П. П. Гайденко, у Фихте больше, чем у Канта, обнаруживается «протестантское» отношение к чувственно-природному миру.

Уже сама практическая дедукция от «Я» к «не Я» носит у Фихте моральный характер. Чувственный мир произведен от понятия о моральном мире [см. 93, с. 83]. Категорический императив Канта должен приобрести также и онтологический смысл [см. 92, с. 238]. И смысл, если употребить термины Канта, не регулятивный, а конститутивный: согласно идеализму Фихте, весь природный мир существует только в сознании «Я», но реально и объективно. Представления отдельных людей о вещах в сознании отличаются, конечно, от самих вещей, поскольку существуют вещи, не известные тому или иному данному эмпирическому «я», но в конечном счете бытие и «я» и вещей восходит к «Я» сверхэмпирическому, абсолютному.

Для морально значимой практики важно получить точный ответ на вопрос: существует ли внешний мир только в сознаниях всех эмпирических «я» или же в целом независимо от них? Полной ясности в рассуждениях Фихте нет, но, по-видимому, он склонился к второму решению: если в 1800 г. он почти в беркеанском духе писал, что «сознание вещи вне нас безусловно не есть что-нибудь большее, чем продукт нашей собственной способности представления» [93, с. 64], то спустя десять лет он приходит к выводу, что «не индивид как таковой созерцает объекты материального мира, а Единая жизнь созерцает их» [98, с. 64; ср. с. 19, 44, 72, 92]. Это ближе к объективному идеализму, но из рамок идеализма субъективного

до конца Фихте не выходит, поскольку материальный мир остается в прежнем статусе созерцающего переживания некоторого субъекта, пусть и существующего объективно. Не меняют дела и высказывания Фихте по теории познания: подчеркивая страстную активность человеческих представлений¹, суждений и умозаключений, он избегает нелепого утверждения, будто люди своим воображением творят мир, но, возводя их познавательные способности к интеллектуально-интуитивной деятельности абсолютного «Я» как их причине [см. 92, с. 453], он стирает качественное различие между действием этих способностей и объектами их приложения — ведь те и другие, по Фихте, суть воображения «Я».

В принципе Фихте мало различает познавательную и творящую активность, обе они приобретают у него моральный облик. Стремление, которым полно «Я», трансформируется и в тяготение к реальности, и в познавательную пытливость, и в жажду творчества, и в нравственное влечение, и в общую страсть к деятельности, проникнутой победоносным самоутверждением. Для такого финала необходимы препятствия, которые надлежит преодолеть, и они концентрируются в понятии природы, «не-я». Если у Канта субъект «творил» природу в том смысле, что в интересах познания конструировал ее из материала опыта, то у Фихте высший субъект творит природу буквально, но ради создания космического средства моральной самореализации себя через поведение эмпирических личностей. Нравственность достигается через творческую деятельность — для людей, она, повторяем, заключается не в буквальном творении ими мира, а в активном их воздействии на этот мир. Создается впечатление, будто Фихте считает «моральной» буквально любую активность. Это не совсем так, но он убежден, что в основе всякой активности лежат верно или неверно понятые эмоционально-моральные мотивы и стимулы. Он убежден также, что этический дуализм Канта, разрывающий человека на чувственно-«легального» и рационально-«морального», должен быть преодолен путем возвышения самих чувственных влечений до уровня долга. Если Кант вел чувственного (*sinnlichen*) человека к нравственности через эстетические чувства (*Sinne*) и в особенности через гораздо более высокое, чем наслаждение прекрасным, чув-

¹ Например: « мое созерцание само есть пространство » [93, с. 56].

ство возвышенного, то Фихте в качестве путей к той же цели указывает на стремления к познавательной, а в особенности к собственно практической активности

**Этика действия
и свободы**

Этика Фихте была им развита в «Системе учений о нравственности..» (1798) и в ряде работ о назначении человека и ученого как истинного человека. В выяснении этого назначения он видел коренную задачу философии как науки о человеке вообще

Конкретный облик этики Фихте виден в его учении о категорическом императиве морали, который истолкован им как интеллектуальная интуиция стремления к активности и свободе.

Что такое, по Фихте, человек? Это организованный продукт природы. Философ указывает на наличие «творческой силы в органической природе.. постоянный переход в другие формы» [62, с. 120—121]. Природа вложила импульсы своей силы в человека, и в их системе есть и низшие и высшие страсти, и необходимость и свобода; от одних сторон этих противоположностей к другим происходит переход, определяемый тем, что разница между ними носит внешний характер и вытекает лишь из наличия двух разных точек зрения на одно и то же состояние.

Человек во всей своей полноте есть не только объект, но и субъект. Однако и как объект он не пассивен, так что потребности, например, не извне «входят» в человека, а направлены из него к внешним предметам. Поэтому точнее будет рассматривать человека не как сочетание объективного и субъективного, а как субъект и объект в их тождестве [см. 93, с. 52]. Поэтому объективная необходимость, осознанная человеком как самодетерминация, превращается в субъективную свободу. Но эта позиция, близкая к спинозизму, для Фихте недостаточна: действительную свободу в смысле независимости можно и надо достичь только посредством долгой последовательности человеческих актов.

Это моральные акты, и направляются они категорическим императивом, способным, по мнению Фихте, оказывать свое воздействие на весь мир вещей. Он дает несколько различных формулировок категорического императива, объединенных единым замыслом. Перечислим их: (1) «..не будь никогда в отношении твоих определений воли в противоречии с самим собой» [95, с. 95], т.е. рассматривай себя и свои действия как цель; (2) «голос

совести. веление: здесь ограничивай свою свободу, здесь признавай и чти чужие цели» [93, с. 81], т.е. обращай со всеми эмпирическими «я» как существующими для себя существами и не нарушай их свободы; (3) будь активен, ибо твоя воля — это таран, преодолевающий сопротивление «не-я», и активные действия, содействуя достижению свободы, суть моральные акты, т.е. сама активность есть добро [см. 163, S. 151]; (4) «ты должен стать свободным! Выполняй это твое предназначение!» [145, Bd. IV, S. 150], ибо только свободное «я» становится подлинной личностью, причастной «Я». Трактовка категорического императива у Фихте как требования (5) поступать всегда в соответствии со своими внутренними убеждениями имеет тот же самый подтекст. Итак, стремись к свободе, и притом так, чтобы твоя воля к ней стала законом всеобщего поведения: ведь *свобода есть сама мораль*, а не только ее условие. Это окончательная формула категорического императива Фихте, намеченная еще в ранней работе о французской революции и возрождающая вольнолюбивый строй мыслей Руссо. Моя философия, не раз говорил Фихте, есть учение о свободе. Нет пределов развитию свободы «я», и только стремление других «я» в том же направлении полагает ему естественные ограничения.

Все же в отношении актов, диктуемых категорическим императивом Фихте, возникает неясность: каково их собственно моральное содержание? Общая тенденция его рассуждений такова: личный эгоизм всех «я» должен совпасть с целями человеческого рода, тогда эгоизм будет служить нравственности, станет разумным, и необходимость будет способствовать свободе, т.е. самостоятельности, самостоятельности (Selbständigkeit) и независимости всех людей. Сквозь абстрактную постановку вопроса, унаследованную по форме от Канта, просвечивает страстный демократизм. Призыв Фихте к освободительной борьбе не имеет ничего общего с пропагандой любой активности во имя самой активности, всеобщего разрушения или слепого бунта. Фихте желает активности антиавторитарной, но не беззаконной (в смысле внутренней разнузданности), а героически доброй. И существенное дополнение: Фихте занимает здесь *историческую* точку зрения. Достижение свободы возможно только в рамках истории, разным этапам которой соответствуют различные уровни как понимания свободы, так и ее реализации. Только к

познанной необходимости свобода сводится лишь для индивида, но не для исторически развивающегося рода.

Движение к свободе, будучи активным процессом, требует освобождения от внешней зависимости, преодоления ее, а значит, уже указанной и ритмически происходящей борьбы «я» против «не-я». «Не-я», т. е. природа в смысле препятствующего «я» ограничения, оказывается необходимым условием морального прогресса всех «я» «Построенное абсолютным мышлением» [98, с. 67] природное окружение людей должно быть ими побеждено. Исторический путь овладения материальной природой — это всемирный процесс скачкообразного возрастания этической *культуры* человечества. Но мир телесных вещей — не единственное содержание «не-я», сюда относятся «все неразумное», т. е. зло, жестокость, угнетение, религиозные и политические преследования и т. д. Поэтапное преодоление этих преград на пути человечества к свободе означает, что «чувственность должна культивироваться» [95, с. 65]. Если долг без чувства — нудная обязанность, то чувство без долга — слепой и грубый порыв. Соединение долга с чувством происходит именно благодаря культуре. Таким образом, «я» в ходе развития общественной цивилизации должны одержать победу как над природой вообще, так и над своей собственной природной основой.

В результате различие между «легальными» и «моральными» поступками исчезнет, разум и чувство, долг и желание, теории и практика отождествятся. «Воля есть тот пункт, в котором упостижение и созерцание или реальность тесно сплетаются» [94, с. 146], а затем совпадают. Этот идеальный финал относится Фихте к бесконечно далекому будущему, и этот финал двусмыслен. С одной стороны, своей крайней от нас удаченностью он ориентирует на то, чтобы в равной мере возвыситься и над аскетической трактовкой принципа долга, и над узким утилитаризмом: мораль и счастье состоят в беспредельном движении «через» «не-я» вперед, все дальше и дальше по пути свободы. С другой стороны, идеализм этой концепции, сводящий всю активность человека к духовной и чисто постулативно растворяющий необходимость в свободе, превращает практический разум, о примате которого Фихте много и страстно говорил, в оборотную сторону разума теоретического, и если он, Фихте, сводит мышление к действию, то он же и редуци-

рует действие к мышлению, возвращающемуся к себе. Это был путь к Гегелю.

**Философия истории,
права и государства**

Предпосылкой гегелевской концепции стало и замечательное приобретение Фихте в его взглядах на необходимость и свободу — его историзм в соединении с тезисом о приоритете родового начала над индивидуальным. Только через родовое развитие сонма эмпирических «я», через восхождение по окрашенным в этические тона ступеням социально-исторических состояний искусства, «героизма» права, науки и религии «Я» абсолютное в состоянии достигнуть полноты своего самовыражения. Как ни странно, замечает В. Ф. Асмус, у Фихте индивид более подчинен в своем развитии роду, чем у Канта [см. 15, с. 35]. Каковы конкретные концепции истории, государства и права у Фихте?

Философия истории Фихте проникнута идеалистической телеологией. Абсолютное свободное «Я» является не только источником и отправным пунктом исторического развития, но и его критерием, и целью, витающей где-то в необыкновенно далекой дали. История — это возрастающий и устремленный в будущее процесс культивирования практического и теоретического разума, и он носит родовой характер, хотя и происходит через совершенствование сознания индивидов. Фихте почти обожествляет человеческий род, приравнивая в тенденции его дух абсолютному «Я», и тем самым он создает удобный прецедент для Фейербаха и Канта. Поскольку же постепенное возвышение эмпирических «я» к свободе происходит через преодоление все новых и новых препятствий, которые «Я» ставит самому себе, то получается, что «пленение и связывание себя может производить только она же сама, свобода» [98, с. 9]. Это мистифицированная догадка о роли практики в истории, поскольку у Фихте необходимость, ведущая к свободе, сама вырастает из бессознательной свободы ранней практики «я».

Свобода — это исторический процесс разрешения противоречий между «я» и «не-я». Вместо Канта разрыва между свободой и природой Фихте полагает развитие свободы в создаваемой людьми «второй природе», которая накапливается в ходе истории и ими же в ней преодолевается. Возрастающая свобода идет тесно рука об руку с ростом знания: «...знание в своей внутренней форме и сущности есть бытие свободы» [там же, с. 8]. Зна-

ние, свобода и нравственность совпадают. Фихте присоединяется к просветительскому убеждению в освобождающей и облагораживающей миссии знания, которое направляет общество к состоянию полного равенства и единодушного согласия его членов, развивших все свои способности и проникшихся мудростью [см. 95, с. 81, 88, 93]. Для человека в обществе *«усовершенствование до бесконечности»* есть его назначение» [там же, с. 67]. Как ни странно, у Фихте познание играет большую роль в этом историческом процессе, чем у Канта.

Внешнее условие для реализации нравственных целей истории составляют, согласно Фихте, право и государство. Взгляды на эти вопросы изложены в его «Основах естественного права...» (1796).

Ссылаясь на метафизическое соображение о том, что множественность «я», отличающих себя друг от друга, есть необходимое условие самосознания, так что непременно возникает система рациональных существ (несистемный субъект не возможен), Фихте утверждает, что человек может существовать только как общественное существо [см. 93, с. 129, 95, с. 75], а потому нуждается в праве как способе регуляции его отношений с другими членами общества. Соответственно у людей всегда было государство как общественный субъект.

Фихте отрицает существование как естественного, так и догосударственного общественного состояний людей. Но государство — только служебный, а потому временный институт. Это лишь условие, средство морального прогресса эмпирических «я», телеологически возникший и совершенствующийся внеклассовый инструмент обеспечения общественной безопасности, организации производства, науки, образования и воспитания людей в духе взаимного уважения прав, а вовсе не цель в себе. Народ имеет постоянное право контроля над деятельностью правительства. Государство, по сути дела, — это необходимое зло, и оно станет излишним, когда люди достаточно разовьются в моральном отношении. Очень потороп, спустя «мириады лет», но нравственность заменит собой государство, право и церковь. Все угнетенные народы к тому времени освободятся, все нации и все граждане внутри каждого общества станут равны, массы перестанут быть рабами «маленьких общественных групп» [93, с. 90; ср. 95, с. 88], а войны, как пишет Фихте в рецензии на работу Канта «К вечному миру», потеряют смысл и прекратятся.

Целью деятельности правительств станет создание условий, при которых всякое правительство окажется излишним. Только тогда возникнет подлинно «естественное состояние» человека, соответствующее действительной его природе и назначению [см. 95, с. 128].

Таковы мечтания Фихте о далеком будущем. «В современном тесно моему духу» [93, с. 87], — признается он. А пока он предлагает программу-минимум, в особенности скромную в последнее десятилетие его жизни. Он возражает против деспотизма, но и не требует для Германии полного народовластия, довольствуясь чем-то вроде конституционной монархии. Впрочем, Фихте нигде не сформулировал своих политических убеждений, вполне четко ссылаясь на то, что выбор формы правления — не дело философов. Но будем помнить, что он никогда не отказывался от высказанного в молодости убеждения в естественности права народов на революцию, диктатура якобинцев в свое время ничуть его не испугала, а впоследствии он никогда не оценивал ее отрицательно.

В разгар наполеоновских войн Фихте пишет социальную утопию для близкого времени «Замкнутое торговое государство» (1800), посвятив ее прусскому министру финансов. На этом сочинении лежит печать той политической обстановки, в которой оно возникло, а мелкобуржуазные иллюзии смешаны в нем и с сословно-феодальными пережитками и с удивительно передовыми идеалами.

Апеллируя к существующему в его время в Пруссии государству, Фихте предлагает сохранить в нем давнишние цеховые деления и сословия (*Stände*), правда, наполняя их отчасти буржуазным содержанием и превращая в лишённые собственно сословных привилегий профессиональные организации «производителей» сырья, обрабатывающих это сырье «мастеров (*Künstler*)», купцов и военных¹. Фихте считает, что частная собственность — это будто бы неперемнная предпосылка культуры, а потому государство должно ничем не ограничивать ее наличие у каждого из граждан и охранять ее. Опираясь на идею организованного сверху в масштабах страны разделения труда, Фихте предлагает создать плановую эко-

¹ В 1794 г. Фихте выдвигал мысль о добровольности избрания гражданами своей сословной принадлежности [см. 95, с. 92], но теперь он считает, что государство не может пустить этот процесс на самотек и должно в него вмешаться.

номику с гарантированным правом на труд и образование и государственной монополией внешней торговли. К этому добавляется пожелание, чтобы государство в интересах полной своей независимости вообще обходилось без внешних экономических и финансовых сношений. Оно «должно прежде всего замкнуться от иностранной торговли» [91, с. 130]. Идея государственной самостоятельности превращается у Фихте в принцип автаркии и национальной обособленности, после того как нация продвигается «к своим естественным границам» [там же, с. 161].

«Замкнутое торговое государство» вызвало тогда и после самые разноречивые суждения. Одни увидели в этом сочинении подражание экономической политике Робеспьера [см. 133, S. 44, 82], другие отнесли его к числу физиократических и протекционистских произведений, третьи нашли в нем лишь диктуемое чисто политическими мотивами желание обеспечить независимость Пруссии от экономических акций Наполеона, четвертые — программу социалистических преобразований, а пятые — предвосхищение фашизма [см. 136, Vol. VII, p. 74]. В действительности же утопия Фихте была выражением его идеалистических иллюзий насчет последствий ликвидации феодализма на Европейском континенте и его наивных надежд подчинить происходящее здесь развитие капиталистической промышленности контролю разума, избежав как опасной и чреватой войнами торговой экспансии владельцев английских фабрик, так и царящих на их фабриках бесчеловечных порядков. Эта утопия противоречила реальным тенденциям развития капитализма, которые вели не к подавлению, а, наоборот, к развитию международного разделения труда и мировых экономических связей. На этой утопии лежит течать общей отсталости прусских отношений и националистических предрассудков философа, надеющегося увидеть немцев непременно во главе всех народов Земли, но также и печать горячего желания стабильного мира и некоторого сочувствия Фихте социалистическим идеям.

М. Адлер, К. Форлендер и другие теоретики II Интернационала писали неправду, зачисляя Фихте по ведомству «этических социалистов», но сердце этого выдающегося демократа с готовностью восприняло девиз «Кто не работает, тот не ест». Он писал о праве «бедняков» на полное счастье и о «собственности всех» и придал самый решительный смысл своим словам, обращенным

ко всем гражданам: «Вы не являетесь собственностью даже бога, а ...он вместе со свободой глубоко вложил в Вашу грудь свою божественную волю не принадлежать никому, кроме как самим себе» [145, Bd. VI, S. 10]. Отзвук симпатии к социалистическим идеям чувствуется в лекции «О понятии истинной войны» (1813). Но все это довольно туманные и неотчетливые отзвуки: Фихте пишет то о равной, то о всеобщей или у всех имеющейся собственности, «...он абстрактно говорит то о народе, то о государстве, то об обществе» [19, с. 99].

В «Речах к немецкой нации» (1807—1808) Фихте призывал соотечественников пойти в авангарде объединенных государств Европы против наполеоновских оккупантов. В отличие от войн «неистинных», захватнических это будет освободительная, «истинная война», через которую лежит путь к будущему вечному миру. Но для того чтобы успешно выполнить свою справедливую миссию, немцам надо объединиться в единое государство. Пропагандируя эту патриотическую и прогрессивную идею, философ в своих «Речах...» кое-где впадает в преувеличения националистического толка. Но неверно, будто он был «прирожденным шовинистом».

Поворот к религии Примерно с 1802—1803 гг. в философских и социологических работах мыслителя появляются мотивы компромисса с господствующими политическими и идеологическими силами. «По мере сокращения возможностей общественной деятельности Фихте философия его приобретала все более созерцательный характер» [19, с. 106], в ее понятия проникают обильно религиозные сопоставления, а надежды на неустанный прогресс человеческого рода во все большей степени переносятся куда-то в загробное «продолжение» земной жизни¹. Возможно, сыграло свою роль и отрицательное влияние на Фихте со стороны Шеллинга и Шлейермахера.

Как мы уже отмечали, во взглядах на религию Фихте вначале отпирался от позиции Канта, хотя, конечно, не от компромиссной и едва ли выражающей подлинные авторские убеждения «Религии в пределах только разума». У Фихте не было симпатий к христианству. Принявшись за разработку «Наукоучения», он перестал касать-

¹ Впрочем, эта идея есть, например, уже в работе «Назначение человека» [см. 93, с. 105, 129].

ся проблемы бога: его чистое «Я» почти столь же далеко от этого понятия, как и трансцендентальная апперцепция Канта. Правда, идеализм Фихте постепенно «вращивал» объективно-духовную сторону «Я». Бесконечная активность «Я» сначала была очень загадочной, своего рода вещь в себе, изгнанной со стороны объекта, но вновь возвратившейся в философию со стороны субъекта. И облик божественной сущности она приобрела не сразу; ведь абсолютное «Я» не есть самосознание некоей высшей личности, а в статье по поводу взглядов Форберга (1798), из-за которой Фихте покинул Иену с дурной славой «безбожника», говорилось, что считать мир продуктом божественного разума нелепо, поскольку мир есть самоорганизующееся целое, «положенное» мировой духовной активностью, но не богом. Правда, по наследству от Канта термин «бог» оставался еще в роли символа морального объединения и порядка всех рациональных существ.

В «Назначении человека» (1800) намечается сближение моральной трактовки вселенской духовной силы с онтологической, и «Я» характеризуется как вечная «Воля» и творческая «Жизнь», в которую можно *верить*, но которую не удастся познать так, как мы познаем окружающие нас вещи. В изложении наукоучения 1801 г. говорится об абсолютном «Бытии», познающем себя через развитие познания у эмпирических «я», — концепция, близкая к будущей гегелевской, но не обещающая возвышения «я» по своему знанию до уровня абсолюта, хотя в прежних работах по этике и праву дистанция между ними выглядела стертой, ибо «Я» получал в них характер коллективного сознания человечества. В «Основных чертах современной эпохи» (1805) появляется антипросветительское недоверие к образованию и упование на религиозную веру [см. 96, с. 16, 76, 212]. Эти мотивы усиливаются в лекциях «О блаженной жизни» (1806). В «Фактах сознания» (1810—1811) вместо чистого «Я» фигурируют термины «абсолютное бытие», «жизнь как Единое», «свет» и «бог» [98, с. 93, 97, 121]¹. Идеализм и отход Фихте от былого «якобинства» привели его в лоно религии. Он ищет теперь сближения с догмами христианства, а не с пантеизмом; призывает к созерцательному богопознанию и смиренному подчинению бо-

¹ В «Системе учений о нравственности» (1798) был употреблен термин «абсолют-Х» [см. 103, с. 122]

жественной силе, которую он высоко возвышает *над* людьми [см. 206]. Теперь для Фихте добро уже не совпадает с активной деятельностью, но возвышается над ней; перед «святой» нравственностью должна склониться автономия воли, а фатализм божественной благодати должен подчинить себе свободу.

Никакой вполне отчетливой новой концепции у Фихте все же не возникло. Остается неясным, можно ли считать сознание людей именно тем способом, которым «бог» познает себя (это был бы путь к Гегелю), развивается ли абсолютное бытие или же оно неподвижно и обладает ли оно личным самосознанием? Иногда, впрочем, Фихте говорит о сверхличности, помещая тем самым, как заправский теист, «созидающую силу в высший порядок» [98, с. 62]. Сам Фихте никогда резко не отделял поздних своих работ от наукоучения и оставался субъективным идеалистом в трактовке материи, но эволюция его взглядов на религию вправо неоспорима, несмотря на то что она происходила одновременно с усилением у него логико-рационалистических мотивов.

Место Фихте в истории философии	Теперь можно подвести итоги. Этот яркий философ решительно выступил против агностицизма Канта и восстановил отвергнутое своим предшественником право разума на теоретическое познание. Он потребовал внутренней связи между теорией и практикой при безусловном примате практики над созерцанием.

Фихте сыграл очень важную роль в развитии немецкой идеалистической диалектики, и это было определено в первую очередь не философским воздействием Канта, а активным участием самого Фихте в общественной борьбе и в развитии политического самосознания радикального бюргерства в острый период национальной истории. И как бы ни мистифицировал он свою диалектику, все то ценное, что было в ней, было достигнуто им обращением к вполне реальным потребностям эпохи. В лучших своих трудах Фихте неколебимо верил в творческую мощь человека. Центральная проблема его философии — свобода, и он утверждал, что принцип нашей жизни есть «абсолютная свобода воли» [93, с. 116]. Его глубокое заблуждение, будто свобода и гуманизм несовместимы с материалистическим детерминизмом, разделили впоследствии многие волюнтаристски мыслящие деятели, в том числе М. Гесс и Ф. Лассаль в XIX в. и Г. Маркузе и

компания «Ргачис»'а в XX в. Но ссылаясь на Фихте, они не заметили, что у него совершенно свободен не человеческий род, а только сверхэмпирическое «Я», однако и оно действует по внутренней необходимости разумной воли, которая «вечно и неизменно определена. .» [там же с. 114]. В результате Фихте возвращается к фатализму, хотя и считает причинность лишь внешней оболочкой телеологии. Все же проблема свободы и необходимости была поставлена у него куда более историческим и вообще диалектическим образом, чем у Спинозы, а тем более у Канта.

Фихте поставил также вопрос о противоречии как источнике развития, правда, только в пределах сознания. Противоположности, сталкиваясь друг с другом, ведут мышление вперед. Прогресс неодолим, и все должно стать лучшим, чем оно есть сейчас [см. там же, с. 86], а это касается уже не только мышления, но и жизни вообще. Фихте выдвинул идею с роли отрицания в процессе развития и наметил триадическую его схему. Но слабым пунктом его диалектики оставалась неразработанность понятия синтеза. Он сам называл свой метод «антитетическим» [см. 145, Bd. I, S 112]: антитезис не выводится им из тезиса, а противопоставляется ему посредством входящих оснований. Антитезой осталось в его учении и положение субъекта и объекта в отношении друг друга, хотя он саму объективную субстанцию, вслед за Лейбницем, превратил в субъекта.

Фихте был первым теоретиком диалектики в истории философии нового времени. У Фихте не было при этом диалектического развития объективной природы, но намек на него наметился: «...природа спешит вперед в непрерывном превращении...» [93, с. 9], возвышаясь по ступеням «от лишая до серафима» [92, с. 401]. Намек превратил в целое учение Шеллинг. У Фихте не было логической системы опосредованного категориального познания, но подходы к ней стали появляться в редакциях «Наукоучения», начиная с 1804 г. (они не получили большого развития, ибо как раз с этого же примерно времени Фихте повернул в сторону религии). Подходы превратил в целостную логическую теорию Гегель. Он, безусловно, обратил внимание на ту мысль Фихте, что одна диалектическая триада должна давать начало следующей: «...в связанных этим первым синтезом противо-

положностях нам надлежит опять искать новых противоположностей » [92, с 91]

Гегель заимствовал фихтеанскую идею о выведении законов логики и категорий философии из объективных диалектических связей. Совпадение онтологических зависимостей с развитием самосознания в «Наукоучении» стало зародышем метода «Феноменологии духа», несравненно более развитого и эффективного. Но для построения совсем другого метода — иррационалистского эстетизма — попытались использовать фихтеанский волюнтаризм Ф. Шлегель и другие романтики, хотя наш философ всегда ставил слепые порывы и инстинкты ниже разума. Йенские романтики иррационалистически переиначили интеллектуальную интуицию Фихте и его идеи о целостности процесса культуры и о бесконечности пути духа. Фихтевскую критику в адрес Канта они перетолковали в смысле отказа от рационализма и поношения логики рассудка, что самому Фихте никак не было свойственно.

В лучшие годы своей деятельности Фихте был просветителем, убеждавшим своих слушателей и читателей в нравственном и социально-прогрессивном значении науки «Ученый — *воспитатель* человечества» [95, с 112]. Ныне «наука и ее возможно большее распространение является ближайшей из всех целей человеческого рода» [103, с 126]. Основоположники марксизма не раз справедливо критиковали, по существу, не совместимый с наукой субъективный идеализм Фихте, но когда Энгельс указывает, что немецкие социалисты гордятся тем, что генезис их взглядов восходит также и к Фихте, то вполне верно и это. Именно от Фихте, а не от Гегеля происходила идея об огромной творческой активности человека, смело бросающего вызов враждебным силам «я противоборствую вашей мощи» [95, с 99]. Именно он, а не Гегель стремился предугадать далекое светлое будущее человечества. Но узость его классовых позиций и принципы субъективного идеализма поставили его теоретическому развитию жесткие пределы.

ФРИДРИХ ВИЛЬГЕЛЬМ ИОСИФ ШЕЛЛИНГ



В классическом немецком идеализме после Фихте нарастает удельный вес онтологической проблематики. Поворот к ней совершил Фридрих фон Шеллинг, разработавший прежде всего диалектику природы. Его учение об абсолюте подготовило универсальную систему Гегеля, а превращение им искусства в высшую стадию развития мирового начала, эстетики — в главный органон философии послужило отправным пунктом для «эстетизации» философского мышления, которая оказалась впоследствии чреватой иррационализмом для всякого прибегающего к ней мировоззрения.

Шеллинг прожил долгую жизнь. Своего почти сверстника Гегеля он пережил на четверть века, и несколько раз менялась роль, в которой он в отношении его высту-

пал: сначала он был для Гегеля наставником, затем единомышленником, позднее полным зависти противником, а после смерти своего великого конкурента стал искоренителем последствий его теоретической и педагогической деятельности. Но последней задачи он выполнить не смог. Все эти изменения проходили в обстановке больших общественно-политических перемен, вызывавших соответствующие перемены в позициях самого Шеллинга. из юноши, радостно отпраздновавшего вместе с Гегелем и Гельдерlichem известие о революции в Париже, он превратился в конце концов в идеолога феодально-аристократической реакции, прославляющего пресловутый «Священный союз» реакционных монархий после-наполеоновской Европы. Ноябрьские лекции 1841 г. Шеллинга в Берлине, полные ненависти к социальному прогрессу, воистину «возвестили конец классического немецкого идеализма» [20, с. 34], а дальнейшее развитие передовой философской мысли в Германии пошло через его голову, от Гегеля к Фейербаху.

Жизнь Шеллинга и этапы творчества

Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг родился в 1775 г в семье лютеранского пастора в юртембергском городе Леонберге. Пятнадцатилетним юношей он поступил на теологический факультет Тюбингенского университета, где подружился с Гегелем. Спустя два года он стал магистром философии и написал первый очерк «О мифах», положивший начало многолетней и обильной его писательской деятельности.

В первых своих сочинениях Шеллинг находился под влиянием Фихте, о чем говорит, например, уже название одной из его работ: «О Я как принципе философии» (1795). Но очень скоро он вступает на самостоятельный путь: он не может согласиться с Фихте, что природа — всего лишь орудие морального действия людей, она есть великое динамическое проявление абсолюта, которым Шеллинг заменил фихтеанское «Я». К 1798 г. относится сочинение «О мировой душе...», а год спустя появился «Первый набросок (Entwurf) системы натурфилософии», в котором рассматривается развитие природы до появления какого бы то ни было «я».

Сначала Шеллинг рассматривает свое учение о природе лишь как новую часть наукоучения Фихте, спустя год появляется «Система трансцендентального идеализма» (1800), а затем еще несколько сочинений, в которых

присовывается самостоятельная философия Шеллинга, начинающаяся с учения о природе и завершающаяся теорией искусства.

В 1798 г. двадцатитрехлетний Шеллинг в качестве профессора начинает чтение лекций в Иенском университете, где преподавал в это время и Фихте. Вместе с Гегелем он редактирует здесь «Критический журнал философии» и входит в тесные связи с кружком иенских романтиков (братья Шлегель и Новалис). Иррационально-романтические мотивы заметны уже в сочинении Шеллинга «Бруно, или о божественном и естественном принципе вещей» (1802), тогда как в его лекциях по философии искусства (1802—1805), завершенных в Вюрцбурге, где он, после Иены, провел три года, нашла свое отражение склонность Шеллинга к эстетическому мироощущению. Вообще Шеллинг отличался, особенно в молодые годы, поэтическим складом души, несколько сумбурным образом мышления, но также и духом новаторства. «Огонь юности переходил в нем в пламя восторга; богом упоенный пророк, он возвещал наступление нового времени» [2, с. 442]. Однако вдохновенность молодого Шеллинга вскоре показала себя и как подверженность его религиозным взглядам. Мифология и творчество Я. Бёме заинтересовали его именно в плане теософских возможностей.

В 1806 г. он переезжает в Мюнхен, где долгое время был генеральным секретарем Академии изящных искусств, затем секретарем философского отдела Академии наук, а по возвращении вновь сюда из Штутгарта и Эрлангена в 1827 г. снова получил профессию. В консервативно-монархической атмосфере Баварии теософское перерождение Шеллинга идет ускоренным темпом. Уже после выпуска Гегелем в свет (1807) «Феноменологии духа» Шеллинг понял, что он потерял первое место среди философов Германии. Между двумя мыслителями возникло полное духовное отчуждение, их переписка прекратилась, и в последующие годы Шеллинг считал, что его главная задача — искоренить влияние гегелизма и возможных из него революционных выводов. После 1807 г. два мыслителя не виделись в течение 22 лет, да и то их встреча в 1829 г. в Карлсбаде произошла совершенно случайно, не приведя их к взаимопониманию.

В 1836—1840 гг. Шеллинг, которого стали весьма высоко ценить аристократическо-клерикальные круги, пре-

подавал философию наследному принцу Баварии Людвигу, а спустя год новый прусский король Фридрих-Вильгельм IV пригласил его для чтения лекций в Берлинский университет с целью положить конец увлечению гегелевской диалектикой среди студенчества и радикально настроенной столичной интеллигенции. Со дня смерти Гегеля прошло уже десять лет, но идеи «Феноменологии духа» и «Науки логики» завоевывали все больше умов. Встретили 67-летнего философа в Берлине с помпой, о его приезде много писали газеты. На его первых лекциях, начавшихся 15 ноября 1841 г., в переполненной аудитории среди слушателей, напрасно ожидавших глагола истины, сидели молодой Энгельс, Бакунин, Кьеркегор, появился там и князь Меттерних.

Но вскоре наступило почти всеобщее разочарование. Мистико-теософские идеи не вызвали у присутствующих желаемой Шеллингом и его покровителями солидарности, число посетителей быстро редело, и на лекции стало ходить менее десятой части прежнего состава записавшихся. Не помогло и факельное шествие его сторонников. В 1846 г. Шеллингу пришлось прекратить чтения окончательно, и он бесславно покидает стены университета. Умер он в 1854 г., забытый всеми, кроме родственников

**Абсолют
как отправной пункт
философии**

Единственной, а тем более вполне единой и целостной философской системы Шеллинга не существует. Он заново начинал разработку своих концепций, никогда не завершая прежних попыток. Но сколько разных систем он наметил? Мнение В. Татаркевича, что в каждом новом сочинении Шеллинг становился на новую точку зрения, все же следует считать преувеличением. Многие исследователи придерживаются взгляда, что в ходе теоретической эволюции Шеллинга возникли три главных построения — «философия природы», «тождества» и «откровения». Но обе первые конструкции вполне вписываются в рамки его системы трансцендентального идеализма, как он ее сам назвал, хотя его натурфилософские изыскания обладали относительной самостоятельностью и было бы неверно считать их лишь «подготовкой» к этой системе.

В истории философского творчества Шеллинга явно выделяются два основных этапа, рубеж между которыми хронологически может быть отнесен к переез-

ду его в Вюрцбург (1803), а тем более снова в Мюнхен (1806), хотя основной облик его «вторая» философия приобретает только десять лет спустя, в лекциях «О самодифракционных божествах» (1813—1815). Когда она окончательно сложилась, Шеллинг назвал все то, что писал прежде, всего лишь «негативной» философией. Тем более он отнес к этой низшей, только подготовительной ступени учение Гегеля. Еще в своих ранних «Философских письмах о догматизме и критицизме» (1795) он стал истолковывать указанное в названии этого сочинения и идущее от Канта противопоставление в том смысле, что за пределы «догматизма» сумел выйти только он сам, но не Кант и Фихте. Поздний Шеллинг направляет свой «критицизм» во многом и против тех идей, которые он сам отстаивал в «Письмах...». С другой стороны, в предисловии к переизданию (1809) этих «Писем...» он пишет, что «закрывающиеся в девятом письме замечания об уничтожении в абсолюте всех противоположностей противоборствующих (*widerstreitenden*) начал представляют [собой] явный зародыш позднейших и более положительных воззрений» [116, с. 54]. Действительно, некоторые зачатки квиетизма и мистицизма имелись в шеллинговской трактовке основного онтологического и гносеологического противоречия уже в период его увлечения натурфилософией, когда он одновременно набросал свою программу будущих исследований также в области мифологии, искусства, истории и религии. И то, что исследованием мифологии он начал свою теоретическую деятельность, а тем же ее и окончил, оказывается не случайностью, но символом.

Начало самостоятельного философствования Шеллинга состояло в размышлениях над старой проблемой, как может единое начало «выйти из себя самого и противопоставить себе мир» [*там же*, с. 87; ср. с. 91], полный многообразия и противоречий. Для разрешения этой проблемы он преобразовал сверхэмпирическое «Я» Фихте в «Абсолют», сам по себе не создающий эмпирических индивидуальных «я», чрезвычайно от них по содержанию удаленный, но через развитие природы все-таки доходящий до порождения ич всей общественной жизни, культуры и этих «я». Сначала идеальное начало — абсолют — производит материальную природу, а уже затем опосредованным образом — сознание людей и все продукты их сознательной деятельности.

Природа, Шеллингом облагороженная и опозитизированная, уже не препятствует человеку, как бы нехотя отступая под его напором, как это было у Фихте, но оказывается своего рода трамплином для развития духа, соединяющего в себе круговорот с восхождением. Но «как вообще получается, что я выхожу из Абсолюта в сферу противоположного?»

Ведь синтез возникает вообще лишь через противоборство (*Widerstreit*) множества с первоначальным единством, ибо без противоборства вообще ни один синтез не обладает необходимостью... Синтез вообще мыслим лишь при двух условиях:

Во-первых, при условии, что ему предшествует абсолютное единство, которое лишь в самом синтезе, т. е. если дано нечто противоборствующее, а именно, множество, становится эмпирическим единством...

Во-вторых, ни один синтез не мыслим без предположения, что он сам опять-таки кончается абсолютным тезисом: цель всякого синтеза есть тезис» [116, с. 67—68, 70].

В «Философских письмах...» Шеллинг сопоставляет субстанциальный «догматизм» Спинозы и субъективный «критицизм» Фихте, порицая первый за фатализм, а второй — за то, что он постулирует свободу без серьезного ее обоснования. Фихте напрасно долго не решался субстанциализировать «Я», опасаясь будто бы неизбежного при этом впадения в материализм; Шеллинг предлагает субстанциализацию идеалистическую и тем самым обещает достигнуть более высокой, чем у Фихте, Канта и Спинозы, позиции, обрести синтез. «Догматизм и критицизм, как противоречащие системы, могут утверждать себя лишь в приближении к последней цели. Именно поэтому критицизм ... необходимо сам становится догматизмом» [там же, с. 115]. При этом субстанция, у Фихте растворенная в субъекте, и субъект, у Спинозы растворенный в субстанции, соединятся в высшем единстве.

Абсолют, согласно Шеллингу, представляет собой тождество субъекта и объекта. В своем изначальном виде — это не сознающий в себе ни того, ни другого дух (*die Intelligenz*), «бесконечная беспредметность», совпадение идеального и реального, означающее «исконную тождественность сознательной и бессознательной деятельности» [113, с. 369]. Этому бессознательному духу

свойствен «слепой механизм» [там же, с. 369], посредством которого он и порождает весь объективный мир. Существование же и характер самого абсолюта философ познает посредством интеллектуальной интуиции.

Согласно системе трансцендентального идеализма, «высшее начало не может быть ни субъектом, ни объектом, ни тем и другим одновременно, но исключительно лишь абсолютной тождественностью» [там же, с. 352]. Эта абсолютная, чистая однородность некоторым интерпретаторам шеллингианства казалась материалистической, ~~вроде~~ ~~в~~ ~~роде~~ субстанции Спинозы, и их склоняло к этому выводу юношеское стихотворение Шеллинга «Эпикурейское исповедание веры Хайнца Видерпорстена», в котором говорилось что материя — «всех вещей подлинный отец...». Другим однородность абсолюта Шеллинга представлялась позитивистской, вроде «нейтральной» в отношении материи и сознания «данности» Шлика. Казалось бы, и сам Шеллинг претендовал в своем «идеализме» [см. 113, с. 74] на то, чтобы подняться выше указанной в этом названии противоположности. Но его «возвышение» остается в рамках общей идеалистической традиции, и он создавал это.

Обратимся к его высказываниям. Шеллинг заявляет, что в абсолюте «должны исчезнуть все системы, поскольку они — противоречащие системы» [116, с. 11], его идеальная и реальная деятельности «взаимно друг друга предполагают» [113, с. 74], и он сам есть «нечто, что по своей сущности не идеально и не реально, не мышление и не бытие» [149, Bd. 2, S. 450]. Но затем обнаруживается, что это совпадение онтологических противоположностей, будучи реализмом, «становится идеализмом» [116, с. 113], а материализм для Шеллинга — это «грубое» представление. Бессознательный дух остается духом, хотя он и бессознателен, «абсолютно истинное бытие находится только в идее» [110, с. 144].

Но он развивается, и первая, непосредственная объективная манифестация абсолюта — это природа. В отличие от Фихте, Шеллинг делает акцент не на волю, а на бытие, вместо требования Фихте «Действуй!» прежде всего требует: «Будь!» [116, с. 120]. Подводя под этот девиз основание, он строит спекулятивную натурфилософию, и это самая ценная часть его учения. Но без влияния со стороны Фихте здесь никак не обошлось: по сути дела, он переносит на природу фихтеанскую идею о бес-

конечно деятельном субъекте. Диалектическая антитеза «Я» и «не Я» превращается в философии природы Шеллинга во взаимодействие А и не-А, символизирующих отношение между организмом и средой. «В деятельности, противопоставленной абсолютно-внутренним внешнему, лежит его восприимчивость к внешнему, и наоборот, от его восприимчивости к внешнему зависит его деятельность» [104, с. 131]¹.

Натурфилософия Шеллинга

В натурфилософии Шеллинга возродились многие мотивы физических воззрений Лейбница, и во введении к своему первому сочинению о природе он пишет, что пришло время «восстановить» учение великого мыслителя XVII в. Когда Шеллинг пишет, например, что в каждом куске минерала запечатлена история развития Земли [см. 148, S. 291], сразу же вспоминается «Протогея» Лейбница. Но к общей идее великого ганноверца, что природа — это видимый дух, он добавляет положение, что дух — это невидимая природа. Появляясь во все новых и новых видах, природа актуализирует спящие потенции духовного начала, которое себя «потенцирует», тем самым себя познавая. Итак, природа находится в состоянии непрерывного развития как телеологически самоорганизующаяся целостность, поднимающаяся на все более и более высокий уровень. «...От ископаемого через всю неорганическую и органическую природу, даже до Истории Вселенной, простирается одна неразрывная цепь» [111, с. 26].

Этот взгляд на природу был куда более плодотворным, чем катастрофизм Кювье, и он вобрал в себя плодотворные идеи Канта и его последователя Эшенмайера о соединении ньютонианской силы притяжения с картезианским отталкиванием [см. 148, S. 299], догадки И. Гердера и К. Кильмейера о совершенствовании чувствительности, а также наблюдения Брауна над раздражимостью и гипотезу о том, что «материнское лоно земли, которая только что вышла из своего хаотического состояния (подобно большому животному), первоначально производит творения менее целесообразной формы, а эти — другие, которые уже образовались в большем соответствии с местом их рождения и с их взаимным отношением» [43, т. 5, с. 450]. У Канта рассудок ученого — законода-

¹ Разрядка снята мной — И. Н.

тель природы, у Шеллинга разум философа — создатель спекулятивной физики. Но если для Канта целесообразность оставалась регулятивным субъективным понятием, для Шеллинга телеология природы — реальный объективный факт.

Исходное тождество субъекта и объекта в абсолюте выделяет из себя природную объективность, из которой позднее возникает познающая человеческая субъективность. Впрочем, природа несет в себе потенцию субъективности уже изначально постольку, поскольку она есть продуктивная, производящая сила, *natura naturans*, а не только пластичная, воспринимающая основа, *natura naturata* [см. 148, S. 277]. Развитие субъективности в природе приводит в конце концов снова к отождествлению идеального и реального, субъективности и объективности на духовной — на этот раз уже сознательной и осознанной — основе. Таким образом, природа, по Шеллингу, есть продукт не какого-то сверхличного сознания, а «доличной» бессознательности, для которой собственно естественные образования и процессы составляют первую, но далеко не последнюю стадию пробуждения. Намечается своеобразный диалектико-эволюционный пантеизм, в котором волевое начало Фихте вырастает из субстанциального субстрата Шеллинга по мере проявления им своей все более нарастающей активности. Начало этой активности проистекает из слепого хотения, нарушающего недифференцированную самотождественность абсолюта, но ему же присущего.

Многочисленные диалектические идеи натурфилософии Шеллинга возникли в результате заимствования и обобщения им открытий, поисков и передовых тенденций естествознания его времени. Пару лет он с интересом посещал университетские лекции по математике, физике и медицине. Идея единой и развивающейся природы пришла к нему не только от Лейбница и «докритического» Канта и Гете, но и от Д. Пристли и А. Лавуазье, развенчавших представления об «особом» флогистонном веществе, и от Л. Гальвани, обнаружившего связь между физиологическими и электрическими процессами. Бесспорно повлияла на Шеллинга книга К. Ф. Кильмейера «Об отношении органических сил в ряду различных организаций» (1793), посвященная проблемам общей теории жизни и ее развития. Надо в этой связи упомянуть и критика преформизма в биологии К. Ф. Вольфа, и ис-

следователей раздражимости и чувствительности А. Галлера и врача Д. Брауна. Сам Шеллинг отверг теплород и светород, магнитную и другие «невесомые материи», так как они нарушали принцип единства естественных законов. Все открытия в науках, способствовавшие объединению ранее разрозненных знаний и сведению различных явлений к некоторой общей основе, вызывали сго горячее одобрение. Поэтому он с готовностью принял открытие А. Вольта (1800), показавшего, что так называемое «животное» («гальваническое») электричество ничем не отличается от остальных его видов и может быть воспроизведено как «контактное» электричество.

Шеллинг истолковал естественнонаучные открытия идеалистически, как свидетельство действия в природе материализующихся духовных сил, соответственно понимая роль естественных наук в отношении к философии как лишь поставщиков примеров, демонстрирующих и подтверждающих безысключительность будто бы абсолютных философских истин. Эмпирическая и экспериментальная физика создает лишь «коллекции» фактов, физика же умоэзрительная конструирует силы природы из «первых принципов» и дедуцирует из этих содержательных а ргюи следствия, не столько предсказывая факты, сколько объясняя, почему они такие, а не иные. При данной схеме не обошлось, конечно, без многочисленных домыслов и произвольных спекуляций, но среди них оказались и замечательные догадки.

Между последними на первое место должны быть поставлены фундаментальные диалектические идеи о взаимосвязях в природе, о ее неисчерпаемом динамизме, способности к совершенствованию и о «двойственности» пронизывающих ее «полярных» сил, т. е. о борьбе и единстве присущих ей противоположностей. Шеллинг неоднократно говорит о том, что природа есть «бесконечная деятельность» [148, S. 289] и всюду происходит «противоборство (Widerstreit)» противоположных тенденций на различных уровнях окружающего нас мира [см. 113, с. 83—84], причем «вся противоположность в природе сводится к одной изначальной противоположности» [148, S. 251]. Итак, всюду в природе «тождество в двойственности (Duplicität) и двойственность в тождестве (а что бы иное могло означать выражение: полярность?)» [там же, S. 218].

На этой общеметодологической основе Шеллинг смог

осуществить предвосхищения, нашедшие свое подтверждение во вскоре последовавших новых открытиях естествоиспытателей. Прежде всего это касается изучения электрохимических процессов Г. Дэви, обнаружения связи между электричеством и магнетизмом Г. Эрстедом (1820), а на более широкой и глубокой основе — М. Фарадеем (1832). Великий английский физик окончательно доказал полное тождество видов электричества, получаемых механическим, тепловым, химическим и органическими способами, а через магнитную индукцию подвел науку к созданию электромагнитной теории материи. Он ссылаясь на Шеллинга, а тот в своей яркой речи в Мюнхене (1832) горячо приветствовал открытия Фарадея, увидя в них экспериментальное подтверждение своего натурфилософского идеализма. С вниманием читал сочинения Шеллинга и Р. Майер, один из авторов всеобщего закона сохранения и превращения энергии.

Всеми своими натурфилософскими триумфами Шеллинг был обязан, однако, не идеализму, а ранее им усвоенным фактам передового естествознания, а затем развившемуся на этой основе своему тонкому диалектическому чутью. Таким образом, возникла, например, его догадка о том, что в мозгу человека существуют процессы иррадиации и концентрации, ранее обнаруженные в области химических явлений [см. 148, S. 256]. «Никакая материя природы не примитивна» [104, с. 130], она всегда организована, налицо «всеобщее принуждение к комбинированию» [там же, с. 130], но в ходе последнего возникает противоречивое взаимодействие всеобщего становления и «торможения (Hemmung)». Это взаимодействие и проявляется как единство активности и пассивности, неограниченности и ограничения, гомогенности и гетерогенности, иррадиации и концентрации.

В этих диалектических категориальных парах явно намечается объективная диалектика природы, получившая затем развитие у Гегеля, но одновременно и редуцированная до отчужденного состояния: природа трактуется Гегелем как «потухший дух». Эту формулу мы встретим и у Шеллинга, писавшего о духе, «угасшем» в материи [148, Bd. 2, S. 500], но имея в виду умершую материю, отброс жизни, рассматривая зато сам дух «в качестве становящейся материи» [113, с. 162], так что «так называемая мертвая природа — это всего лишь несозревшая разумность» [там же, с. 13]. Еще несозревшая,

но шествующая к свободе и отнюдь не отчужденная! Поистине в сочинениях юного Шеллинга, как отметил Энгельс, «повеяло свежим дыханием природы». У Ф. И. Тютчева мы читаем:

Не то, что мните вы, природа:
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык ..

Природа есть, согласно Шеллингу, могучее единство, так что задача состоит в том, чтобы «привести в систему все обломки великого целого природы» [111, с. 12], а развивается она телеологическим образом. Лежащий в ее основе «дух (Intelligenz)» принимает все типы организованности, через которые он проходит, «за всего лишь промежуточные звенья» [113, с. 214] на пути к наиболее совершенной из всех своих форм, т. е. к человеку и его культуре. Поэтому высшее невозможно объяснить через естественную эволюцию низшего, «высшая функция теряется в подчиненной через то, что ее высший фактор исчезает...» [104, с. 132]. Наоборот, объяснение низшей ступени следует искать в высшей, так как первая призвана послужить основанием для последней, а затем включиться в нее в качестве подчиненного момента. Это уже не кантовская субъективная телеология, но от Канта взят замысел примирить каузальный механицизм с телеологическим органицизмом: природа должна трактоваться «в качестве сознательно созданного произведения и одновременно с этим — результатом самого слепого механизма» [113, с. 23]. В силу объективности телеологии Шеллинга вторая часть задачи направляет к идее самостоятельной диалектической эволюции природы.

Поэтому Шеллинг истолковывает механические связи в природе как необходимую сторону вселенского процесса, который привел к появлению живых организмов. Он отвергает как чисто механическое истолкование органического, так и взгляд на органическое как на соединение физико-химической неорганики с некоторой внешней к нему «добавленной» жизненной силой, ибо неорганическое — это еще не созревшее, но тающее в себе, наподобие «сияющих» монад Лейбница, зачаток будущего органического. Созревание происходит в результате воздействия бесконечной активности абсолюта на его же собственные конечные порождения.

Эти методологические принципы воплощаются в следующей (впрочем, не одинаковой в разных набросках и никогда не получившей завершения) системе натурфилософии. Природа в своем развитии проходит, по Шеллингу, три «основные ступени (*die Potenzen*)» [148, S. 317] как самополагания одной и той же организации, т. е. абсолюта. Сначала это ранняя конструкция мира из «всеобщей двойственности», о которой он ярко и вдохновенно пишет в сочинении «О мировой душе». Образование мира происходит через противоположности и «крайности» и прежде всего через отталкивание и притяжение: первая из этих сил порождает бесструктурную вещественность, а вторая ограничивает и разграничивает ее на дискретные телесные образования. Конструирование пространственной структуры последних, начатое гравитацией, продолжается магнетизмом и дополняется на второй «потенции» электричеством и химизмом. Вторая ступень развития завершает построение «всеобщего механизма» материи, в рамках которого Шеллинг осуществляет совершенно спекулятивную дедукцию динамических законов, явлений света и других стихий неорганической природы. Третья «потенция» — это царство организованной органики, восходящей по градациям чувствительности, раздражимости и воспроизводительности. Химизм второй «потенции» переходит в органицизм третьей через гальванические явления. Если «магнетизм, электричество и химическое сродство, возведенные в произведении в высшую степень, дают три категории органической физики, то в гальванизме мы склонны видеть то связующее звено, при помощи которого вышеупомянутые общие силы природы переходят в чувствительность, раздражимость и стремление к росту» [113, с. 216]. В сложившемся органицизме постепенно зреет будущая развитая индивидуальность и разумность гуманизма, т. е. человеческой жизни, с которым мы уже переходим из природы в более высокую сферу деятельности абсолюта.

В натурфилософии Шеллинга было немало нелепостей, вроде утверждения, что вода представляет собой конец всех химических превращений (между тем Кавендиш, Уатт и Лавуазье доказали, что вода — это сложное вещество), а железо находится на другом полюсе многообразия тел, будучи «идеальной твердостью» (простые вещества, более твердые, чем железо, были уже тогда

хорошо известны). Но было в его построениях и немало метких и глубоких соображений. Он решительно утверждает, например, отсутствие пропасти между неорганическим и органическим мирами, отвергает преформизм, подготавливая почву для открытия биогенетического закона Геккеля, и смело набрасывает впечатляющую картину совершенствования идеальной первоосновы бытия, высшим цветом которой является человек. Все же идеализм наложил на эти верные соображения деформирующую печать: реальная проблема происхождения видовых различий, над которой бились К. Ф. Вольф, Ж. Бюффон, И. Гете, Э. Дарвин, для Шеллинга разрешается простой ссылкой на множественность попыток «мировой души» воплотиться в наиболее совершенный и поэтому ей наиболее соответствующий организм, так что органические виды отличаются друг от друга в принципе лишь степенью близости к этой цели-идеалу. Реальной эволюции живой материи, по Шеллингу, не существует.

«Мировая душа (die Weltseele)» Шеллинга — это не некая божественная индивидуальность, присущая вселенной и либо пространственно в ней распределившаяся, либо сосредоточенная в каком-то ее центральном пункте. С идеями Я. Бёме здесь Шеллинга связывала общая для них пантеистическая тенденция; однако «мировая душа» Шеллинга — это не личностное сознание, а только организующий и одухотворяющий принцип, который превращает природу в целостное единство и делает весь мир организованной системой. Это нечто вроде будущего иррационального «жизненного порыва» в бергсонизме, действующего стихийно и неосмысленно, но приводящего к строго упорядоченным и осмысленным результатам.

Трансцендентальный идеализм

Почти одновременно с набросками своей натурфилософии Шеллинг начинает разрабатывать систему так называемого «трансцендентального идеализма», в которой он надеялся показать процесс развития самосознания «я» (личностей). Это процесс самообъективации субъективного, происходящей «лишь через самопознание» [113, с. 49] и намеченной в качестве предмета исследования в работе «Изложение моей системы философии» (1801). Результатом данного исследования должна была оказаться философская система *тождества*, в которой ранее развитая философия природы получает необходимое дополнение в лице философии духа. Узловая тема молодого

Шеллинга — соотношение природы и человека — таким образом существенно углубляется и восполняется. Начало и конец этой темы состоят в характеристике того момента, «где субъект и объект непосредственно представляют единство» [*там же*, с. 45]. Между двумя вариантами этого момента лежит путь.

В каком именно смысле? Не в смысле только познавательного возвращения «я» людей к природе, онтологического нисхождения некоего вселенского «Я» к своим порождениям или же воспроизведения природы человеческой деятельностью. В определенном смысле это действительно обратный путь нисхождения от развитого индивидуального субъекта к менее развитой и немыслящей природе, а в конечном счете — к бессознательному абсолюту. Но в своей сущности это продолжение прогрессирующего восхождения абсолюта к актуализации всех прежде потенциально заложенных в нем способностей, выходящая из которых — сознание. Если сначала актуально развивается объективная сторона изначального онтологического тождества, то теперь настает очередь и стороны субъективной.

Тезис, по которому «натурфилософия и философия трансцендентальная делают между собой два возможных направления философствования» [113, с. 15], превращается в положение о предустановленной гармонии результатов обоих направлений [см. *там же*, с. 22, 220], т. е. о совпадении их друг с другом по содержанию. «...То, что в реальном или естественном мире выражено как тяготение, в идеальном — как созерцание ... все это есть одно и то же...» [110, с. 144—145]. Но в этом тождестве господствует идея, что естественный мир есть условие реализации самосознания духа, а самосознание поднимет весь естественный мир, а значит, и его абсолютную основу до наивысшего состояния, в котором самообогащенный абсолют возвратится к себе. Так намечается будущий великий онтологический «круг» Гегеля.

Две стороны «философии тождества», прослеживающие развитие объективного и самоуглубление субъективного, оказываются онтологически одна дополнение, продолжение, развитие и завершение другой. Натурфилософия и трансцендентальный идеализм составляют двойственное целое также и в методологическом отношении: диалектика духа есть и дубликат и усовершенствование диалектики природы. «...Для самосознания необходима

борьба между противоположными направлениями» [113, с. 83], но в духе эта борьба приобретает вид «бесконечной распри» [там же, с. 92], а если также и равновесия, то оно «обуславливается ни на минуту не прекращающимся соотношением» [там же, с. 93].

Соотношение двух моментов развития абсолюта — объективного и субъективного — описано у Шеллинга не вполне отчетливо: замысел показать в этих моментах и две следующие одна за другой стадии и две сосуществующие и взаимодействующие стороны глубока, но реализован он только предварительно, туманно. Ясно, что абсолют сам по себе — это *natura naturans*, но соотношение между выделившейся из него природой как *natura naturata* и возвращающейся к абсолюту человеческой субъективностью, которая объединяет в себе черты и *natura naturata*, и вновь *natura naturans*, очерчено Шеллингом нечетко и сбивчиво. Как бы то ни было, обе части его философской системы были призваны взаимодополнять друг друга, но так, что субъективное (идеальное) завершает и увенчивает развитие объективного (реального), а история природы (реального) по своему существу есть история становления духа (идеального). Это соотношение исторического и содержательно-логического было впоследствии изменено Гегелем в пользу более четко выраженного историзма (как, впрочем, одновременно и в пользу более разработанного логицизма): природа у Гегеля менее духовна, но более структурирована, чем у Шеллинга (но также и менее диалектична).

Двум частям системы философии Шеллинга соответствуют в процессе развития абсолюта два ряда проявлений последнего — природный и трансцендентальный, т. е. сознательный (идеальный). Эти два ряда неразличимы для нефилософского мышления, но выделяются философским мышлением уже в той наиболее трудной для анализа части, в которой они наложены друг на друга. На более поздних ступенях самовозвышения абсолюта, на которых история духа выходит за рамки истории природы и прежнее взаимоналожение двух историй исчезает (после формирования человеческого тела Шеллингом в расчет уже не берется ни биологическое совершенствование, ни воздействие человека на природу), своеобразие и относительная самостоятельность идеального ряда развития могут быть замечены и нетеоретиком, хотя только философ в состоянии раскрыть его глубинные законы (о них

идет речь как о законах морали, телеологии и искусства в трех последних разделах «Системы трансцендентального идеализма»).

Способом раскрытия этих законов является интеллектуальное созерцание (интуиция), — «знание, одновременно порождающее свой объект — созерцание вообще, отличающееся свободной силой порождения и сопровождающееся полным совпадением порождаемого с порождающим» [113, с. 50]. Акты интуиции обладают, по Шеллингу, в равной мере онтологическим и гносеологическим смыслом, хотя в представлениях человеческого самосознания первый из них состоит, конечно, не в буквальном порождении внешнего мира, а только в практическом преобразовании его объектов. В конечном счете познание — это результат всех интеллектуальных интуиций как единства «непосредственного опыта» [116, с. 106] созерцания абсолютно полной истории своего собственного развития.

Эту историю Шеллинг делит на три главные эпохи, которые он коррелирует с тремя основными «потенциями» (ступенями) восхождения природы, «накладывает» на них. Еще внутри последней наметились «вертикальные» ретроспективные аналогии, вроде того, например, что «слуховые ощущения коренятся уже в неорганической природе — в магнетизме» [114, с. 194]. В истории же человеческого духа подобные аналогии, чаще всего очень натянутые, появляются вновь и вновь. В рассмотрении Шеллингом ощущений как незрелого мышления было тем не менее рациональное зерно.

Для более верного понимания сказанного надо иметь в виду, что три эпохи в истории развития самосознания, по Шеллингу, в принципе за пределы природы еще не выходят. Первая эпоха (от смутного и примитивного вселенного ощущения до продуктивной интуиции, т. е. творческого созерцания) соответствует первой «потенции» природы, так что внутреннее чувство и чувственный объект оказываются как бы двумя сторонами одного и того же [см. 113, с. 173]. Вторая эпоха (от творческого созерцания до рефлексии) выглядит своего рода «изнанкой» второй «потенции», и в ней конституируются категории, каковые «являются теми способами действия, при помощи которых впервые у нас возникают сами объекты» [там же, с. 185], и среди этих категорий находятся пространство, время и причинность. «...Пространство — это не что иное, как объективировавшееся внешнее чувство,

время же — объективировавшееся внутреннее чувство...» [там же, с. 181].

Третья эпоха (от рефлексии до абсолютного акта воли) развивает в рамках «дедуцируемого» абсолютном организма самосознание как таковое, приобретающее способность субстанциально противопоставить себя внешнему миру и постигать себя как объект для самого себя. Кульминация данного процесса состоит в возникновении человеческого мышления и реализации способности к теоретическому абстрагированию как акту самодетерминирующей воли. Бессознательное стало активной и свободной «сознательной силой (*die Intelligenz*)», прорывающей горизонты природы и соответственно рамки натурфилософии. Мы стоим у порога второй, «практической» части системы трансцендентального идеализма, описывающей собственно социальную часть истории духа. Только теперь «самосозерцание возводится в высшую потенцию» [113, с. 265] и в виде «чистых» философских абстракций набрасывается идеальная прасхема межчеловеческих отношений. Природа сменяется обществом.

**Философия истории
и проблема свободы**

Дальнейшее объективное движение происходит через создание людьми «второй природы», т. е. морально обусловленного мира совокупной человеческой деятельности. «Я» стремится теперь к самодетерминации посредством конкретной деятельности овладения вещами, преобразования их, подчинения их себе, а тем самым посредством творческого слияния объективного с субъективным.

Глубинное познание данного мира возможно только посредством интенсивной интеллектуальной интуиции, а она присуща лишь избранныкам духа, особенно гениальным художникам и наиболее проницательным философам искусства. И если сначала Шеллинг писал, что «настоящее знание предполагает совпадение противоположностей, и притом совпадение обязательно опосредствованное» [113, с. 31], то теперь он все меньше помнит о логических опосредствованиях знания и все больше апеллирует к иррациональной непосредственности художественного, а затем и религиозного мировосприятия. И если «Шеллинг восстановил одну из любимых идей Ренессанса: познание через делание; кто сделал — тот познал» [17, с. 47], но, восстановив ее, он ее же извратил «Интеллектуализм» интуиции Шеллинга все более растворяется

у него в мнимой непосредственности полумистического созерцания: тем самым его понятие интуитивного познания эволюционирует в направлении, противоположном тому, в котором оно изменялось у позднего Фихте. И он считает, что природа самого абсолюта «сохранила для достойных философию, которая сама через себя становится эзотеричной, потому что ей нельзя научиться» [116, с. 127].

Впрочем, Шеллинг набрасывает основные принципы своей философии истории, не обращаясь к помощи иррациональных прозрений: эти принципы носят идеалистический, но пока еще не совсем мистический характер. Он понимает человеческую историю как важный этап целеустремленного развития абсолюта и реализации творческой интуиции субъектов — людей на пути их слияния с высшей объективностью. Цель эта никогда полностью недостижима, ее следует понимать как регулятивную, т. е. реализуемую лишь в тенденции бесконечного движения к идеальному человеческому сообществу, отнюдь не завершающегося искомым результатом. Для своего и ближайшего времени Шеллинг как автор «Системы трансцендентального идеализма» намечает частные и, по его мнению, не только вполне реальные, но и достаточные цели — упразднение феодального деспотизма и произвола и установление конституционной монархии. Какой именно? Детализации поставленных Шеллингом задач мы у него не найдем, для него приемлемы различные варианты компромисса между дворянством и буржуазией. В любом из них он видит возможное воплощение принципа свободы.

Шеллинг усматривает свободу в познании исторической необходимости, причем носителем ее является не отдельный индивид, а род. Он более определенно, чем Фихте, ставит свободу на почву истории и указывает на историческую диалектику свободы и необходимости, сводя ее, впрочем, к диалектике сознательного и бессознательного. Совокупный результат действий отдельных людей не совпадает с их желаниями и теми целями, ради которых они свои действия предпринимали. В итоге размышлений над этим обстоятельством «учение Шеллинга о диалектике сознательного и бессознательного приближается к тому, что по этому вопросу говорили впоследствии Маркс и Энгельс» [11, т. II, с. 259].

Однако идеализм Шеллинга заставляет его погрузить истоки и результаты свободы во вневременное умуопости-гаемое начало и придать ей самой надклассовый смысл, так что тезис о том, что сущность исторического развития состоит в движении к свободе, делается крайне абстрактным и даже внеисторическим. Учение о свободе построенное здесь не на понятии коллективного субъекта истории, а на метафизической гипотезе. «Где абсолютная свобода, там абсолютное блаженство, и обратно. Но с абсолютной свободой немыслимо также и самосознание» [116, с. 106]¹. А там, где сохраняется самосознание, необходимость абсолюта подавляет свободу человека самым непреклонным образом, свободная воля людей оказывается фатально подчиненной его целям. «...Вторжение скрытой необходимости в человеческую свободу» [113, с. 345], наподобие троянского коня, покоряет ее изнутри. Свобода превращается всего лишь в осознанное продолжение бессознательной предначертанности деяний абсолюта, «свобода должна снова обернуться необходимостью» [там же, с. 344]. Таким образом, почти как у Спинозы, свобода у Шеллинга есть исключительно *только* познанная необходимость, а такая точка зрения на нее существенно недостаточна и марксизмом принята быть не могла. К тому же познать требования свободы исходя из системы Шеллинга мудрено: она не только сверхчувственна, но и сверхразумна, так как и высшее ее проявление, и самые первые ее шаги в равной мере бессознательны.

Зато ее проявления на промежуточном уровне мыслятся Шеллингом как вполне разумные. Так, целью истории на обозримом ее современном отрезке является «идеальный правовой строй». Идеализируя буржуазное право, философ уповает лишь на преобразование юридической надстройки современного ему общества. Для обоснования столь узкой трактовки социального прогресса он создает соответствующую конструкцию: стремящийся к свободе дух находит нужным самоограничиться, а право, в отличие от произвола, и составляет искомое разумное самоограничение свободы людей в интересах самой их свободы. Таким образом на почве объективного идеализма Шеллинг соединил две различные спинозистские формулы свободы — как самодетерминации субстанции и как доб-

¹ Разрядка снята мной — И. Н.

ровольного подчинения необходимости. Правда, у Шеллинга это подчинение не добровольное, поскольку люди преследуют все-таки свои личные цели и только вынужденно согласовывают их с конкретными требованиями права, но право в целом как таковое всем им рекомендуется признать добровольно.

На идеализацию буржуазного права наслаивается апология государственной власти. Шеллинг жил в эпоху бурных межгосударственных столкновений и пертурбаций, на его глазах последовательно сменили друг друга три очень различных периода европейской политической и военной истории. Поэтому он придает особое значение «трансценденции» за пределы отдельных государств и надеется на создание в будущем их всеобщей федерации, «ареопага наций» и даже «государства государств», в чем и будет состоять наиболее близкая к идеалу реализация морального порядка во всемирных масштабах.

**Философия искусства.
Иенские романтики**

Если этика Шеллинга и его учение о праве во многом близки к соответствующим элементам философии истории Фихте, то в шестом главном разделе «Системы трансцендентального идеализма» мы встречаем совсем иные мотивы. Именно здесь содержится общетеоретическая часть философии искусства¹ Шеллинга, утверждающего, что высшим этапом в развитии и возвращении абсолюта к себе является не моральное действие, но художественное творчество, а наиболее совершенным способом познания — эстетическое созерцание (интуиция). Философия искусства завершает теорию познания зрелого шеллингианства и его систему в целом.

Уже «переход Шеллинга от рационального философского мышления к интеллектуальному созерцанию означает одновременно начало конца его продуктивного духовного творчества» [130, S. 286]. Черты упадка явственно проглядывают уже тогда, когда интеллектуальная интуиция молодого Шеллинга превращается в интуицию эстетическую. Ее отмеченная выше иррационализация происходит не только одновременно с этим превращением, но и играет роль его действенного фактора. Ведь эстети-

¹ Лекции по философии искусства (1802—1806), читанные Шеллингом в Иене и Вюрцбурге, в принципиальном отношении дают по сравнению с «Системой трансцендентального идеализма» мало нового. Это же должно быть сказано о яркой мюнхенской речи «Об отношении изобразительных искусств к природе» (1807).

ческая интуиция Шеллинга описывается им как потенция, свойственная только немногим избранным гениям духа, способным таинственным образом проникнуть в бездонные глубины прекрасного. Неудивительно, что интуиция у Шеллинга все более принимает алогические черты, сближающие ее с ранними редакциями «Наукоучения» Фихте [см. 14, с. 79]. Все более Шеллинг смотрит на мир сквозь призму романтического иррационально-эстетического видения.

Это изменение во взглядах Шеллинга на рубеже XVIII—XIX вв. произошло под немалым влиянием со стороны иенских романтиков и в особенности Фр. Шлегеля и Новалиса, развивавших свои философские идеи в форме поэтического вымысла (*Dichtung*) [см. 17, с. 23 и др.]¹, а под свое художественное творчество подведивших не вполне отчетливую, но достаточно определенно объединявшую всю эту группу (к ней надо причислить А. Шлегеля, Гельдерлина, а отчасти и берлинского теолога Шлейермахера) философскую базу. Новалис, наиболее близкий из всех них к созданию целостной системы, называл себя «магическим идеалистом», имея в виду, что магия — это «тотальная гениальность», а соответствующее ей мирозерцание выводится из идеалистического учения Фихте посредством перетолкования его вселенского «Я» как иррациональной творческой силы безграничного воображения. Выдвинутая Новалисом программа «поэтизации» мира отчасти сложилась под влиянием диалектического пантеизма Я. Бёме. Романтики сыграли некоторую роль в развитии диалектических идей: все они страстно стремились к целостному видению мира, включающему в себя диссонансы и противоположности в рамках высшей гармонии. Новалис использовал мотивы мистической диалектики Плотина, а Фр. Шлегель наметил диалектическое учение о парадоксальности мышления и об «иронии»². Иенские

¹ Так, то, что Шеллинг сказал об искусстве в своей мюнхенской речи 1807 г., за пять лет до этого было изложено в одной из лекций Августа Шлегеля.

² Фр. Шлегель понимал парадоксальность как результат сознательного, и в то же время бесцеремонного и неожиданного субъективного смещения противоположностей, т. е. совсем не в том смысле, в каком Дидро писал по поводу книги Гельвеция «Об уме», что парадоксальный автор должен проникать в душу своего читателя «украдкой». Понятие «ирония» у Шлегеля связано с парадоксальностью, так как он толковал «иронию» в смысле сознательного чув-

романтики поставили задачу создания истории культуры как единого и целостного процесса движения духа. Эта задача не была решена ими, но зато воодушевила Гегеля. Что касается Шеллинга, то главные мотивы его натурфилософии перекликаются с «Теорией природы» Фр. Шлегеля, а около 1800 г. романтики заметно повлияли на его, Шеллинга, эстетические воззрения, хотя и сами получили от него сильные философские инспирации. Но поздний Шеллинг, пошедший вспять от завоеваний гегелевской диалектики, обратился на этот раз сам уже к собственно философскому, глубоко иррационалистическому наследию позднего романтизма. Едва ли будет верно считать, что когда-либо Шеллинг что-то заимствовал из диалектического в тенденции, но очень сумбурного метода романтиков¹.

Молодой Шеллинг увидел в искусстве «единственный извечный и подлинный органон» [113, с. 393] философии, восходящий к бессознательному, а в философии искусства — «изображение абсолютного мира» [114, с. 53], извлеченное из формы художественной деятельности. Именно в эстетическом созерцании интуиция приобретает наибольшую объективность, и только через эстетические переживания философия сливается, наконец, с жизнью, глубокие корни которой изначально связаны с искусством. Надо исходить из «самого универсума как абсолютного произведения искусства» [там же, с. 86], и уже природа является «бессознательной поэзией духа» [113, с. 24].

Если впоследствии Гегель и высказал несколько безусловно ярких мыслей насчет прекрасного в природе, то это был все-таки лишь отблеск предугаданного Шеллингом. Природа — это как бы особый род искусства, и недаром так восхищают нас кристаллы и снежинки, ра-

ства разрушения как гармонии между формой и содержанием, так и дистанции между творчеством и действительностью. Эта дистанция ломается посредством игры произвольными и странными (парадоксальными) противоположностями. Между прочим, Гегель охарактеризовал «иронию» Шлегеля как сатанинское стремление превратить все истины в иллюзию, «в ничто и пошлость» [32, т. X, с. 47, ср. т. XII, с. 68—69, ср. 200].

¹ Фр. Шлегель писал, что «полемиическая тотальность есть необходимое условие метода и критерия системы» [147, S. 406], а мистический пантеист Новалис в своих «Логологических фрагментах» называл свой метод «направлением туда — сюда» [198, S. 117] как в учении о природе, так и в философии истории.

ковины и морские звезды, пчелиные соты и цветы, брачные наряды птиц и стройная осанка степных и горных зверей. Шеллинг нашел впечатляющие образы для иллюстрации того, что будто бы «каждой вещи противостоит извечное понятие, замышленное бесконечным рассудком» [112, с. 297] и изъятые из потока преходящих вещей. Эстетическое рассмотрение природы (здесь Шеллинг использовал отдельные идеи эстетика конца XVIII в. К. Ф. Морица) позволило ему обратить внимание на роль совершенно новых сторон органических структур (например, симметрии). Но, с другой стороны, крайней антропоморфизацией неживой природы Шеллинг способствовал удалению изучения ее вещей и явлений от науки. Он заявил: мы развиваем философию искусства, «порывая со всем, что носит морализующий характер, отвергаем, наконец, связь с наукой...» [113, с. 387]. По его мнению, «наука лишь поспешает за тем, что уже оказалось доступным искусству. Как раз этим объясняется, почему науки не требуют гениальности...» [там же, с. 387]

Зато гениальности требует творческая деятельность художника. Он есть орудие абсолюта, хотя и не подозревает об этом и в *этом* смысле действует бессознательно, но весь находится во власти «свободного, одновременно страдательного и деятельного, упоенного и сознательного созерцания...» [114, с. 57], сознательного в том смысле, что гений, создавая шедевр, ставит перед собой некоторую определенную художественную цель, путь достижения которой не всегда ему, однако, ясен даже и после того, как этот путь им успешно пройден. Гораздо важнее цель, к которой пером, кистью и резцом подвластного ему художника стремится абсолют. Шеллинг не приемлет кантовской самодисциплины гения, но оказывается, что художественное творчество, не зависимое от природы в узком смысле слова и аналогичное ее деятельности в том смысле, что гений, как и она, творит в «совершенной «безотчетности» [113, с. 378], невольно дисциплинируется **мощью абсолюта**, который направляет гения к высшему синтезу сознательного и бессознательного, конечного и бесконечного, свободного и необходимого. Синтез таков, что «интеллигенция не может отнестись за счет *свободы* ту полноту сочетания, которой завершается процесс творчества, ибо одновременно с приданием совершенства произведению исчезает всякая видимость свободы» [там же, с. 377]. Так на уровне искусства повторяется полная

победа необходимости над свободой, уже одержанная ею в философии истории Шеллинга. Как бы то ни было, успешное завершение творческой деятельности вызывает у художника чувство бесконечного удовлетворения, поскольку его дух объективировался, а плоды этой объективации стали выражением идеального (субъективного). Эстетическим слиянием субъективного и объективного завершается финальная идентичность субъекта и объекта в абсолюте, и торжество этого финала, пусть и неосознанно с точки зрения причины, глубоко переживается художником: достигнут «универсум в образе искусства» [114, с. 67].

Атмосфера порывистой иррациональной приподнятости наполняет всю эстетику Шеллинга. Ей не по пути с реализмом в искусстве, не менее чужда ей и логическая ясность и стройность классицизма. Но своего внутреннего единства его эстетика не обрела, и это обнаруживается, например, в классификации искусств. Шеллинг разделил все искусства на два ряда: «реальный» (музыка, живопись и «пластика», т. е. архитектура и скульптура) и «идеальный» (лирика, эпос и драма), где искусства расположены в направлении подъема от телесной красоты к духовной, а самым высшим видом искусства оказывается поэзия, через которую абсолют в наибольшей мере способен осознать себя. Но непонятно, почему столь далеко от этого высшего места в иерархии искусств расположена музыка, через которую абсолют, если следовать той же логике рассуждений, мог бы в наибольшей степени себя эмоционально переживать и выражать.

Итак, красота (прекрасное) «не есть ни только общее или идеальное (оно = истине), ни только реальное (оно проявляется в действовании). Таким образом, она есть лишь совершенное взаимопроникновение или воссоединение того и другого...» [114, с. 81], их «неразличимость» [там же, с. 85], означающая «чудо» [113, с. 380] и переживаемая потребителями искусства как «тихая преданность (Hingabe) неизмеримому, успокоение в лоне мира» [116, с. 55], а в конечном счете, что вырисовывается уже в лекциях по философии искусства 1802—1805 гг., — как преклонение перед богом, лишь словесным знаком которого был «абсолют» [см. 114, с. 72, 85].

Нарастание мистико-религиозной трактовки прекрасного, происходящее рука об руку с соответствующим

перетолкованием абсолюта, явственно прослеживается в сочинении Шеллинга о Д. Бруно (1802) [см. 110, с. 97 и др.] и в лекции «О методе академического изучения» (1803). Искусство объявляется соучастием в божественных идеях, а причастность к нему — продуктом божьей благодати, ее «эманацией» (*Ausfluß*)» [114, с. 70] в виде идей, которые суть «образы божественного, рассматриваемые же реально — суть *боги*» [*там же*, с. 90] мифологических сказаний. Постулируется «тесная связь, объединяющая искусство и религию..» [*там же*, с. 55], а также начало последней, т. е. *мифологию*.

«Мифология есть не что иное, как универсум в более торжественном одеянии, в своем абсолютном облике, истинный универсум в себе, образ жизни и полного чудес хаоса в божественном образотворчестве, который уже сам по себе поэзия и все-таки сам для себя в то же время материал и стихия поэзии. Она [мифология] есть мир и, так сказать, почва, на которой только и могут расцветать и произрастать произведения искусства» [*там же*, с. 105]. В не менее сумбурных выражениях Шеллинг рассуждал далее, что только через мифологию искусство обретает свою главную функцию — быть интуитивным символом божественного. Мифы — это символически замаскированные фрагменты откровения. В совершенном символе греческого мифа достигался синтез общего и особенного, но затем берет верх аллегория христианского искусства, где особенное — лишь средство выражения общего.

Интерес к мифологии возрастал у Шеллинга с каждым годом, и в курсе лекций «Философия мифологии и откровения» (1811—1820), первом томе «Мировых эпох» (1811) и в приложенной к этому тому работе «Самофракийские божества» (1813—1815) он разрабатывает соответствующие концепции, возвышающие искусство уже не только над наукой, но и над земной жизнью вообще. Как философский вождь немецкого романтизма он придает ему вид реакционной теории искусства для искусства. Тем не менее он создал методологическую почву для будущих эстетических исследований Гегеля, выдвинув проблему сквозной линии исторического развития искусств, поставив вопрос об их синтезе и о «подражании природе» *через* самовыражение художника, указав на противоречивость категорий трагического и комического и т. д. В учении об эстетической интуиции Шеллинг

подчеркнул специфику искусства, которая заключается, прежде всего в тесном взаимодействии субъективного и объективного. Впервые в истории эстетической мысли был создан набросок эстетики как диалектически развивающейся категориальной системы [см. 74, с. 127].

«Философия
откровения»

Основной перелом во взглядах Шеллинга не только на искусство, но и на философию вообще наметился после 1803—1806 гг. Существенный сдвиг в его мировоззрении, который привел к созданию теософской системы, в особенности четко обрисовался после 1814—1815 гг., ибо основной причиной этого преобразования взглядов были происшедшие к этому времени в Европе изменения в расстановке социально-классовых сил, увлекавшие Шеллинга вправо. В первые годы пребывания в Мюнхене он переходит на позиции феодально-аристократической реакции. Из-под его пера возникает «философия откровения и свободы», в которой человеческому духу была, однако, уготована не свобода, а темница.

Свою былую «философию тождества» Шеллинг объяснил всего лишь негативным учением. Позитивным же может быть только учение о божь-абсолюте, относящемся к природе как к своему *отчужденному* порождению. В «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы...» (1809) Шеллинг писал, что материальный мир есть «*природа в божь, неотделимая, правда, от него, но все же отличная от него сущность*» [115, с. 26]. Здесь он еще не порвал с пантеистическим строем мыслей, но уже выступает как мистик-волюнтарист. Однако в последующих сочинениях о мифологии и религии Шеллинг превращает мир природных вещей «в» божественном абсолюте в телесный и тварный мир «вне» и «ниже» абсолютного бога. Философия как попытка постичь бога квалифицируется как «тайна сама по себе» [110, с. 88].

Уже в «Философии и религии» (1803) Шеллинг избразил абсолют как бога, лишь смутно познаваемого сверхчувственным иррациональным созерцанием людей, но познающего себя через вечную Идею (= «нус» Платона) и себя же самого творчески созидającego. Бог — это беспредельная «первооснова (Urgrund)», постепенно превращающаяся в личность, так что мир бога находится в развитии. А мир природы возникает через его «отпадение (Abbrechen)» от бога, и он лишен действительного существования, подобно тени от освещенного объекта.

Далее Шеллинг развивает эти мотивы, используя мистические спекуляции раннехристианских гностиков, александрийских неоплатоников и Я. Бёме в том смысле, что телесное и чувственное в человеке происходит из природной тени и тьмы, отрешенной от божественного света. «...Единое начало есть, поскольку оно вытекает из основы и темно, своеволие твари; поскольку же оно еще не возвысилось до совершенного единства со светом как началом разума (т. е. еще не приемлет света), оно есть простое влечение, или вожделение, т. е. слепая воля» [115, с. 30]. Мир получает относительную самостоятельность как носитель зла и область существования падших созданий. Их свобода есть начало их падения. Вслед за Августином Шеллинг рассуждает о том, что свобода была использована людьми во грех и привела их в пучину злодеяний, но «основа» зла — сам бог.

Мистическая философия истории Шеллинга нашла свое самое яркое выражение в его неоконченном трехтомном сочинении «Мировые эпохи (Weltalter)» (1811—1815) [см. 184]. Он повторяет схематику манихейского дуализма, постулируя «раздвоение света и тьмы» [115, с. 41] и отрешенность людей от бога. Шеллинг стремится философски истолковать и обосновать всю христианскую мифологию, рационализировать догматическое откровение [см. 169, S. 484]. Смысл первой, прошлой половины человеческой истории чудится ему в грехопадении (=отчуждении добра во зло), тогда как смысл второй ее, будущей половины должен состоять в искуплении грехов (=дезалиенации добра) и возвращении блудных сынов и дочерей к богу. Настоящее время, современность, изображается Шеллингом как средостение между прошлым и будущим, как время искушения и надежд.

Вариации Шеллинга по поводу его благочестивой христианской «одиссеи» весьма далеки как от диалектики, так и от философии вообще. Однако он объявил эти теологически-иррационалистические спекуляции истинной «позитивной» философией, отлучив от ее мнимых «достижений» как философию религии Гегеля, так и всю его диалектику. «Под негативной философией он (Шеллинг. — И. Н.) понимал логику; это было достаточно ясно» [45, с. 18]. Логика и разум предаются теперь Шеллингом анафеме, он уповает только на противоразумную волю, которой только и откроются врата небесного откровения. Голос философа умолк, и мы слышим только

литании церковника. Таким образом, переход от «негативной» философии к «позитивной» выразился в отказе от философии и бегстве под сень религии. Это бегство вуалируется рассуждениями о том, что бог есть «высшая разумность», а «философия откровения» есть-де «наука»¹.

Именно это мнимое средство «спасения» стал проповедовать престарелый Шеллинг, когда его пригласили в Берлинский университет. В лекциях по философии откровения он стал истолковывать факты гражданской истории чисто религиозным образом, а этапы религиозной истории — как телеологическую подготовку христианства, а через последнее — обнаружение высшей истины. Завершением миро- и богопознания он считает теперь именно религию, а не философию и тем более не искусство, формулируя в этой связи триаду «мифология→христианская религия→философия (читай: религия) откровения». Свой курс Шеллинг завершил словами о том, что надеется на сооружение совместного храма трем апостолам (Петру, Павлу и Иоанну), который символизировал бы единение католицизма, протестантизма и «церкви всеобщей любви».

Но Шеллинг в Берлине проповедовал не всеобщую любовь, а лютую вражду к опытному изучению мира, науке и общественному прогрессу. Его вселенский политический идеал «государства государств» превращается теперь в апологию «Священного союза» феодальных монархий Европы, и он призывает к гонениям против вольнодумцев и революционеров. Носителей идей общественного прогресса Шеллинг объявляет сатанинскими служителями и проклинает их с философской кафедры, как если бы он находился на соборном амвоне. Создает он и специальное «положительное» учение о сатане как «ставшем (gewordene) принципе» с пародией на диалектику: дьявол не только враг, но и слуга божьего дела, источник противоречий в деятельности земных тварей. «Философ во Христе» пугал своих слушателей страшным судом, судом, на котором карающая десница бога па-

¹ Однако на Штутгартском гегелевском конгрессе в мае 1975 г. были предприняты настойчивые попытки изобразить философа откровения... материалистом ввиду того, что он апеллировал к внеразумному «опыту» и порицал зло, вытекающее из труда как отчуждения.

дет на головы республиканцев, демократов и прочих исполнителей и приспешников дьявольских козней. Можно было понять, что такая судьба должна будет постигнуть и Гегеля, осмелившегося жалким подражанием Шеллингу запутать умы и посеять семя «своеволия»...

Молодой Энгельс в трех известных памфлетах (1842) выявил полный отказ Шеллинга от его бывших прогрессивных философских устремлений. Прежде Шеллинг считал, что диалектический синтез «возникает вообще лишь через противоборство (*Widerstreit*)...» [116, с. 67], теперь же он изображает стороны вселенского противоречия как «оторванные друг от друга, зафиксированные в их оторванности...» [2, с. 408], но вытесняющие друг друга, а затем примиряющиеся через высшего «посредника», дабы погрузиться в мистическое тождество. Это был шаг назад от диалектики Гегеля к крайне искусственной антитетике метафизически закоснелых понятий и представлений. Философский корабль Шеллинга, когда-то выплывший на широкий простор в поисках «Атлантиды абсолютного», потерпел полное крушение, и его остов гниет ныне на пустынном берегу...

Два различных результата

Но у этого разбитого корабля все-таки было славное прошлое. «Искренняя юношеская мысль Шеллинга, которая у него осталась фантастической юношеской мечтой» [2, с. 258], заложила начало диалектики природы как философской теории, и он бросил в душу молодого Гегеля семена таких фундаментальных идей, как тождество развития и познания и диалектика свободы. Шеллингова натурфилософия оказала значительное воздействие на передовых естествоиспытателей той эпохи: к ее мыслям прислушивались биологи Л. Окен, К. Ф. Бурдах и К. Э. фон Бэр, геолог Г. Стеффенс и, как мы уже знаем, физик М. Фарадей. Именно эту составляющую шеллингианства пропагандировал М. Павлов и другие в России. Натурфилософия Шеллинга способствовала переходу Фейербаха к материализму, и эту ее роль имеет в виду Маркс в своем ярком письме Фейербаху от 3 октября 1843 г.

Но совсем иное, реакционное влияние оказали теософские построения Шеллинга, иногда, впрочем причудливо комбинировавшиеся с его натурфилософскими тезисами. На абсолют как «волю» ссылались Шопенгауэр,

Кьеркегор, Бергсон, Бердяев, Хайдеггер, Ясперс [см. 175]¹. «Бессознательное» зажило новой жизнью у Э. Гартмана, а потом у З. Фрейда. Мифология истории и «откровения» и Шеллингово учение о зле нашли своих приверженцев в лице Ф. Баадера, С. Кольриджа, П. Тиллиха, Э. Блоха. Эти влияния по всему своему духу были глубоко чужды и враждебны традициям классической немецкой философии, с которыми Шеллинг окончательно порвал, хотя и пытался изобразить себя их наиболее глубоким истолкователем [см. 151].

Линия восходящего философского движения прошла мимо позднего Шеллинга через Гегеля к его ученикам-гегельянкам, а далее — к его материалистическим критикам. Но без объективной диалектики природного бытия у раннего Шеллинга не было бы столь широко разработанного объективно-диалектического учения Гегеля хотя в понимании роли природы в отношении духа Гегель, истолковав ее как отчужденное состояние, последовал, скорее, Фихте, а не Шеллингу.

¹ Хайдеггер исследовал учение Шеллинга о свободе заново в 30-х годах XX в.

ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ



Философия Гегеля — завершение и высшее достижение немецкого классического идеализма. Она выявила пределы его возможностей и непосильные для него проблемы, широко отразила эволюцию идеологии немецкой буржуазии первой трети XIX в. Учение Гегеля возмещало недостаток политической активности этого класса интенсивностью духовной жизни, противопоставив социальной буржуазной революции революцию идей, сочетаемую с реформами государственной жизни. Гегель провозгласил способность человека создавать самого себя, бесконечное превосходство общественной жизни над природой и могущество познающего сознания. Все эти тезисы он обосновывал посредством идеалистической диалектики, рациональное ядро которой было вскоре использовано революционными

демократами, а затем основоположниками научного мировоззрения пролетариата. Диалектика — самое ценное завоевание гегелевской мысли.

**Периоды жизни
и творчества.
Сочинения**

Георг Вильгельм Фридрих Гегель родился 27 августа 1770 г. в Штутгарте, в семье крупного чиновника Вюртембергского княжества. Из гимназии он вынес любовь к гуманитарным наукам и свои познания в них углубил затем, находясь с 1788 по 1793 г. в стенах Тюбингенского лютеранского теологического института. Но если мировоззрение Гегеля-гимназиста складывалось под воздействием немецких просветителей и античных драматургов, то в институте он увлекается «Эмилем» и другими сочинениями Руссо. Под впечатлением событий буржуазной революции во Франции он вступает в только что организованный местный политический клуб, в заседаниях которого участвует и Шеллинг, студент того же института, в своих юношеских мечтаниях, пожалуй, более смело ниспровергавший авторитеты и догмы, чем его друг¹. Но жирондистский этап революции они приветствовали в равной мере горячо и участвовали оба в посадке символического «древа свободы». В письме Шеллингу от 17 апреля 1795 г. Гегель сделал общий вывод, что народы Европы поднимаются против деспотизма, а спустя тридцать лет продолжал считать это время «великолепным восходом солнца» [32, т. VIII, с. 414].

Философское развитие молодого Гегеля проходит сравнительно замедленными темпами. Он на пять лет старше Шеллинга, но был сначала под его влиянием и гораздо позднее его выступил со зрелыми работами. Шеллинг и другие студенты-богословы увлечены Кантом, но Гегель к нему пока почти равнодушен. Он идет своим путем, неспешно, но неуклонно.

Долгое время ранние сочинения Гегеля не привлекали к себе внимания исследователей. Но в 1907 г. ученик Дильтея Г. Ноль издал их, снабдив названием «Теологические рукописи», хотя было бы вернее назвать их антихристианскими и республиканскими. Впрочем, дать им такую оценку, как это сделал Д. Лукач [см. 190, S. 47], тоже не вполне правильно: Гегель колеблется в своих

¹ В письме Гегелю от 4 февраля 1795 г. он заявил, например, что «нет никакого личного бога» [29, т. 2, с. 222].

суждениях, а вопросы философской интерпретации христианского богословия и личности Христа действительно сильно его занимали. Поздней весной 1796 г. рукой молодого Гегеля было записано: «Я изложу принципы истории человечества и разоблачу до конца все эти жалкие творения рук человеческих — государство, конституцию, правительство, законодательство. Наконец, дело дойдет до идей морального мира, божества, бессмертия. Разум сам опрокинет любую ложную веру и будет преследовать духовенство» [29, т. 1, с. 212]¹. К тюбингенскому периоду жизни Гегеля относятся фрагменты «Народная религия и христианство» (1792—1794). В них нашли свое отражение туманные мечтания молодого философа о «народной религии», которая отбросит всякие церковные узы и провозгласит идеи свободы и братства. В какой-то мере здесь проявился известный яковинский мотив.

Годы с 1793 по 1796 Гегель провел в швейцарском городе Берн в должности домашнего учителя. К этому времени относятся его набросок «Жизнь Иисуса» (1795), в котором он превращает Христа в проповедника кантовской этики, а затем неоконченная рукопись «Позитивность христианской религии» (1795—1796). В ней нашли свое выражение симпатии молодого Гегеля к республиканизму, идеализация им античной демократии и дохристианских религий, отрицание христианства как «позитивной» религии несвободы.

Как отмечал Маркс в «Восемнадцатом брюмера...», идеализация афинской демократии и республиканского Рима была характерной чертой идеологов буржуазной революции. Доктринальная религиозная вера, писал Гегель, — это «неполнота сознания» [29, т. 1, с. 207; ср. с 176], мертвая схема, насильственно предписанная «нам авторитетом, которому мы не можем отказать в подчинении» [29, т. 1, с. 200]. Здесь критика официального христианства перерастает в разоблачение клерикализма и деспотизма вообще. Любая церковь — это одич из институтов деспотического правления, враждебных свободе,

¹ Нельзя сказать, что Гегель впоследствии реализовал всю эту программу. Авторство Гегеля в отношении фрагмента, откуда взята эта цитата, отстаивается О. Пергетером (см. «*Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*», hrsg. von K. Bubner, Bonn, 1973), но оспаривается В. Р. Байером, указывающим как на автора на молодого Шеллинга.

и «если разум не признан и не понят церковной системой, то система церкви не может быть ничем иным, как системой презрения к людям» [29, т. 1, с. 174].

Третий период жизни молодого Гегеля — франкфуртский (1797—1800). Возвратившись из Швейцарии, он продолжил карьеру домашнего учителя во Франкфурте-на-Майне. Политические взгляды его в это время меняются, события якобинского периода французской революции отвращают его от республиканских идеалов, другим становится и его отношение к христианской религии. Он пытается оценить ее диалектически — она не обречена навечно на ретроградную «позитивность» и могла бы стать прогрессивной. Так пишет Гегель в новой, также не оконченной работе «Дух христианства и его судьба» и в новом введении к рукописи о позитивности христианства. Его интересы привлечены теперь трудами английских экономистов, меркантилиста Д. Стюарта (1712—1780) и основателя трудовой теории стоимости А. Смита (1723—1790), а в брошюре «О новейших внутренних отношениях Вюртемберга...» (1798) он высказывается за конституционные ограничения королевской власти и за объединение Германии.

Исключительно важным в философском развитии Гегеля был последний период его формирования — Иенский (1801—1807), когда он набрасывает «Первую систему...» (1801—1802), готовит другие наброски и содздает свою первую большую книгу «Феноменология духа» (1807). Усилиями Фихте и Шеллинга университет в Иене стал центром духовной культуры Германии эпохи наполеоновских войн, теперь славу Иенского университета начал умножать Гегель. В 1801 г. он впервые появляется на страницах печати, публикуя работу «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга», где он на стороне последнего. Концепцию тождества субъекта и объекта он защищает и на страницах «Критического философского журнала», издаваемого им совместно с Шеллингом в Иене, но вскоре между ними намечается разрыв.

Гегель продолжает размышлять над экономическими проблемами, и итоги размышлений нашли отражение в обоих его основных сочинениях Иенского периода. В «Иенских набросках системы» (1804—1806), состоящих из фрагментарных черновиков будущего учения, Гегель высказывает яркие мысли о роли труда и экономических

отношении в жизни людей — подчас более прогрессивные, чем в позднейших его сочинениях.

В современных условиях, пишет он, «множество людей осуждено на совершенно отупляющий, нездоровый и необеспеченный труд — труд на фабриках, мануфактурах, рудниках» [29, т. 1, с. 343]. Все более «выступает противоположность большого богатства и большой нищеты, которой ничем невозможно помочь... У кого есть, тому прибавится» [29, т. 1, с. 344]. Труд становится все более «механическим», появляется «абстрактный труд». И Гегель мечтает о будущих временах, когда «труд снова станет *конкретной* потребностью, то есть потребностью отдельного» [29, т. 1, с. 325] человека.

В отличие от будущей «Философии права», Гегель пишет в «Иенских набросках системы» о «низших», трудящихся сословиях — «крестьянском» и ремесленном [см. 29, т. 1, с. 366—367]. С горечью он констатирует господство золотого тельца: «...у человека столько реально, — сколько у него денег. Воображение исцезло» [29, т. 1, с. 368]. Но неизбежность и прогрессивность капиталистических общественных преобразований для Гегеля несомненна. Позднее, в статье «Отчеты сословного собрания королевства Вюртемберг» (1817), он со всей отчетливостью заявит, что мечтать о возвращении к жизни античных идеалов бесполезно.

Гегель связывает свои мечты о прогрессе уже не с отвлеченными представлениями о свободном «эллинском духе», а с буржуазно-демократическими реформами, считая их необходимыми для Германии, как воздух. Он убежден, что единственный путь к объединению страны и этим реформам лежит через победы Наполеона [см. 156, S. 110], и, судя по его более поздним письмам, сожалел о его падении: от его проницательности не ускользнуло, что в торжестве над Наполеоном куются цепи такой реставрации, которая есть «самая чудовищная реакция...» [29, т. 2, с. 358]. Но в 1807 г. все было по-другому: в битве под Иеной прусские войска были разгромлены, французы вступили в город и разграбили квартиру философа. Прихватив с собой рукопись «Феноменологии духа», Гегель бежит в Бамберг.

Оккупация прервала деятельность Иенского университета, и Гегель решил попробовать свои силы в журналистике. В течение полутора лет (1807—1808) он редактирует Бамбергскую газету. Но наполеоновская и ба-

варская цензура вскоре закрыли ее, и Гегель отошел от активной публицистики. С конца 1808 г. до августа 1816 г. он находится в Нюрнберге в качестве директора местной гимназии и преподавателя философской пропедевтики. К этому времени относится работа над главным его трудом — «Наукой логики» (1812—1816).

Только в 1816 г., когда Гегелю было уже под 50 лет, он получил кафедру философии в Гейдельбергском университете, где создает сжатое изложение всей своей системы — «Энциклопедию философских наук». Происходит сдвиг его политической позиции вправо, о чем историк философии Г. Ирлиц пишет так: «...Гегель оказался вынужден занять сложную и неудовлетворительную промежуточную позицию, в которой он избежал бы как измены своим неколебимым политическим убеждениям, так и конфликта с властями эпохи реставрации» [156, S. XXXIII]. Но убеждения все же прежними не остались: он пришел к выводу, что темп социального прогресса замедлился и так должно и быть. «...Мировой дух командовал впереди вперед, — замечает он Ф. Нитхаммеру в письме от 5 июля 1816 г. — Этой команде противятся, но целое движется, неодолимо и неприметно для глаз, как бронированная и сомкнутая фаланга, как движется солнце, все преодолевая и сметая на своем пути» [29, т. 2, с. 357]¹. В свете этих слов известное заявление Гегеля во вступительной лекции 28 октября 1816 г., что «прусское государство в особенности построено на разумных началах» [32, т. IX, с. 4], уже не кажется столь странным для 10—20-х годов XIX в. По сравнению с прочими германскими и даже остальными континентальными государствами Пруссия была передовой страной, здесь была упразднена личная зависимость крестьян, и Гегель надеялся на проведение в ней дальнейших, буржуазных по тенденции, реформ. Но уменьшения требований Гегеля к действительности отрицать невозможно: он готов мириться с теми отрицательными последствиями, которые принесло бы теперь объединение Германии под державой прусского короля и силой штыков его армии. Требования снизились, но не исчезли: даже и в сокращенном виде они продолжали ждать своей реализации (не получив ее и после смерти философа), поскольку сословное

¹ К Фишер истолковал эти слова в том смысле, что пришло время для движения масс.

представительство не стало действенным фактором политической жизни Пруссии, не были введены ни равенство граждан перед законом, ни суды присяжных заседателей.

С конца 1818 г. начинается последний, берлинский период деятельности Гегеля. Имя и труды его постепенно становятся широко известными, лекции тщательно записываются и изучаются. Вторым изданием (1827) публикуется «Энциклопедия философских наук», в 1821 г. появляются «Основоположения философии права», а пять лет спустя — «Философия права», последняя изданная Гегелем книга, главный повод для распространения затем об авторе молвы как об «официальном» прусском философе. Но в правительстве Гегеля поддерживали очень немногие лица и прежде всего либерально настроенный министр Альтенштейн, и уже во всяком случае не король и его непосредственное окружение. На лучших учеников Гегеля обрушивались преследования, а преемник (1840) Альтенштейна консерватор Эйхгорн старался искоренить память о философе.

В последние годы жизни Гегель оставался противником абсолютизма и идей «Священного союза», но ему приходилось и здесь идти на компромиссы. Значит ли это, что «Гегель не был человеком, сделанным из одного куска (aus einem Guß)? В его сердце гнездились различные и отчасти противоположные тенденции» [170, S. 168]? Говорят, что новость о июльской революции 1830 г. во Франции не слишком его обрадовала. Да, но только потому, что он понимал, что на это известие прусское правительство ответит охранительными действиями и отказом от реформ.

После неожиданной смерти Гегеля 14 ноября 1831 г. издаются по лекционным записям «Философия истории», «Лекции по эстетике» и «Лекции по истории философии». Незадолго до кончины философ возвратился к тексту «Феноменологии духа» и начал над ним редакционную работу, но успел продвинуться в ней недалеко.

Гегель стал готовить второе, расширенное издание «Науки логики», но смерть оборвала его работу, когда он успел обогатить дополнениями только первую часть труда («Учение о бытии»). Поэтому дошедший до нас его текст удивляет непропорциональностью: вторая часть произведения («Учение о сущности») по размеру значительно меньше первой, хотя она является главной частью.

§ 1. Становление учения Гегеля. «Феноменология духа»

Источники диалектики Гегеля

Философию Гегеля можно охарактеризовать как систему диалектического объективного идеализма.

Принципы диалектики были применены при построении всех ее отделов, и именно диалектика сделала эту философию бессмертной. Конечно, и к этому тезису надо подойти диалектически. Э. Ганс, один из самых преданных учеников Гегеля, заявил в свое время, что его философия умерла и принадлежит только истории, новая действительность требует новой философии, но также основанной на развитых Гегелем, т. е. диалектических, принципах. И это по-своему верно. Ни один из выдающихся философов после Гегеля не прошел мимо идей и проблем его учения, но все они, если они были действительно выдающимися, относились к нему активно, самостоятельно. Особенно важно то, что философия Гегеля сыграла значительную роль в формировании метода диалектического материализма. Энгельс заявил, что диалектика Гегеля была одной из самых существенных теоретических предпосылок философии марксизма, и Ленин подтвердил и развил далее эту мысль. В статье к 60-летию со дня смерти Гегеля (1891) Г. В. Плеханов предсказывал, что интерес к Гегелю скоро станет очень широким, потому что апологеты капиталистического строя будут видеть в его диалектике все большую для себя опасность и прилагать усилия к ее нейтрализации. Так оно и случилось, и в наши дни «все критики Маркса были и являются также критиками Гегеля» [см. 129, S. 616].

Острые споры, определенные в конечном счете социально-классовыми мотивами, развернулись ныне вокруг толкования всех основных диалектических принципов и проблем гегелевской философии: «тождества» мышления и бытия, всеобщности и смысла закона противоречия, рациональности и иррациональности в познании, «разумности» исторического процесса и «хитрости» действующего в истории разума, отчуждения, опредмечивания и т. д. Вызывает дискуссии и вопрос о политической эволюции Гегеля, в которой наибольшее внимание привлекают факты последних месяцев жизни философа. Не-

задолго до смерти он опубликовал статью «Английский билль о реформе» (1831), в которой сочувственно отнесся к консервативному правлению торийских кабинетов, но по сравнению с бюрократически-юнкерскими порядками в Пруссии все же менее инертному и косному.

Именно отправляясь от размышлений над смыслом социально-исторического процесса, а также над уроками истории философии, Гегель пришел к своей диалектике, хотя это были не единственные отправные пункты его учения. Будучи в Тюбингене, он считал, что главная задача философии состоит в выработке умения управлять людьми. В Иене он добавил к этому исследование путей преодоления различий и конфликтов. В статье для «Критического философского журнала» он заявил, что с точки зрения обыденного сознания пестрота историко-философских контрастов подобна бреду, но в действительности у противоположных друг другу философских учений, как и в событиях политической истории, больше общности и единства, чем различий и диссонансов, и истинный философ должен раскрыть и обосновать этот фундаментальный факт. Идеи социального *компромисса* наряду с признанием необходимости *прогресса* все более доминируют в творческих исканиях Гегеля и определяют общий характер складывающейся у него диалектической теории.

В диалектике Гегеля максимальной степени достигло слияние ее онтологических и гносеологических сторон: ее категории стали у него всеобщими формами самого объективного мира, а весь социальный мир — опредмеченным мышлением человечества. Это резко подчеркнуло как положительные моменты данного слияния (единство законов бытия и его познания), так и отрицательные (непонимание Гегелем специфики гносеологических связей). Свою диалектическую теорию Гегель строил как тщательно разработанную систему категорий, из сложной сетки взаимодействий между которыми образуются и законы и метод диалектики. Метод оказывается у него стороной теории бытия, теория полностью приобретает методологический смысл, и сам метод не мыслится иначе как строгая теория-система. Гегель впервые соединил диалектику и логику в единую концепцию диалектической логики, в рамках которой предельно использован факт объективации знания в исторической деятельности людей: логическое мышление

превращено Гегелем в объективное категориальное знание, направленное само на себя, а вся история человечества превращена им в прикладную логику. Но вместе с тем Гегель делает крупный шаг по пути включения практики в диалектику. Он строит диалектическую теорию и дедуктивно (стараясь выводить одну категорию из другой) и индуктивно (выводя законы и принципы метода из обобщенного рассмотрения «поведения» категорий), но не путем действительной индукции ее элементов из внемыслительной сферы. Особым достижением диалектической теории Гегеля стало его учение о диалектике рассудка и разума как двух уровней самой диалектики, вплетенных в диалектику отчуждения и его снятия.

Каковы основные источники диалектики Гегеля? Одним из них, как уже сказано, было изучение истории философии. Пристальное внимание Гегеля привлекли к себе Гераклит и элейцы, Платон и неоплатоники. Однако особенно много уроков Гегель извлек для себя из истории немецкой философии нового времени, начиная с Лейбница. Кант и Фихте относились к ней довольно пренебрежительно; впрочем, если не считать Лейбница, только начиная с них самих она вышла на мировую арену. Для Гегеля эти философы — его непосредственные предшественники, он опирается на многие их принципы и положения, дает свое решение обрисовавшимся в их системах трудностям и противоречиям, но далеко не во всем воздал им, особенно Лейбницу, должное. Очевидно, однако, что в диалектике Гегель отправляется и от Кантовой проблемы отношения познания к вещи в себе, и от идей Фихте об активности субъекта, и от Шеллинговой постановки вопроса о тождественности субъекта и объекта. Некоторое влияние оказал на Гегеля Гете, самостоятельно выработавший свои диалектические взгляды в процессе изучения им природы как становящегося и развивающегося, начиная от «прафеномена», целого. Гегель в 1821 г. оценил такой подход к природе как метод восхождения от абстрактного к конкретному, а спустя четыре года назвал себя одним из «сыновей» великого писателя. Пристальное внимание философа привлекли прошлые опыты по философии истории, в особенности Вико и Гердера.

Но главным учителем Гегеля в диалектике была сама гражданская история. С огромным вниманием он сле-

дил за событиями во Франции. «...Французская нация благодаря горнилу своей революции избавилась от множества учреждений, из которых человеческий дух вырос, как из детской обуви, и которые уже мешали ей и другим, как бездушные цепи» [29, т. 2, с. 262] — эти его слова сказаны в 1807 г. На его глазах развернулись антифеодальные преобразования Наполеона в захваченной им Рейнской области. Гегель наблюдает, как революция перешла в свою противоположность — контрреволюцию, — а после нового отрицания во Франции восстановился монархический строй, который сохранил, как надеялся Гегель, завоевания революции. Он предполагал, что наполеоновская империя станет хранительницей лучших завоеваний республики и восстановительницей того ценного и непреходящего, что было будто бы свойственно институту монархии вообще. Притом он считал, что следует принять преобразования, которые принес с собой жирондистский этап антифеодальной революции, но отказаться от «крайностей» революционного пути с его насилиями и террором — сохранить, отрицая, т. е. «снять (*aufheben*)». Это теоретическое решение вопроса на путях разработки диалектики компромисса соответствовало практической позиции немецких бюргеров, симпатизировавших именно жирондистам. Но оно же послужило толчком к созданию глубокого учения о механизме неустанного «снимающего» отрицания, сохраняющего из прежнего то, что «рационально».

Для обыденного сознания французская революция была пестрым калейдоскопом надежд и разочарований, восторгов и ужасов, наводивших на пессимистическую мысль о тщетности всех усилий и жертв, — ведь впоследствии реставрация упразднила все смелые начинания, конец сомкнулся с началом. Но проницательный взор открывает за кругообразным движением спираль, каждый виток которой оправдан, но поражен моментом негативности и потому заслуживает снятия следующим ее витком. Отсюда парадоксы социальной жизни, соединения контрастов и переходы в резкие противоположности. Художественная проза Дидро, а позднее романы Бальзака дают много примеров подобных парадоксальных ситуаций. Немецкая просветительская литература также периодически поднималась до ярких диалектических догадок во взглядах на природу (Гете) и социальную жизнь (Гердер). Но сказывалась все же сравни-

тельная отсталость немецких общественных отношений, отразившаяся на характере социального мышления

Именно эта отсталость определила компромиссный характер диалектического мышления самого Гегеля и поиски им безболезненного «снятия» вместо суровой революции. Решение, которое он искал, было призвано «снять» как противоречия полufeодальной отечественной действительности начала XIX в., так и противоречия, привнесенные конкретным политическим способом разрешения первых в условиях феодальной французской действительности конца XVIII в., а затем усугубленные режимом общеевропейской реставрации. Остается уповать на постепенно накапливающиеся, зато необратимые буржуазные по содержанию реформы — таков смысл вышеприведенной цитаты из письма Гегеля Нитхаммеру в 1816 г. И это был «умеренный», но вызов апологетам реставрации. В «Философии духа» (1817) Гегель пишет, что поступательное движение мира «становится заметным только при весьма значительной сумме созданного» [32, т III, с 95, т VII, с 86, т XI, с 206]. Поэтому пришлось перенести местопребывание мирового духа из наполеоновского Парижа, превратившегося теперь в оплот реставрации, в королевско прусский Берлин, где министры, представлявшие, по выражению Энгельса, партию полуреформ, достигли, несмотря на сопротивление короля, некоторых преобразований. Еще в 1807 г. Штейн добился отмены крепостного права, а за ним Гарденберг устранил цеховые пережитки и уравнил все сословия в налоговом отношении. В области просвещения прогрессивные мероприятия провел Альтенштейн, пригласивший Гегеля в Берлинский университет. Заметим, что никакой «реставрации» в собственном смысле слова в главной части Пруссии после разгрома Наполеона не происходило, поскольку здесь в годы его господства коренных изменений не произошло.

Для всех этих вариантов реформистского разрешения задач капиталистического преобразования западно европейского общества хорошо подходили диалектические категории «снятие (Aufheben)» и «становление (Werden)». В совокупности они означали процесс неуклонного движения вперед, постоянную неудовлетворенность настоящим, но при сохранении в новом исходного старого. В гегелевской логике эти категории займут важное место. Постепенно роль «становления» в систе

ме Гегеля уменьшается, а «снятие» стало все более превращаться в «сохранение (Aufbewahren)». Гегель склоняется к мнению, что «мир... в основном закончен» [32, т. III, с. 95].

Теоретические результаты естествознания начала XIX в. в определенной мере указывали на существование диалектики природы. Это были те самые открытия в физике, химии и других науках, которые усвоил Шеллинг; через него их воспринял и Гегель. Но он непосредственно познакомился и с трудами Лапласа, Карно, Бюффона, К. Вольфа, Ойкена, Ламарка. Однако в общем, несмотря на свою переписку с Гете также и по вопросам натурфилософии, Гегель изучил естественно-научную проблематику менее глубоко, чем Шеллинг. Зато в математике его познания были гораздо более значительными, и он со знанием дела занялся гносеологическим истолкованием дифференциального исчисления. Тем не менее главная сфера диалектики, по его убеждению, — социальная действительность и общественное сознание как исторически развивающийся (в духе идеи Гердера) коллективный субъект со свойственными ему, по Гегелю, полярностями отчужденного и свободного, сущего и должного, рассудочного и разумного. Последняя из этих категориальных пар выступает поразному в различных сочинениях Гегеля, а в «Феноменологии духа» и в «Философии духа» наиболее «плотно» накладывается на пару категорий «сущее» и «должное».

«Сущее» и «должное» Из сказанного видно, что существенную роль в социальной диалектике Гегеля должно было играть понятие *идеала*, в котором воплощается творческая программа «идеи». Если Кант рассматривал проблему идеала в плане судьбы индивидуума и переносил осуществление «должного» в трансцендентный мир, а Фихте, считая трансцендентное прямым продолжением посюсторонней жизни, отодвигал реализацию идеалов на чрезвычайно далекое будущее, Шеллинг же перешел от этого воззрения к противоположному, отождествив идеал с существующим оплотом европейской реакции — «Священным союзом», то Гегель извлек из социальной практики следующее поучение: сам идеал непременно должен быть *социальным*, а будучи отодвинут на неопределенное будущее, он не заслуживает своего названия. Идеал должен быть осуществимым в жизни ближайшего поколения, его

нельзя абсолютно противопоставлять уже существующему, «наличному бытию (Dasein)». И сущее и должное всегда проникнуты разумом, но в разной степени. Должное становится действительным, этот переход есть *процесс*. На каждом из его этапов не все уже существующее соответствует требованиям идеала и не все должное уже стало действительным. Однако сущее и должное не разграничены каменной стеной, и к сущему надо относиться уважительно, ибо, поскольку оно все же существует, оно существует не без разумных оснований.

В соображениях Гегеля о диалектике сущего и должного верное было перемешано с ошибочным. Конечно, сами идеалы должны быть реальными, ибо неосуществимый идеал бесполезен, и недаром, как говорил Маркс, человечество не ставит перед собой неосуществимых задач. Верно и то, что между должным и сущим не может быть метафизического разрыва, однако связь между ними, в зависимости от степени отставания сущего от должного, может и должна быть осуществлена через революционный скачок. Тем более нельзя защищать то, что отжило свой век, но все еще цепляется за жизнь. Нет места беспочвенному прожектерству, но нельзя согласиться и со снижением требований к настоящему и будущему во имя «безболезненного» соединения должного с сущим. Впрочем, этот упрек можно адресовать Гегелю только в связи с его отношением к современности, понимаемой им как целая эпоха. В приложении к прошлым эпохам он сохраняет тезис о значительной дистанции между сущим и должным, в силу чего он оправдывает все революции, имевшие место в прошлом и направленные против замораживания этой дистанции на долгие времена.

Что касается упрека в адрес Гегеля, то будем все же помнить, что тем сущим, с которым он сблизил должное, явилось для него немецкое буржуазное общество в период создания его экономических основ. Прежде истории относили промышленный переворот в Германии ко времени революции 1848—1849 гг. Исследования Ю. Кучинского и других экономистов переносят этот процесс уже на конец первого и начало второго десятилетия XIX в., т. е. на те годы, когда Гегель определял свое теоретическое отношение к окружающей его жизни.

Таким образом, если иметь в виду факт примирения зрелого Гегеля с прусской действительностью его време-

ни, следует учесть, что в экономическом отношении это была во многом действительность уже капиталистическая, хотя и связанная с полуфеодальной политической надстройкой, в которой верховодило дворянство. Именно буржуазные преобразования приветствовал молодой Гегель, написавший в «Феноменологии духа»: «Наше время есть время рождения и перехода к новому периоду. Дух порвал с прежним миром своего наличного бытия и своего представления. он готов погрузить его в прошлое и трудится над своим преобразованием» [32, т. IV, с. 6]. Буржуазные преобразования имел в виду Гегель и в высказываниях берлинского периода. Неправ Р. Гайм, охарактеризовавший философа в книге «Гегель и его время...» (1857) как идеолога феодально-аристократической реакции. Даже позднему Гегелю было не по пути с романтиками, порицавшими французскую революцию XVIII в. как нелепость и грехопадение. Тем более не укладывается в формулу Гайма воздействие диалектики Гегеля на умы последующих за ним мыслителей.

Гегель и Просвещение

Каковы историко-философские источники гегелевской философской системы? Прежде всего, конечно, к числу их должны быть отнесены учения мыслителей-диалектиков: Гераклита, Платона, Аристотеля, Декарта и др. Сложным было отношение Гегеля к философии Просвещения и к своим непосредственным предшественникам в немецкой философии.

Многие буржуазные исследователи изображают Гегеля убежденным антипросветителем. Они ссылаются на полную его противоположность материалистам и на близость историософского понятия «народный дух (Volksgeist)» Шеллингу и романтикам, враждебность которых идеологии Просвещения известна. Но эта аргументация недостаточна.

Молодой Гегель превосходно знал немецкую, французскую и английскую просветительскую литературу. Как справедливо отмечает Т. И. Ойзерман, Гегель принял многие идеалы просветителей — их веру в разум, знание и прогресс, их глубокую неприязнь к слепой вере и иррационализму. Как и просветители, молодой Гегель увидел в христианской религии утрату свободы. В ранней работе «Различие между системами Фихте и Шеллинга» (1801) он характеризует французское Просвещение как

движение, равное по значению новой немецкой мысли. Гегель высоко оценил новаторский дух просветительства, которое «есть разложение всего укоренившегося» [32, т. IV, с. 289]. Как бы ни нападала религиозная вера на просветительский принцип полезности, «в полезности чистое здравомыслие завершает свою реализацию» [32, т. IV, с. 312]. Просвещение указывает «на ту конечность, которой вера отрицать не может» [32, т. IV, с. 308], и вообще оно «имеет неодолимую власть над верой» [32, т. IV, с. 307]. Как и просветители, Гегель убежден в великом предназначении человека как светоча разума, а в «Феноменологии духа» высказался, подобно Гольбаху, в пользу разумной гармонизации личных и общественных интересов [см. 32, т. IV, с. 347]. Он согласен с демократическим убеждением просветителей, что философия вовсе не есть дело только «избранников духа», но каждый человек, при условии правильного развития, способен подняться до философских высот. «Разумное — это большая дорога, по которой ходит каждый» [32, т. VII, с. 45]. Гегель — противник шеллингианского «свирепствования гениальности».

Но Гегель выступил и с критикой Просвещения. Он усматривает в нем момент отчуждения истины, переход ее в заблуждение вследствие ограниченности, односторонности, «конечности» просветительских положений. «Дух отчуждения от себя самого имеет свое наличное бытие в мире образованности» [32, т. IV, с. 283]. Слишком наивно и поверхностно представляли себе просветители движение человечества к царству Разума: его идеи они рассматривали как бы вне реальной истории, не вскрывая прогресса в его глубинной противоречивости, антиисторическое осуждение ими феодальных порядков шло рука об руку со столь же антиисторическими надеждами на немедленное пришествие царства гармонии. Погрузившись в эти иллюзии и развивая «тщеславие образованности» [32, т. IV, с. 280], «Просвещение завершает отчуждение» [32, т. IV, с. 262]. Весьма скептически Гегель отнесся к типичной для всех просветителей аргументации от «естественных потребностей», которая, по его мнению, стирает отличие человека от животных [см. 32, т. VII, с. 221].

Гегель не согласен с некритическим отношением к *человеческому* разуму, в определенной мере противопоставляя ему более высокий и более объективный,

надындивидуальный «субстанциальный разум». Тот абсолютеизм разума, который провозглашался просветителями, был в действительности только противоречивой и преходящей, «рассудочной» стадией его развития, необходимо «снимаемой» исторически последующими стадиями. Человек погружается во многие, в том числе просветительские, иллюзии, но он способен преодолеть их, ибо он не какой-то сосуд греха, как считал поздний Шеллинг, а орган родового разума, т. е. абсолютной идеи, познающей себя именно через посредство индивидуального человеческого сознания.

Итак, Гегель — критик Просвещения, но не его враг, как это получилось у итальянского исследователя Г. д. Вольпе, отождествившего Гегеля с романтиками. Указывая на ограниченность Просвещения, Гегель, с другой стороны, его оправдывает как исторически необходимый этап развития духа. Преодолевая просветительскую идеологию, он многое почерпнул из нее и в определенном смысле слова стал ее преемником.

Следует учесть, что острие критики Гегеля было направлено против так называемых «берлинских просветителей» (Ф. Николаи, М. Мендельсон и др.), плоские и недалекие эпигонские писания которых не раз вызывали его гнев. Он называл их «тусклым придатком» [32, т. XI, с. 369] французского Просвещения. Не мог он упрекать в ограниченности таких представителей Просвещения, как Вольтер и в особенности Руссо, которые смотрели на будущий прогресс человеческого разума и науки далеко не сквозь розовые очки и в этом смысле соприкасались с диалектическим историзмом Гегеля.

Отношение к другим историко-философским источникам Не было однозначным и отношение Гегеля к материалистам за пределами круга собственно просветителей. Ко всему старому материализму он относится безусловно отрицательно, тем более что ему пришлось иметь дело только с материализмом механистическим и сенсуалистско-метафизическим. «Чувственное сознание» в отношении философского содержания «является безусловно неподходящей, искажающей такое содержание формой» [32, т. III, с. 209]. Материализм будто бы в принципе антидиалектичен, проистекает из плоского обыденного сознания, находится на периферии историко-философского развития и лишен под-

инной истории. Однако Гегель вводит в русло своих идей «субстанцию» Спинозы и видит в ней одну из существенных предпосылок собственной философии. Как это могло случиться?

Отнюдь не считая Спинозу материалистом, Гегель брался к диалектическим моментам спинозизма, придавая «субстанции» характер не только категории своей диалектической логики, но и неотъемлемой черты абсолюта на всем пути его трансформаций, вплоть до человеческого духа, в котором, по Гегелю, также есть «субстанциальное» (у Спинозы человеческое «я» всего лишь модус). Эти преобразования Гегель смог осуществить лишь посредством идеалистического перетолкования спинозизма, а вместе с тем и усиления его диалектического звучания. «...Спинозову стабилизацию панлогической системы Гегель заменил ее мобилизацией» [79, с. 286]. Все это еще более углубляло вырываемую Гегелем пропасть между материализмом и диалектикой.

В связи со спинозистским источником учения Гегеля о субстанции отметим французского предшественника гегелевской диалектики, который, исходя из понятия субстанции у Спинозы, пришел к идеям диалектического соотношения целого и части, единого и противоречивого, необходимого и случайного, сущностного и видимого. Это утопический коммунист и атеист Леже Мари Дешан (1716—1774), который почти всю жизнь провел в монастырском уединении. В своей «Истинной системе, или слове о метафизической и моральной загадке» он переосмыслил соотношение *natura naturans* и *natura naturata* как диалектику «всего (tout)» и «всцелого (le tout)», причем «все» нерасчленимо, непостижимо и потому бессодержательно и все равно, что «ничто (rien)» или «небытие (le néant)». «Все — ничто» оказывается прообразом будущей первой категориальной пары логики Гегеля. В учении о противоположностях Дешан приблизился к понятиям снятия («наименьшее утверждение») и даже диалектического синтеза («наименьшая середина»).

Гегель не знал о Дешане ничего, но построения Дешана были известны Робинз, Дидро и Руссо. В «Сне Даламбера» у Дидро есть место, повторяющее мысль Дешана о том, что «всцелое» охватывает все свои природные части. Это место напоминает и рассуждение Ро-

бинэ об «анималькулах». Гегель читал Робинэ и ссыла-
лся на него.

В творчестве Дидро Гегеля интересовали не собственно просветительские идеи. В период работы над «Феноменологией духа» его привлекал к себе «Племянник Рамо» и вообще свойственная Дидро способность в его блестящих диалогах смыкать противоположности парадоксальным образом, а затем их не менее парадоксально разрешать. Впрочем, понятие парадокса у Дидро мало уточнено: он означает и игру контрастов, и просто состояние неожиданности, когда автор «сыплет доказательствами, швыряя Вас попеременно от белого к черному и от черного к белому» [35, т. II, с. 116]. Гегель не ассоциирует Дидро с материализмом, поскольку всякий материализм, по его мнению, не «спекулятивен», обращен не на духовный, а на внешний мир, который, в отличие от мысли, остается «косным».

Следующее обвинение по адресу материализма гласит, что он «субъективен» в том смысле, что односторонен и не охватывает подлинно объективного, т. е. духовного, содержания. Но коль скоро материализм не имеет адекватного истине содержания, он по содержанию пуст, «формален». И только последовательно идеалистическая, «спекулятивная», философия оказывается «неформальной», т. е. не метафизической, а диалектической. Поэтому Гегель считает неизбежным злом формальную «рассудочность», приписываемую им всем наукам о природе [см. 32, т. 1, с. 225]. Так намечается характерная для Гегеля ложная схема, по которой материализм, метафизика и формальная логика скованы единой цепью, а им противостоит якобы органическое содружество идеализма и диалектики.

Критика Гегелем материализма принесла некоторую пользу, так как указывала и на действительные слабости определенной исторической его формы. Обвинение в адрес метафизического материализма в том, что он созерцателен и фаталистичен, не понимает развития и беззащитен перед лицом агностицизма, было справедливым. Но совершенно неверной была аргументация. Гегель считает, что свободу объяснить и достигнуть может лишь идеалист, так как свободно только сознание, дух: «свобода есть лишь там, где нет для меня ничего другого, что не было бы мною самим» [32, т. 1, с. 55]. Аналогично он убежден, что дух может познавать и преодо-

левать агностические барьеры только тогда, когда он тождествен своему предмету, слит с ним, а это, в свою очередь, возможно лишь при условии духовности в своей основе всего окружающего мира. Поэтому философия для того, чтобы привести к познанию и свободе, должна стать мышлением о духе. Идеалисту Гегелю оказалась не под силу подлинная диалектика познания противоположного через противоположное: ведь человеческое сознание способно познавать материальный мир, отражая его именно как свою диалектическую противоположность. Маркс и Энгельс в процессе формирования диалектического материализма использовали рациональные моменты критики Гегелем прежних материалистических учений.

Одним из источников гегелевского учения была монадология Лейбница. Отождествление познания с саморазвитием бытия и духа, единство субстанции и деятельности — все это Гегель заимствовал у Лейбница [ср. 32, т. III, с. 291], хотя по преимуществу косвенно, через Шеллинга, превратившего высшую монаду в единственную, которая охватывает у него весь мир. О Лейбнице Гегель пишет скупой и обычно критически, но его тезис «Дух по существу дела действует...» [32, т. VIII, с. 70] пришел к нему от диалектика XVII в.

Гегель и Шеллинг Непосредственные историко-философские источники системы Гегеля — это учения Фихте и Шеллинга. Первый из них провозгласил, что субстанция есть не только объект и не только субъект, но то и другое вместе. Второй попытался более убедительно реализовать ту же самую мысль. Гегель близко примыкает к Шеллингу, но подчеркивает, что ему удалось более диалектическим образом обосновать тождество бытия и мышления через их саморазличение и самоотрицание, в котором разум «является как *субстанцией*, так и *бесконечной мощью*» [32, т. VIII, с. 10]. Маркс и Энгельс в «Святом семействе...» отмечают, что Гегель попытался одновременно соединить Спинозу и Фихте и подняться к высшему синтезу, соединяющему Фихте и Шеллинга.

Рассмотрим эти теоретические претензии Гегеля подробнее. Если Кант, впервые начавший употреблять термины «субъект» и «объект» в современном нам смысле, видел в своем трансцендентальном субъекте творческий источник «объективности» природы, т. е.

единообразной ее упорядоченности, а подлинная объективность оказалась у него отнесенной в потусторонний мир, то Фихте отверг это раздвоение объективности и провозгласил тождество субъекта и объекта, в котором субъект продолжал доминировать, но уже как не только творческая, а буквально *творящая* активность. Шеллинг постарался «уравновесить» субъективное и объективное на всем пути развития абсолюта, как две стороны одной и той же медали. Чем же отличается конструкция Гегеля?

«Истинное есть целое» [32, т. IV, с. 10]. Гегель хотел бы, не менее чем Шеллинг, придать принципу тождества мышления и бытия целостный, тотальный характер. Но субстанция есть субъект и объект вместе «лишь постольку, поскольку она есть движение самоутверждения, поскольку она есть опосредствование становления для себя иною» [32, т. IV, с. 9]. Это значит, что субстанция есть не только результат, но и *процесс*, ведущий к нему, осуществляющийся в объективном и отрицающий субъективное объективным. «...Отрицание, противоречие, раздвоение — *все это принадлежит*, следовательно, к природе духа» [32, т. III, с. 41]. Тождество субъекта и объекта у Гегеля обладает глубоко диалектическим характером. «...Оно есть это тождество только как возвращение к себе из природы» [32, т. III, с. 32], где «в конечных всях это тождество неполно» [32, т. XI, с. 280].

Надо быть справедливым к Шеллингу: у него эти идеи уже были, но не обрели вполне четкого выражения, и он часто сбивался на параллелизм объективно-природного и субъективно-духовного. Гегель же рассматривает духовное в реальном мире как его внутреннюю, имманентную ему сущность, кроме того развивающуюся в доприродной логической и послеприродной «идеальной»¹ формах. Объективация духа происходит во всех этих формах и на всех этих стадиях, однако по отсутствовавшему у Шеллинга закону отрицания отрицания: в материальной природе дух определен и овеществлен, но овеществление есть неподлинная его объективация, оно есть, скорее, его отрицание, нуждающееся в снятии. Эти три стадии можно истолковать как соединение в рамках единой системы трех разных решений проблемы

¹ « Относящееся к понятию духа снятие внешности есть то, что мы называли *идеальностью*» [32, т. III, с. 36]

универсалий, которые сначала рассматриваются «до вещей», затем «в вещах» и, наконец, «после вещей». Несмотря на все это, абсолют у Гегеля все же более имманентен миру, чем у Шеллинга (или у Аристотеля с его «формой всех форм»).

Но сильно выраженный у Шеллинга момент параллелизма духа и природы на определенной фазе бытия абсолюта — момент, в конечном счете вызванный необходимостью как-то посчитаться с фактом изначального существования материального мира, — не исчез и у Гегеля. Он нашел у него выражение в виде коррелятивности тождества и различия между мышлением и бытием, субъектом и объектом: хотя в своей сущности бытие и есть мыслящее себя мышление, но в окружающей человека действительности, а также и в нем самом мысль не есть материя и, наоборот, материя не есть мысль¹. Недаром так много страниц «Феноменологии духа» посвящено полемике против физиогномики и френологии. Впрочем, Гегель выступает здесь не только против отождествления физиологических процессов с психическими и наивного выведения качеств души из строения черепа и формы мозга, но и против трактовки психики как продукта деятельности организма и как функции нервной системы. «Понятие и бытие различны, понятие и реальность, душа и тело отделимы друг от друга» [28, т. 1, с. 148].

Как и у Шеллинга, гегелевский абсолют вначале не имеет в себе актуального сознания (тем более его начальное логико-категориальное развитие не обладает самосознанием), но, в отличие от своего предшественника, Гегель характеризует наиболее раннюю стадию абсолюта как *мысль*, пусть пока безличную, актуально еще не ставшую «духом», но отчетливую и целеустремленную. Однако только в человеческом сознании мировая субстанция *осознает* себя как субъекта и как

¹ Но при решении некоторых конкретных вопросов теории познания Гегель исходит не из своего положения о том, что полное тождество мышления и бытия имеет место лишь в начале и в конце развития абсолюта, а из будто бы актуального тождества в данный момент времени. Так, при анализе апории Зенона «летающая стрела» он отождествляет бытие с мыслью о бытии, в результате чего подменяет противоречия движения противоречиями мышления о геометрии движения. А в то же время Гегель считал всякие утверждения природных, «конечных (endlichen)» процессах неподлинным знанием, не достигающим истины тождества бытия и мышления.

объект. «...Дух уже с самого начала есть дух, но он не знает еще того, что он есть именно дух. Не он с самого начала овладевает уже понятием о себе, но только мы, рассматривающие его, познаем его понятие» [32, т. IV, с. 47].

Этот тезис несовместим с истолкованием принципа тождества мышления и бытия в смысле веры в сверхъестественное существо. Но в целом этот принцип у Гегеля безусловно идеалистический. «...Природа полагается духом, а дух есть абсолютно первое» [32, т. III, с. 39], причем «сама материя не имеет никакой истины» [32, т. III, с. 57]. Поэтому, строго говоря, тождество бытия и мышления у Гегеля лишь иллюзорно, и эта иллюзия вытекает из абсолютизации им ситуации, «когда в качестве субъекта выступает общество, а в качестве объекта — освоенная обществом природа» [52, с. 23], т. е. преобразованная общественной практикой. Кроме того, в отношении субъекта и объекта у Гегеля скрывается отношение между индивидуальным и общественным сознанием. Маркс в «Святом семействе...» указывал, что объект у Гегеля — это самоопредмеченный субъект.

**Субъект и объект.
Тождество
мышления и бытия**

Отсюда значения понятийных пар «субъект и объект», «мышление и бытие» у Гегеля не вполне совпадают, а потому вопросы о тождестве субъекта и объекта, с одной стороны, а мышления и бытия — с другой, — это вопросы неодинаковые. На самом деле значения этих терминов, взятых попарно, но отдельно от своих противоположностей, покрывает друг друга лишь частично. «Бытие» есть категория логики, а также обозначение природного мира вообще¹. «Объект» в гегелевской терминологии связан со вторым подразделением отдела логики, в котором понятие «готовится» объективироваться в природу, и со вторым отделом философии духа, причем объективация здесь крайне двойственна: она свидетельствует о зрелости мысли «перед» ее отчуждением в природу, а у духа — о его отчужденном состоянии: объективный дух «стоит на почве конечности» [32, т. III, с. 293], опредмеченности. Но между

¹ «Конечное не обладает *бытием*, т. е. не обладает истинным бытием» [32, т. III, с. 49], но неистинное бытие, не развитое до для-себя-бытия, ему присуще

природной и понятийной объективацией целая пропасть. «Мышление» у Гегеля обладает более широким смыслом, чем «субъективность», которая соответствует лишь предшествующим «объективности» стадиям абсолюта. Но «субъект» и «объект» — это фундаментальные характеристики абсолюта вообще. Все же в целом вопросы об отношении субъекта к объекту и мышления к бытию решаются Гегелем в принципе идеалистически, но бытие одухотворяется им в ходе истории.

На новом, более высоком уровне он возродил идеи идеалистического рационализма XVII в., преобразовав тезис о совпадении реальных и логических связей в положение о диалектическом (относительном) тождестве бытия и мысли о бытии. Оно относительно, и потому «теория познания как учение о диалектике познавательных отношений субъекта и объекта и логика как теория диалектического метода познания в системе философии Гегеля рассматриваются как разные науки (феноменология духа и логика)» [117, с. 290]. Тем более нет абсолютного тождества диалектического метода и системы Гегеля, так что едва ли можно принять, что «система и метод в философии Гегеля, в конечном счете, совпадают друг с другом» [16, с. 174]. Но тенденция к отождествлению во всех этих случаях, конечно, есть: гносеология стремится к совпадению с онтологией, логика — с гносеологией, методологическая форма — с теоретическим содержанием [см. 32, т. III, с. 43].

Гносеология Гегеля, в отличие от теории познания Канта, не сводится к изучению субъективных познавательных способностей человека, но направлена на исследование зависимости законов познания объекта от его же собственных свойств. Гегель приходит к выводу, что законы бытия являются законами познания бытия, но на базе идеализма этот вывод получил обратный смысл — выведения законов бытия из законов его познания, так что онтология совпала у Гегеля с гносеологией. Произошло и преувеличение гносеологических функций логики: ведь ее предметом у Гегеля являются категории мышления, а он их считает не только основными законами бытия, но и единственными законами познания. Абсолютизация относительной самостоятельности, активности и творческой роли субъекта в познании привела к преувеличению его онтологических функций и к отрицанию отражения. Вместо *отражения* объ-

ективного в субъективном Гегель следует принципу *превращения* одного в другое: материальное оказывается буквально лишь «преобразованием» [32, т. III, с. 249], инобытием и поверхностным явлением духа.

Тенденция к совпадению онтологии, гносеологии и логики увеличивала роль *метода* в философии, хотя, с другой стороны, вносила в его понимание искажения. Метод необходим для каждого человеческого разума. Он помогает ему подняться от обыденного сознания к высотам абсолютного знания, благодаря чему онтогенез индивидуального субъекта воспроизводит филогенез мирового духа, а философия становится подлинной наукой.

«Моим намерением было, — писал Гегель, — способствовать приближению философии к форме науки.» [32, т. IV, с. 3]. Но «путь к науке сам уже есть наука» [32, т. IV, с. 50], а значит, становление истинной философии есть единственный путь подлинно научного познания. Осознать тождество бытия и мышления значит обратиться до высшей мудрости, которая не по плечу частным наукам: «.. другие науки, сколько бы они ни пытались рассуждать, не обращаясь к философии, они без нее не могут обладать ни жизнью, ни духом, ни истинной» [32, т. IV, с. 37].

В этих утверждениях Гегеля ложное перемешано с истинным. Неверным было отлучение всех частных наук от подлинно научного знания и сосредоточение всей подлинной научности только в философии. Эта высокомерная претензия философа-идеалиста в наши дни представляется, пожалуй, даже «комической» [136, vol. VII, p. 188]. Есть немало наук, не вышедших и ныне из эмпирического состояния и, как сказал бы Гегель, не оторвавшихся от пуповины обыденного сознания, но это их исторически преходящая черта, а не постоянная сущность. Полное же совпадение формы и содержания в мышлении философа неосуществимо.

Но верно было то, что все частные науки нуждаются в истинной философии и философски развитый метод необходим для их правильного приращения и развития. В мнении о тенденции к отождествлению формы и содержания в истинном знании нашла свое выражение догадка о том, что подлинно научное мышление объективно не только по содержанию, но и *по форме*. Теоретические формы науки несводимы к чувственным восприятиям со свойственной последним субъективной единич-

ностью, ибо своей всеобщностью эти формы отображают единство мира. Рациональный момент скрывался в самом принципе тождества мышления и бытия, ибо мышление производно от бытия, порождено им, а через познание и практическую реализацию знаний вновь «приближается» к материальному бытию. Диалектический материализм отрицает тождество бытия и мышления, но признает материальное единство мира, отражение материального в идеальном и единство осознания субъектом (социальным и индивидуальным) внешнего (в том числе социального) мира и самого себя. По содержанию истина объективна, по своему логическому содержанию объективны и теоретические формы достижения и выражения истины, которые как формы также далеко не плод субъективного произвола, хотя и своеобразны.

Добавим, что принцип тождества мышления и бытия отчасти расшатывал ортодоксальную христианскую теологию, потому что он несовместим с тезисом о творении низшего бытия волей высшего божественного духа. В системе Гегеля происходит нечто иное: из низшего абстрактного «бытия» телеологически вырастает структура категорий, из нее — природа, а затем человеческий дух. Этим отношение философии Гегеля к религии, конечно, не исчерпывается, но о происхождении духа Гегель сказал: «Философия, следовательно, должна в известном смысле только следить за тем, как природа сама же и снимает свою внешность» [32, т. III, с. 39].

«Феноменология
духа».
От предметного
сознания
к самосознанию

Все эти мотивы можно обнаружить в «Феноменологии духа». Это произведение, завершающее собой формирование философских взглядов Гегеля, было названо Марксом истинным истоком и тайной гегелев-

ского учения, хотя рассматриваемые в этом произведении диалектические противоречия в зачатке появляются уже в «Иенских набросках системы» (1804—1806).

Действительно, в этом довольно сумбурном и зачастую не ясно выражающем мысль его автора сочинении сформулированы все основные его принципы. Это и введение в философию Гегеля, и приложение ее к ряду конкретных вопросов. Перед нами яркое выступление молодого мыслителя, смело очерчивающего абрис будущей системы; но многие ее положения далеки от грядущего совершенства, а структура отдельных разде-

лов книги кажется совершенно случайной. Вся глубина содержания этого труда вырисовывается только в свете зрелых работ Гегеля. Значительная часть категорий пока еще не получила четкой характеристики, некоторые из них («наличное бытие» и др.) употребляются иначе, чем в «Науке логики» [см. 32, т. IV, с. 432]. Соотношение фактов истории и понятий теории дано подчас как бы в зашифрованном виде. То же происходит и с критикой точек зрения философов: как правило, Гегель не указывает имен. Как показал П. Говэн (Gauvin), на протяжении текста книги происходит сдвиг значения ряда терминов.

В «Феноменологии духа» Гегель излагает и применяет свою диалектику как теорию и метод не в «чистом» категориальном виде, а в приложении к категориям истории и теории познания как развития сознания. Продолжается процесс становления системы Гегеля. Эта книга содержит в себе учение об истории явлений духа самому себе. В ней рассматривается становление и развитие сознания через самоотличение его от тела, ощущений, внешнего мира и затем через установление им своего глубокого внутреннего единства с этим миром. Здесь конкретно воплощается мысль о процессуальности тождества мышления и бытия. Виден окончательный теоретический разрыв с Шеллингом: если противоположности у Шеллинга «погашались», то у Гегеля они «снимаются», а познаются адекватно они не созерцанием, а понятийным мышлением.

«Феноменология духа» как бы запрограммировала будущую философию духа: первые пять ее разделов — это эскиз учения о субъективном духе, шестой раздел соответствует учению об объективном духе, а два последних — о духе абсолютном. Эти наброски далеко не полны, и, наоборот, некоторые их фрагменты в зрелых сочинениях так и не были использованы. Есть и прямые отличия: у позднего Гегеля, например, мы не встретим того скептического, чуть ли, как замечает Д. Лукач, не «наполеоновского» отношения к религии, которым дышат страницы «Феноменологии духа». Ею процесс формирования философии Гегеля, строго говоря, не завершается, но от дальнейших его этапов рукописных следов почти не осталось.

Гегель демонстрирует в книге взаимоотражение трех различных этапов и измерений духа — индивидуального,

преодолевающего его родового и, наконец, абсолютного видов сознания. Последний из них ретроспективен, ибо, достигнув кульминации, дух осознает ранее пройденный им путь еще раз. Вспоминая об этом пути, дух упорядочивает свое содержание и придает ему тем самым свойство наивысшей зрелости. Сказанным многоплановость книги не исчерпывается — наслаиваясь друг на друга и друг друга взаимно дополняя, перед нами проходят три истории: основных этапов познания, генезиса философской формы знания и подхода к наивысшей философской позиции. В этой сложной мозаике ясно просвечивает мысль Гегеля, что сознание есть *познающий* дух, обращенный на некоторый объект. Поэтому надо рассматривать субъект непременно в его отношении к объекту. Это отношение есть подвижное и изменчивое взаимодействие, в рамках которого оба его члена претерпевают коренную метаморфозу, вплоть до обращения в противоположность: «...вместе со знанием и предмет становится иным, ибо он по существу принадлежал этому знанию... новый предмет возник благодаря *обращению* (Umkehrung) самого сознания» [32, т. IV, с. 48—49].

В своем развитии сознание проходит четыре главные ступени: предметное сознание, самосознание и сознание разумное, которое возвышается к состоянию абсолютного духа. Объекты сознания здесь различны, а погому неодинаков и характер самого сознания. Каждая из этих ступеней — определенный шаг на пути решения задач: «вывести индивида из его необразованной точки зрения» [32, т. IV, с. 14], очертить «историю образованности всего мира» [32, т. IV, с. 15] и обозначить «возвратные ходы внутри себя» [32, т. IV, с. 366], т. е. «пройти путь воспоминания...» [32, т. IV, с. 434], когда философия *оглядывается* назад только на свое же знание» [32, т. III, с. 354].

На ступени предметного сознания обрисовывается отношение Гегеля к чувственному познанию, эмпиризму и материализму. Здесь сознание противостоит многообразию и пестроте быстро сменяющихся фактов и вещей внешнего мира и пытается познать их в их чужеродности духу. Гегель отрицает «конкретность» материальных объектов и ценность их эмпирического познания. Материальность и чувственность абстрактны [см. 32, т. I, с. 218; т. IV, с. 58], их единичность, «разъединенность»,

неповторимость ускользают от категориального мышления, потому что легко укладываются в поверхностную категорию «это» [см. 32, т. I, с. 49; т. IV, с. 53]

Гегель убежден, что только понятийное мышление конкретно, и, хотя познание начинается с ощущений и восприятий, конкретность знания достигается только на уровне рациональности: мысль «снимает» ощущения, утверждая себя на пассивном чувственном пьедестале; кажется, будто теоретический закон через проверку эмпирией «еще больше окунается в чувственное бытие, однако последнее, напротив, теряется в нем» [32, т. IV, с. 136]. Мысль не питается информацией от ощущений, а лишь активизируется идущими от них стимулами. Таким образом, Гегель отвергает сенсуализм и эмпиризм как теоретико-познавательные позиции.

Мы читаем в «Философии духа», что «ощущение есть форма смутной деятельности духа... *Все содержится в ощущении...* ощущение есть самая плохая форма духовного» [32, т. III, с. 107—109; ср. с. 245]. Первый фрагмент этой цитаты объясняет связь между остальными фрагментами, казалось бы, исключаящими друг друга: по Гегелю, ложно мнение Кондильяка, что мысль есть развитое ощущение, истинно же, что ощущение есть неразвитая, неясная, смутная для самой себя мысль. Это позиция идеалистического рационализма.

Тезис Гегеля об абстрактности чувственного познания очень не точен. Хотя по познавательному содержанию ощущения и восприятия страдают односторонностью и поверхностностью, им, однако, присуща ничем не заменимая ценность непосредственного контакта с внешними объектами и «своя» конкретность. К тому же конкретность объективной реальности предшествует всякому познанию, и восхождение от абстрактного к конкретному в мышлении никогда не в состоянии воспроизвести эту конкретность во всей полноте.

**Рассудок и разум
в «Феноменологии
духа»**

К области предметного сознания Гегель отнёс не только ощущения и восприятия, но и эмпирический базис частных наук, а также их теоретические обобщения. Здесь появляются понятия «рассудочного» мышления, которое противоположно мышлению «разумному», и нефилософской теории, которая противостоит высшему, философскому знанию. Интересно, что отношение Гегеля к рассудку более гиб-

кое, чем его отношение к частным наукам. «...*Рассудочность* есть некоторое становление, и в качестве этого становления она — *разумность*» [32, т. IV, с. 30]. Но «другие науки, сколько бы они ни пытались рассуждать, не обращаясь к философии, они без нее не могут обладать ни жизнью, ни духом, ни истиной» [32, т. IV, с. 37]. Рассудок не лишен больших перспектив, ему свойственно *становление*, но частным наукам, в которых он безраздельно господствует, в их развитии положен жесткий предел: влиться в философию они не способны».

Разграничение между «рассудком» и «разумом», хотя и в ином смысле, мы видели у Канта; в том или ином смысле оно прослеживается у Аристотеля, неоплатоников, в «Ареопагитиках» затем у Николая из Кузы и Джордано Бруно, и оно означало противопоставление единичного, индивидуального, относительного, человеческого мышления мышлению всеобщему надындивидуальному, абсолютному, божественному. У Спинозы эта антитеза приобрела вид соотношения модуса и атрибута мышления.

Как и Кант, Гегель в «Феноменологии духа» возвышает цели разума над узкими задачами рассудка; как и Кант, он считает адекватной формой рассудочного мышления суждение, а разумного — «идею», но в понятие «идеи» вкладывает смысл творческого целеполагания. Но Гегель — противник отрицательной трактовки Кантом разума и пытается диалектически раскрыть его соотношение с рассудком. Гегелевская диалектика разума задумана как положительная, конструктивная. Что касается рассудка, то Гегель по сравнению с Кантом возвышает его, поскольку истолковывает как стадию, подводящую к разуму, в него перерастающую. Но он же его принижает, поскольку иногда гораздо более резко, чем Кант, разобщает его с разумом.

В «Феноменологии духа» рассудок рассматривается весьма часто в функции агента материалистической теории познания, тогда как в «Науке логики» Гегель обращает главное внимание на двойную роль рассудка в отношении его к метафизике и к диалектике, а в «Философии природы» — на его возможности как органа познания в частных науках. В «Философии духа» все эти стороны рассудка как силы, способной не только задавать различные виды отчужденного сознания, но

и помогать их же преодолению, находят свое сжатое обобщение и дальнейшее развитие.

Впрочем, уже в «Феноменологии духа» можно найти зародыши различных моментов оценки рассудочной деятельности Гегелем. Изображая рассудок как низшее, заблужденное¹ состояние сознания, устремленное на познание материального мира, Гегель рассматривает это состояние также и как необходимый этап на пути к истине. Так возникает проблема раскрытия механизмов возникновения иллюзорных образов сознания и способов их последующего преодоления. Материалистическая философия рассматривается Гегелем в «Феноменологии духа» вслед за Фихте как выражение предметного, овеществленного сознания, т. е. именно как иллюзия — *заблуждение*. Позднее, в «Лекциях по истории философии», Гегель относится к материалистическим учениям иначе — он видит в них и отклонение от магистральной основы, идеалистического развития, иначе говоря, в некоторой степени *ошибку*. Эти колебания в характеристике материализма соответствуют двойственности Гегеля в оценке им рассудка.

Еще не преодолевает рассудочности вторая ступень в развитии сознания — самосознание. Ему необходимо наличие чего-то другого как его предмета. В поисках адекватного себе предмета сознание обращается непосредственно на само себя, ибо «для сознания истинное есть само сознание» [32, т. IV, с. 93], и различие между субъектом познания и его предметом именно теперь исчезает. Знание о предмете здесь само оказывается предметом знания. Но это достигается дорогой ценой замыкания субъекта в себе — историко-философская параллель к этой гносеологической метаморфозе состоит в переходе от материализма к субъективному идеализму беркелеанского, т. е. коллективно-солипсистского, вида: самосознание не может существовать в духовном вакууме и нуждается в других «я» [см. 32, т. IV, с. 98]. Этот шаг может быть истолкован так: индивидуальное сознание развивается свободно только в лоне сознания социального, человеческий субъект способен познавать себя только через отношения к другим субъектам.

¹ В «Феноменологии духа» появляется разграничение между случайной ошибкой и заблуждением, отчасти аналогичное кантовскому разграничению между эмпирической и трансцендентальной иллюзиями

Третья, завершающая ступень развития сознания и познания — мыслящий разум. Он понял, что непосредственно превращение субъекта в объект познания недостаточно и его активность вновь должна распространиться на внешний мир, но уже не как нечто будто бы чуждое духу, а как инобытие того же духа, продукт его самоопределенности. Понять — это значит раскрыть корень прошлого заблуждения, после чего «ложное составляет момент истины уже не в качестве ложного» [32, т. IV с. 21]. Это значит также признать тождество бытия и мышления, совпадение познания с самопознанием духа по существу. «То сознание называется *честным*, которое ...пришло к выражаемому *самой сутью дела* идеализму...» [32, т. IV, с. 219] и поняло, что материализм — это не выявивший своего содержания идеализм.

Разум «снимает» противоположность субъекта и объекта. Соответственно он «снимает» взгляд, будто общественная жизнь не имеет ничего общего с жизнью индивидуального сознания или производна от него, как это бывало в «робинзонадах» французских просветителей. Индивидуальное сознание развивается только через общественную жизнь, но это не легкий путь. В процессе этого развития возникают противоречия, и их не разрешить ни погоней за удовольствиями, ни морализаторством, ни бунтарским «безумием самомнения». Беды возникающего здесь «несчастливого сознания» устраняются только посредством подъема к философскому абсолютному знанию. Ведь истинное познание «в религии еще не равно своей достоверности» [32, т. IV, с. 428]. Самоосмысление мира через философию есть его самосовершенствование, и философия представляет собой не внешнее отношение субъекта к объекту, а самораскрытие объекта через деятельность субъекта.

«Феноменология духа» завершается характеристикой философского познания, устремленного на достижение не полноты знания обо всем в мире, а знания о полноте его сущности. Тогда «знание знает не только себя, но и негативное себя самого, т. е. свой предел» [32, т. IV, с. 432—433]. Система оказывается завершенной реализацией метода, который «расширился» в систему абсолютного разума.

Кант был не прав, обособляя гносеологию от онтологии, но не прав и Гегель, в принципе отождествляя их. Он заблуждался, сливая начало познания с началом

развития познаваемого объекта, а прекращение его развития приравнивая к завершению познания. Но Гегель был прав, указывая на *внутреннюю связь* между историей развития объекта и историей общественного и индивидуального познания. «...В педагогических успехах мы узнаем набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира» [32, т. IV, с. 15], которая выражает собой движение самой объективной реальности.

Через всю «Феноменологию духа» красной нитью проходит мысль, что истина есть процесс: нет разума в готовом виде и не бывает скачка от лжи к полной истине, но происходит *исторический переход* от меньшего знания к большему. Конкретная история формирования знания есть его доказательство, а достигнутая им вершина служит критерием оценки прошлых успехов¹. И хотя Гегель потом будет упорно утверждать, что движение к разуму имеет конец, любопытно, что применительно к содержанию «Феноменологии духа» он это свое положение скорректировал: в «Философии духа» подчеркнуто, что знание, которым завершается феноменология, есть лишь ступень к более развитым и зрелым его формам

**Диалектика
«господства»
и «рабства»**

Велико значение «Феноменологии духа» с точки зрения ее роли в становлении диалектики Гегеля. Общий диалектический процесс реализации тождества бытия и мышления конкретизируется в этой книге как диалектика истины и заблуждения, свободы и отчуждения, индивида и общества, господства и рабства. Первая из этих категориальных пар уже рассмотрена нами как трехступенчатая схема метаморфоз сознания. Остановимся теперь на последней из них.

На ступени самосознания Гегель излагает диалектику его самостоятельности и несамостоятельности в олицетворенных образах «господина (Herr)» и «раба (Knecht)», точнее: «подневольного работника». Эта диалектика оказывается составной частью более широ-

¹ Это положение Гегеля послужило предпосылкой для знаменитой формулы Маркса в «Введении» к «Экономическим рукописям 1857—1859 гг.», что анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны. Данная формула существенно отличается от гегелевской, так как свободна от телеологии и исходит из факта бесконечности развития. У Гегеля абсолютный конец развития оказывается *абсолютным* судьей его начала

кого воззрения на процесс труда и его разделения, на собственность и товарный обмен. Труд в «Феноменологии духа» рассматривается прежде всего как процесс самопроизводства человека. Рука человека-труженика — «это *орудие орудий*» [32, т. III, с. 196], «одушевленный кузнец его счастья» [32, т. IV, с. 168]. Гегель видит в труде только духовный процесс взаимодействия самосознаний, вплоть до борьбы между ними. «Они должны вступить в эту борьбу, ибо достоверность себя самих, состоящую в том, чтобы быть *для себя*, они должны возвысить до истины в другом и в себе самих. И только риском жизнью подтверждается свобода» [32, т. IV, с. 101—102; ср. т. III, с. 221, 226).

Взаимоотношения труженика и его господина очерчены Гегелем так, что абстрактные образы истории познания переплетаются не только со столь же абстрактными образами гражданской истории, но и с явлениями историко-философского процесса. Сама ситуация «борьбы» между «господином» и «рабом» основана на мотивах философии Гераклита и Гоббса. Она вырастает в духовной среде разложения античного мира, проникнутой настроениями стоицизма, затем скептицизма и «несчастливого, раздвоенного внутри себя сознания» [32, т. IV, с. 112], которое исторически, по-видимому, соответствует возникновению христианского мирозерцания. Но к какой исторической эпохе относит Гегель кульминацию борьбы между «господином» и «рабом» и какие общественные классы надо понимать под этими терминами? Литература этого вопроса обширна.

А. Кожёв, например, усматривает здесь символику отношений между буржуазией и пролетариатом, одинаково страдающими под игом капитала [см. 183, S. 64]. Сам Гегель в «Философской пропедевтике» заметил, что под господином и его работником имел в виду историю Робинзона и Пятницы. Это говорит в пользу внеисторического толкования его философской притчи. Однако, ассоциируя «господина» с Робинзоном, Гегель вводит эту притчу в круг «робинзонад», характерных для эпохи становления буржуазного «гражданского общества», а значит, связывает ее с распадом феодализма, так что господин и его «раб» конкретизируются соответственно как аристократ-дворянин и зависимый от него представитель третьего сословия. Ги Бесс проводит поэтому аналогию между этой контрверзой и перипетиями жизни рус-

соистского Эмиля. Схема этой контроверзы приобретает в конечном счете антифеодальный смысл, далекий, однако, от антиисторического очернения феодализма: в свое время этот социальный порядок был необходим, «подчинение себялюбия раба воле господина составляет *начало* истинной свободы человека» [32, т. III, с. 225].

Какие диалектические перипетии ожидают нас дальше? «Раб» потому является рабом, что у него рабское сознание, он подчинился воле господина и смирился со своим подневольным существованием, ибо в борьбе за свободу ему пришлось бы рисковать жизнью; ведь взаимоотношение этих двух людей «определено таким образом, что они *подтверждают* самих себя и друг друга» [32, т. IV, т. 101]. Господин, духовное начало, командует над подчиненной ему вещественностью, распоряжается своим работником, и ему кажется, что его господство абсолютно. Но оказывается, что он привязан к деятельности бесправного труженика и шагу не может без него ступить. А не видя в нем личности, он тем самым еще более сводит на нет и факт своего возвышения над подневольным существом: господин обесцвечивает, опустошает собственное же духовное содержание.

В результате отношения между «господином» и «рабом» меняются коренным образом, переходят в свою противоположность. Чисто потребительский образ жизни обрекает господина, подобно Обломову, на пассивность, бесплодие и зависимость от слуги. Более того, он сам как бы превращается в «раба», а «раб» — в «господина». «Раб» становится деятельной исторической силой, и от него будет зависеть дальнейшее развитие событий, ибо рабство «обратится к истинной самостоятельности» [32, т. IV, с. 104], освобождающей все общество в целом [см. 32, т. III, с. 227]. Самосознание «раба» достигает «признания (*Anerkennung*)», но в этом понятии Ю. Хабермас видит ныне главную форму примирения социальных противоположностей у Гегеля.

В основе этого гегелевского диалектического сальто-мортале, смутно намеченного еще Дидро, лежит мысль об освободительной миссии труда как целесообразного изменения субъектом формы объекта, воздействующего обратно на субъект. Маркс писал, что Гегель в «Феноменологии духа» «ухватывает сущность *труда* и понимает... человека как результат его *собственного труда*» [2, с. 627]. Труд выводит человека из инстинктивно-жи-

вотного состояния в сознательно-социальное, «образует» [см. 32. т. IV, с. 105]. Но Гегель «знает и признает только один вид труда, именно *абстрактно-духовный* труд» [2, с. 627], а потому, когда признает, наряду с положительными, также и отрицательные последствия труда, он видит их только в духовных же отчужденных состояниях (из материальных последствий он указывает только на поляризацию нищеты и богатства в обществе). Но труд есть и одухотворение природы, ее дезалиенация.

Отрицательные стороны трудовой деятельности людей Гегель в свойственной ему в «Феноменологии духа» крайне абстрактной манере описывает в разделе «Духовное животное царство и обман, или сама суть дела». Произведения труда суть для других индивидов «чуждая действительность, вместо которой *они* должны выявить свою действительность... для сознания в его произведении возникает противоположность действования и бытия...» [32, т. IV, с. 216; ср. с. 222]. Негативная сторона труда состоит, по Гегелю, именно в самом факте опредмечивания сущностных сил человека, т. е. его духа, и только¹. Гегель не видит эксплуатации одного класса другим и даже, строго говоря, не замечает *отчуждения труда*: речь идет у него только об отрицательных последствиях *отчуждения духа в труд* в соответствии с идеалистическим пониманием сущности как труда, так и практики вообще². Реальный факт отчуждения продуктов труда от производителей выражается философом в мистифицированной форме скованных состояний сознания субъекта, индивидуальность которого получает болезненные удары от взаимодействия с социальной средой.

¹ Здесь не обошлось, впрочем, без метких наблюдений. Еще в «Иенских набросках системы» Гегель отметил разрушительное воздействие машинного производства на психику людей.

² Лукач в книге о молодом Гегеле (1954) соглашается с Гегелем, что опредмечивание происходит от деятельности субъекта, как бы не замечая того, что экономическое опредмечивание предполагает наличие *первичной* объективно-материальной предметности. Это же должно быть сказано и о всяком социальном опредмечивании вообще, которого Гегель касается, например, при анализе диалектики орудия и наслаждения, средства и цели, цели и причины [см. 215, S 227 и др.]

Через взаимоотношения «господина» и «раба» просвечивает диалектика отчуждения и свободы, которая занимает в «Феноменологии духа» центральное место. С одной из функций отчуждения мы уже имели дело, рассматривая отношение Гегеля к Просвещению. Большое внимание молодого Гегеля привлекли отчуждение как переход истины в заблуждение и как раздвоенность сознания вследствие противоречий его деятельности.

Отчуждение возникает в борениях «рабского» сознания. Оно стремится к свободе, а это стремление, как писал потом Гегель в «Лекциях по эстетике», «переходит в борьбу, в противоречие, и в этом мире противоположностей возникают все страстные стремления, глубочайшие страдания и вообще мучительные переживания и неудовлетворенность» [32, т. XII, с. 101]. «Рабское» сознание ищет освобождение сначала через жизненную позицию стоицизма, в которой ситуация «раба» и «господина» персонифицируется в Эпиктете и Марке Аврелии, но освобождение сознания достигается как «лишь понятие свободы, а не сама живая свобода» [32, т. IV, с. 108]. Затем оно с надеждой обращается к философии скептицизма, но даруемая ею свобода сводится к всеобщей отрицательности: «...негативность свободного самосознания обнаруживает себя... как реальная негативность» [32, т. IV, с. 109]. Далее следуют поиски спасения в потустороннем мире христианства. Именно в «Феноменологии духа» Гегель наиболее смело проникает в сущность религии вообще, тогда как в «Лекциях по философии религии» его критика не затрагивает лютеранства и сосредоточена на католицизме. Для молодого Гегеля все христианство есть «благочестивый субъективизм», вид «несчастливого сознания, раздвоенного внутри себя» [32, т. IV, с. 112]. Когда спустя четверть века Маркс охарактеризует религию как «вздых угнетенной твари, сердце бессердечного мира» [1, т. 1 с. 415], в этих словах угадываются следы гегелевской оценки религиозной разорванности духа как «движения бесконечной тоски» [32, т. IV, с. 116].

Во всех трех мировоззренческих состояниях, пройденных сознанием, оно осталось в оковах и свободы не обрело. Более того, его самоотчуждение даже усиливается: несчастное сознание антиобщественно и эгоистич-

но, если же оно станет «благочестивым», то *«находит себя только вожделем и работающим»* [32, т. IV, с. 117]. Самоотчуждения сознания не могут снять ни прекрасноту, ни благородство, ни донкихотская жертвенность. Богатство, социальный источник которого Гегелем определенно не указывается, также не дает выхода, ибо оно погружено в «духовное животное царство» и оказывается перед «бездонной глубиной» в которой исчезла всякая опора и субстанция» [32, т. IV, с. 278]. Ссылаясь на «Племянника Рамо», Гегель определяет жизненные условия вождения и труда как *«разорванную действительность»* [32, т. IV, с. 118].

Какова эта действительность, если ее попытаться более точно охарактеризовать в социально-экономическом смысле? Сам Гегель этого не делает и рассуждает о разделении труда и развитии товарного производства, не связывая, как позднее и в «Философии права», эти процессы с определенными отношениями собственности. «Несчастье» как результат отчужденной разорванности сознания укладывается лишь в рамки общего тезиса Гегеля о том, что разумное в определенные периоды истории человечества необходимо выступает в неразумной форме, приносящей людям страдания. Мировой дух хитроумен: используемые абсолютом для целей прогресса люди даже и не подозревают о том, что их душевные страдания необходимы для движения мира к этим высшим целям. Между объективным процессом и его субъективным восприятием и осознанием царит разлад, и это неизбежно.

Как бы то ни было, в туманных рассуждениях Гегеля можно видеть зачаток постановки проблемы идеологии, корни которой в противоречиях человеческой практики, а ценность постановки им этой проблемы, вследствие убежденности философа в духовности объективного процесса, одновременно и велика и мала. Велика потому, что коль скоро это процесс духовный, указанный разлад находится «внутри» самого социально-объективного мира, и последнее верно. Мала потому, что из гегелевского идеализма вытекает неверный вывод о путях преодоления отчуждения: все дело будто бы в том, что для людского несчастного сознания «еще не очевидно, что в основе того, что оно находит себя таковым, лежит внутренняя достоверность его и что его чувство сущности есть это чувство себя» [32, т. IV.

с. 117]. Достаточно понять источник отчуждения в саморазорванности духа и преодолеть его, «признав», что дух и его отчужденное состояние родственны друг другу, и поднявшись тем самым к позиции «разума», т. е. абсолютного идеализма.

Итак, смысл истории заключается, по Гегелю, в преодолении рабского и несчастного сознания философским познанием, приносящим свободу. Свобода — это свойство поведения или воли, и потому политическое насилие не дает подлинной свободы, она может быть только внутренней и духовной. «Снятие отчуждения человека, интеграция индивидуума в общество первоначально является не вопросом изменения социальных отношений, но вопросом достижения и распространения правильных воззрений на отношение индивидуума и общества» [215, S. 255].

Если так, то можно подумать, что учение Гегеля об отчуждении сознания социально неопределенно. Это не так. По ряду намеков в тексте «Феноменологии духа» видно, что обвинение в отчуждении адресовано им миру феодализма, и из его распада ожидает он развития «гражданского общества». Но не только этому миру, ибо и в «гражданском (bürgerlichen)», а значит, буржуазном обществе есть проблемы того же свойства — не борьбы классов (ее Гегель не видит), а взаимоотношения между прежними сословиями и между индивидами. Его зачатки возникли, по Гегелю, еще в условиях распада античного общества (и это позволяет толковать термин «Knecht» в известной притче и в смысле «раба») и затем углублялись вплоть до молодого буржуазного общества, которое также поражено язвой отчуждения.

Ситуация развитого отчуждения присуща именно зрелому буржуазному обществу, но Гегель надеется, что это общество как раз отчуждение преодолеет. Однако вопреки своему субъективному желанию он указал на такие моменты отчуждения, которые присущи именно капитализму на всем протяжении его существования. Как и у Руссо, в едином хороводе у Гегеля движутся образы и феодального, и буржуазного отчуждения, образуя общую мишень для критики, но вместе с тем и более грозное препятствие для прогресса. Но Гегель убежден в том, что обострение отчуждения — это канун его падения, снятия.

Последнее видно из содержания раздела «Отчужденный от себя дух, Образованность». В своем анализе Гегель отправляется не от конкретных фактов, а от логики самореализации категорий [см. 32, т. IV, с. 294], однако в форме абстракций факты здесь все-таки присутствуют, и, опираясь на них, он описывает как отчужденные те духовные состояния (пусть не главные), которые принесли с собой сначала так называемый просвещенный абсолютизм, а затем капитализм: образование, науки, литературу и развитый язык. И если Гегель, осуждая тлетворные порядки неограниченной монархии, где «геронизм безмолвного служения превращается в героизм лести» [32, т. IV, с. 274], рассуждает в унисон с Гельвецием и Дидро, то, занося руку на «тщеславие образованности» [32, т. IV, с. 280], он обращает содержание «Племянника Рамо» против буржуазных по своей сути идеалов его автора. Гегель, видимо, отождествляет позицию Дидро с позицией партнера по спору с Рамо и видит в Дидро носителя «честного сознания», бессильного преодолеть мирские пороки. Получается, что Гегель ценит буржуазные идеалы не так уж высоко (хотя и для него право частной собственности — непререкаемый закон) [см. 32, т. IV, с. 346; т. III, с. 296; т. VII, с. 69 и 71] и ставит «чистое здравомыслие» отчужденной образованности не выше¹ религиозного суеверия, пытающегося взять реванш, ибо оно, желая «научить веру новой мудрости, ...ничего нового ей не говорит» [32, т. IV, с. 295]. Но здесь и возможность синтеза образованности и веры в смысле их взаимопримирения, и этой возможности Гегель не упустит [см. 32, т. IV, с. 363].

Революция и ретроспекция

Итак, Гегель признает, что на закате позднефеодального общества расширенно воспроизводится взаимоотношение индивидов и правительственной власти. Взаимоотношения же индивидов и «богатства» приводят к аналогичному результату: богатство «разделяет со своим клиентом отверженность, но на место возмущения вступает заносчивость» [32, т. IV, с. 278]. Куда же теперь?

¹ Иначе говоря, и Просвещение и религия суть отчужденные виды осознания реального мира. Вторая часть этого положения указывает путь к фейербаховскому анализу корней религиозного отчуждения.

Гегель следует внутренней логике *нарастания* отчужденных состояний, и высший пункт движения он видит в отчуждении уже самоотчужденного духа Просвещения в *свою противоположность* — в слепой «бунт» политической революции. Эта противоположность не преодолевает отчуждения индивидов, а, наоборот, усугубляет его, доводя до степени опустошительной «абсолютной свободы», в которой «уничтожены все сословия, составляющие те духовные сущности, на которые расчленяется целое; единичное сознание, которое принадлежало одному из таких членов и в нем проявляло волю и осуществляло, преодолевало свои границы » [32, т. IV, с. 315]. В результате «бунт индивидуальности или безумие самомнения» [32, т. IV, с. 199] превращается не только в «помешательство» [32, т. IV, с. 200], но и в бесформенную хаотичность, «ужас». «Никакого положительного произведения или действия всеобщая свобода создать не может; ей остается только *негативное действие*; она есть лишь *фурия* исчезновения» [32, т. IV, с. 317].

Перед нами знаменитая характеристика якобинской диктатуры. Выражая типично буржуазный взгляд на революцию, Гегель признает за ней только разрушительную миссию, а в последней — по преимуществу момент бессмысленности. Во имя абстрактной свободы личности террор Робеспьера уничтожает личность, свобода становится знаменем насилия и гибели личностного начала. «Единственное произведение и действие всеобщей свободы есть поэтому *смерть*...» [32, т. IV, с. 318].

Но Гегель не был бы антифеодальным мыслителем, если бы видел в буржуазной революции только лишь разгул страсти бессмысленного истребления. Он не согласен с реакционерами-романтиками, для которых всякая революция есть нарушение исторической закономерности. Французская буржуазная революция XVIII в. находит в историософии молодого (и позднего!) Гегеля свое необходимое и осмысленное место: она была неизбежным качественным скачком, завершившим период накопления изменений, которые исподволь расшатывали старый мир, не выходя из его пределов. «Постепенное измельчение, не изменившее облика целого, прерывается восходом, который сразу, словно вспышка молнии, озаряет картину нового мира» [32, т. IV, с. 6].

И все же свет революционной молнии, по мнению Гегеля, заводит историю в трудную коллизию. Выход из

нее происходит с помощью взаимоопосредствования резких противоположностей — «героизма *служения*» [32, т. IV, с. 270] монархической власти и реализованного «низменного сознания — всегда быть готовым к бунту» [32, т. IV, с. 272]. Чистая негация не дает истинного снятия этого противоречия, она означает торжество абсурда, бессмысленного уничтожения. Необходимо не «простое негативное, мрак» [32, т. IV, с. 370], а позитивно отрицательное, т. е. созидательное «снятие». Его реальный смысл представляется Гегелю в конституционной монархии наполеоновского образца, которая будто бы гармонизирует отношения между сословиями. Духовный же смысл этого «снятия» Гегель видит в переходе материалистического сознания французского Просвещения, которое довело дух «до крайней точки своей противоположности» [32, т. IV, с. 321], в немецкий идеализм, возвращающий дух к себе.

Так «Феноменология духа» подготавливает зрелую систему Гегеля. Она провозглашает конец царства рассудка и начало царства разума. «Абсолютная свобода переходит из своей себя самое разрушающей действительности в другую страну обладающего самосознанием духа» [32, т. IV, с. 321]. Возвещается предел истории отчуждения и открытие врат жизни человечества, для которого из чаши подлинной, разумной свободы «пенится... его бесконечность» [32, т. IV, с. 434].

В мистифицированной форме Гегель высказал ту верную мысль, что близится конец «предыстории» человеческого общества и начало подлинной истории разумного человечества, познавшего объективные законы своего освобождения и претворяющего их в жизнь, — мысль, которую в научной форме выразил Маркс. Идеализм закрывал путь к дальнейшему анализу исторических процессов, и, начиная с раздела под названием «Дух, обладающий достоверностью себя самого. Моральность», Гегель в своей «Феноменологии...» возвращается вспять. Начинается последнее, ретроспективное движение феноменов духа.

В поздней конструкции учения об абсолютном духе Гегель поместил моральность в менее зрелую сферу объективного духа. В «Феноменологии духа» структура учения о духе еще не отчетлива, отношения между его моментами описываются Гегелем туманно и не так, как в завершенной системе. Переход от морали к религии со-

вершается пока *миную* искусство. Затем приходит торжество философии.

На уровне абсолютного философского знания люди наиболее сопричастны абсолюту, а он мыслит себя через сознание всех людей, занявших позицию гегелевского «абсолютного идеализма». Гегель приходит к мысли, что в своей основе *все* порождения человеческого духа тождественны, в конечном итоге они примиряются и совпадают. Поэтому все культуры, народы, расы родственны друг другу и едины, хотя не равноценны. Но это же значит, что всякая борьба в вопросах морали, политики, религии, философии в конечном счете также приходит к мирному концу. Ретроспекция «снимет» революцию. Однако сам Гегель в «Феноменологии духа» не хочет мира ни с феодальной моралью и религией, ни с философией субъективного идеализма (не говоря уже о материализме). Теперь он готов к борьбе, и его оружие — философия).

Значение «Феноменологии духа»	В «Феноменологии духа» ясно виден генезис диалектики Гегеля из социального — главного для нее — источника, тогда как в «Науке логики» этот генезис скрыт. Именно в «Феноменологии духа» обоснован принцип тождества субъекта и объекта и очерчена общая механика движения духа к этому тождеству через самоотчуждение и последующее от него освобождение. Противоречия истории обладают положительной ценностью: общество и индивиды должны пройти через них, выйдя из них обновленными. В книге набросана впечатляющая картина противоречивости социального прогресса, важным уроком которой является то, что <i>«истинное бытие человека... есть его действие»</i> [32, т. IV, с. 172], труд, который создал человека, затем его поработил, а в будущем освобождает. Труд «представляет собою в равной мере как результат раздвоения, так и преодоление последнего» [32, т. IV, с. 61] Но это труд духовный, тождественный самопознанию. В этом одностороннем смысле «Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание...» [2, с. 627].

Во «Введении» и «Предисловии» к «Феноменологии духа», написанных Гегелем позднее, чем основной текст книги, содержатся важные обобщения диалектических закономерностей познания: результат знания неотъемлем

от процесса его обретения, а в ходе этого процесса изменяются и субъект и объект познания, ложное составляет момент истины как целостности, а негативности присуща великая созидательная мощь [см. 32, т. IV, с. 17 и 45]. Во «Введении» содержится одна из первых формулировок принципа единства логического и исторического.

В «Феноменологии духа» сконцентрированы все основные противоречия гегелевской концепции отчуждения: с одной стороны, отчуждение преодолевается вселенским самопознанием, а с другой — совпадая для человека с его опредмечиванием, оно не может быть устранено ничем, так как без предметности человеческая жизнь немыслима, и тогда свобода остается мечтой философа. Видели ли это противоречие сам Гегель? Возможно, да и если так, то его концепция указывала на загадку истории, не претендуя на ее окончательное разрешение.

Это разрешение дал Маркс, оценивший соответственно «Феноменологию духа» как скрытую, еще неясную для самой себя и имеющую мистический вид критику [2, с. 626]. Он поставил задачу выяснить подлинные, *материальные* корни отчуждения. В процессе этого выяснения потребовалось четко разграничить отчуждение и опредмечивание: всякое отчуждение в том или ином отношении есть опредмечивание (объективация), но не всякое опредмечивание есть отчуждение. Маркс сосредоточил внимание на отрицательных сторонах и последствиях труда и рассмотрел проблему разделения труда не абстрактно, как Гегель, а конкретно-исторически, в тесной связи с характером частной собственности и с разделением общества на противоположные классы. Освобождение человека от отчуждения вовсе не предполагает уничтожения опредмечивания труда, оно требует лишь упразднения отчуждения труда, а значит, ликвидации капитализма.

Теперь об изменениях, которые претерпела феноменология Гегеля спустя десять лет, в его «Философии духа». Она вошла в качестве второго раздела в триаду субъективного духа как учение о познавательном развитии души в очень сокращенном виде, так как часть входившего ранее в нее материала была перенесена Гегелем в другие разделы системы, а остальное осталось за ее пределами вообще. Если психологии в «Феноменологии духа» было отведено незначительное место, ибо психология была истолкована там как учение о субъекте *вне* его отно-

шения к объекту, то в «Философии духа» психология понята уже как учение о единстве субъекта и объекта в личности, и она не предваряет феноменологию, а, наоборот, ее завершает.

Но «Феноменология духа» как важнейшее из ранних произведений Гегеля живет самостоятельной жизнью, в отличие от феноменологии духа с маленькой буквы. В отношении к завершенной системе Гегеля это сочинение сохраняет роль незаменимого введения к его логике, ибо объясняет, как возникли и сложились многие ее категории.

§ 2. Диалектическая логика. Учение о бытии

Зрелая система Гегеля состоит из трех частей, трех «определений» мирового духа. Первая из них — это наука логики, описание *«стихий чистого мышления»* [32, т. I, с. 32]. «Логическое есть абсолютная форма истины» [32, т. I, с. 40]. Этой формой овладеть легко, поскольку предмет изучения непосредственно принадлежит самому мышлению, но также и трудно, поскольку движение мысли в «чистом» ее виде почти неуловимо.

Логическое есть, по Гегелю, не только форма и даже не только содержание истины, но субстанциальная реальность, в силу чего логика является подлинным объектом философии, тогда как чувственное познание от философии далеко, ибо оно не субстанциально и погрязло в единичности [см. 32, т. I, с. 30, 44]; «...в чувственном, как в таковом, нет истины ...» [32, т. I, с. 129]. Ощущения — это отчужденное состояние мысли.

О каком мышлении идет речь в гегелевской логике: об абсолютном или же о человеческом? И соответственно: Гегель имеет в виду Логiku абсолюта или же логику человеческого познания?

Ответ не может быть однозначным. Движение понятий в «Логике» Гегеля лишено, согласно его замыслу, чего бы то ни было субъективного, следовательно, мы знакомимся с «абсолютным» мышлением. Но для того чтобы люди были в состоянии с ним познакомиться, необходимо, чтобы эта Логика была преподнесена им в доступной для их понимания форме. А для того чтобы логическое мышление людей стало действенным, оно

должно «равняться» по содержанию категориальных ступеней абсолюта. Итак, «Логика» представляет собой попытку философа дать слепок с «абсолютного» мышления по возможности в наиболее совершенном его виде.

Следует подчеркнуть, что *сам идеализм* Гегеля по сравнению с учениями Фихте и Шеллинга наиболее диалектичен: диалектика у него объемлет *всю* область отношений между объективным и субъективным — и, с огромной силой подчеркивая *объективность* сознания и знания, Гегель то и дело в своей логике, как отметил Ленин, оказывается на пороге материализма. Реальный факт объективации мышления и общественного сознания людей в разных видах их социальной (хозяйственной, политической, культурной, языковой и т. д.) деятельности нашел у Гегеля мистифицированное выражение в учении о диалектическом процессе *движения* к тождеству субъекта и объекта, в ходе которого знание опредмечивается, а предметы «порождаются».

Познание объективно и активно, так что природа предмета субъектом «осознается лишь *посредством* некоторого изменения» [32, т. I, с. 50, ср. с. 101] Это изменение будет наиболее значительным, а активность субъекта будет наибольшей, по Гегелю, тогда, когда последняя устремлена на подлинно пластичный и самый близкий и родственный субъекту объект, т. е. на само мышление. Тогда происходит наиболее эффективное взаимодействие субъекта и объекта, но оно не должно сразу же привести к цели этого взаимодействия, т. е. к их взаимоотождествлению, ведь для *успеха познавательного* процесса необходимо не только единство и тождество, но и саморазличие мышления. Только при этом условии возможно познание как *процесс*.

Прежде чем указать закономерности этого процесса, Гегель указывает на ложные позиции, которых следует избегать. В разделе «Предварительное понятие», которым открывается первая часть «Энциклопедии философских наук», содержится важное для существа положительного метода Гегеля отрицательное учение о трех отношениях мысли к объективности. Начинаящее «Науку логики» рассуждение «С чего следует начинать науку?» не заменяет этого учения, но дополняет последующие выводы Гегеля.

**Три отношения мысли
к объективности**

В трех отношениях мысли к объективности бегло намечены некоторые этапы истории теории познания, причем Гегель уже здесь проводит в жизнь принцип единства логического и исторического. Здесь дана критическая оценка различным трактовкам вопроса об отношении между бытием и мышлением, которые нужно преодолеть, и мы узнаём, каким *не должен* быть истинный метод, согласно убеждениям Гегеля.

В качестве первого отношения мысли к объективности Гегель выделяет вариации «*наивного* образа мышления» [32, т. I, с. 64], которое плоско и поверхностно, оно приковано к обыденному сознанию и закоснело в *догматизме* [см. 32, т. I, с. 69]. В последнем смысле это то «метафизическое» мышление, которое было подвергнуто Гегелем критике уже в «Феноменологии духа». В качестве его видов Гегель указывает на онтологию Х. Вольфа, которая «не выходила за пределы *лишь рассудочного* мышления» [32, т. I, с. 65], придав наивности видимость глубины. Сюда же им отнесены антиномии Канта в той мере, в которой они, давая «простую, тривиальную диалектику» [28, т. I, с. 164], ей же мешают стать диалектикой более полной, так как, указав сперва на противоположности, они затем их не соединяют в единство.

Второе отношение мысли к объективности — это философский *эмпиризм*, представленный прежде всего концепциями Бэкона и Локка, а затем трансцендентальной эстетикой Канта, если ее обособить от других частей его учения. В эмпиризме «заключается существенно правомерный момент» [32, т. I, с. 80], но надежды эмпириков на всемогущество опыта выродились, по мнению Гегеля, в одностороннее увлечение механическим анализом и столь же механическим комбинационным синтезом. Все подлинно конкретное и содержательное испаряется в «метафизической» абсолютизации опыта эмпириками. Эмпирики оперируют сухими *абстракциями*, которые ведут если не к материализму, то к субъективному идеализму (первое, по Гегелю, не лучше второго, ибо оба лишены диалектики).

Гегель характеризует эмпиризм как оперирование рассудочными категориями, и в данном случае «рассудочное» и «метафизическое» означают для Гегеля одно и то же, что и видно из перечня «метафизических категорий», который он делает в § 38 «Логики», — среди них

мы встретим «материю» и «многое», т. е. именно те категории, которые он считает рассудочными.

Хотя во втором отношении мысли к объективности Гегель признает некоторый прогресс по сравнению с первым отношением, и то, и другое выступают как разновидности «метафизики». Иная ее разновидность обозначена третьим отношением мысли к объективности. Здесь имеется в виду совокупность теорий непосредственного знания, т. е. *интуитивизм* в разных обликах, к оценке которого Гегель позднее вновь обратится в лекциях по философии религии.

Нетрудно обнаружить три различных направления критики Гегелем в адрес позиций, охваченных третьим отношением мысли к объективности, — он выступает, во-первых, против абсолютизации доверия субъекта к его ощущениям в крайнем сенсуализме, во-вторых, против иррационализма интуитивистов Гамана и Якоби и враждебной научному познанию слепой веры романтиков Ф. Шлегеля и Шлейермахера и, наконец, в-третьих, против абсолютизации картезианской рациональной интуиции. Второе и третье направления в рамках третьего отношения мысли различаются Гегелем не четко, поскольку в дальнейшем он сам усматривает в мистике рациональный момент, а Шеллинга почти отождествил с романтиками-иррационалистами, затушевав, однако, моменты своей собственной близости к нему в понимании интуиции.

Критикуя апологию непосредственного познания через веру, Гегель наиболее решителен. Он утверждает, что «непосредственное знание о *бытии* внешних вещей есть иллюзия и заблуждение» [32, т. I, с. 129]. Он прав, имея в виду, что никаких абсолютно изначальных и самоочевидных чувственных данных не существует, и ощущения — это сложные интегральные образования, опосредствованные биологической и социальной практикой и анатомо-физиологическими структурами. Но он не прав, относясь к сенсуализму, как злая мачеха, что нашло свое выражение и в «Феноменологии духа» и в «Философии духа».

Порицая интуитивизм, Гегель ратует за рациональное познание, ссылаясь на то, что сам мир «рационален», ибо в своей сущности он есть дух, мысль. Заметим, что материалисту, убежденному в познаваемости мира, нет нужды характеризовать его ни как «рациональный», ни как

«иррациональный». Нам чуждо мнение Гегеля, будто познание достигается не через отражение, а только через уподобление и мир верно познается только мыслью, ибо сам мир есть мысль. Но материалист нередко характеризует свою точку зрения как «рациональную» в смысле ее научности. В сближении понятий «научное» и «рациональное» мы, современные материалисты, гораздо ближе стоим к Гегелю, чем к послегегелевской буржуазной мысли, и отвергаем, например, позитивистское толкование «рационального» в науке М. Вебером («рациональное» — это то, что пригодно для реализации точно определенных целей, поддается обсуждению и применяется для стабилизации существующей социальной системы).

Гегель обвиняет интуитивистов прежде всего в непонимании опосредствованности всего того, что кажется непосредственным. Поступая так, интуитивисты впадают «в метафизическое рассудочное понимание» [32, т. I, с. 120] Таким образом, абсолютизация интуиции «метафизична», т. е. означает догматизм в вопросе познания метафизической реальности (это значение «метафизичности» уже марксистского понимания метафизического метода, понятие последнего специально еще не было развито Гегелем, но оно уже входит в состав «метафизического», как его трактует Гегель). Интуитивист резко отчленяет знание-итог от знания-процесса, забывая, что непременным условием существования подлинного знания является осознание пройденного познанием *пути*. Гегель заключает: «..непосредственное знание представляет собой как раз продукт и результат опосредствованного знания» [32, т. I, с. 121] и вообще *все непосредственное опосредствовано* [см. 32, т. I, с. 48 и 60, ср. т. XI, с. 414]

Эта замечательная формула Гегеля направлена против абсолютизации как «рассудочного» момента в отношении к действительности, так и момента «разумного», который абсолютизируется тогда, когда не понимают (например, в третьем отношении мысли к объективности), что всякое **тождество** противоположностей не абсолютно. Эта формула преодолевает пределы критикуемых Гегелем метафизических отношений мысли к объективности. Она, по существу, правильна и возвышает гносеологическую позицию, можно сказать, до уровня «четвертого», истинного отношения мысли к действительности. Хотя Гегель отрицательно высказался о чувственном спо-

собе опосредствования мышления, объявив его лишь видимостью опосредствования, и свел проблему к опосредствованию одного мыслительного знания другим (потенциальным и уже достигнутым)¹, однако у него появляются зачатки и более широкой точки зрения. Он пишет о роли воспитания в процессе «опосредствования веры», что можно связать со значением жизненной предметной практики людей, его указание на то, что потенциальное знание определяет теперешнее состояние познания будущим его состоянием, находит ныне отклик в идеях нормативной прогностики.

При критике третьего отношения мысли к объективности Гегель подчеркивает всеобщую связь состояний и элементов познания. Недаром в его «Логике» все ее категории взаимосвязаны друг с другом и взаимоопосредствованы, а противоречие между непосредственным и опосредствованным разрешается Гегелем через категорию *самоопосредствования*. Итак, «истинное опосредствование, есть не опосредствование неким внешним и через некое внешнее, а замыкающееся внутри самого себя» [32, т. I, с. 123]. Но это замыкание есть долгий процесс, и неверно толковать самоопосредствование как якобы мгновенный и нерасчлененный акт. В рецензии на издание сочинений Гамана Гегель упрекает его в том, что он подает «сжатый кулак», вместо того чтобы «развернуть в действительности сжатое ядро истины» [29, т. I, с. 621—622].

В «Дальнейшем определении логики и ее разделении» Гегель излагает истинный диалектический метод. Его сутью оказывается самоопосредствование развивающейся истины в результате цепи логических переходов. Соответственно этому наиболее важной частью диалектической логики Гегеля оказывается учение о сущности, где мыслительная рефлексия опосредствования достигает наибольшей интенсивности, оправдывая тем самым тезис, что «единственно лишь мышление должно называться инструментом философии» [32, т. I, с. 24—25]. Пока Ге-

¹ В Ф. Асмус писал «Гегель чрезвычайно далек от диалектико-материалистического понимания опосредствования. Именно в силу этого гегелевская критика теорий непосредственного знания и теории интеллектуальной интуиции оказалась, по существу, незавершенной и только частично справедливой по отношению к критикуемым учениям. Гегель преувеличил дистанцию, отделявшую его в вопросе о непосредственном знании от Фихте и от Шеллинга» [14, с. 95].

гель не дает определения диалектики как таковой, ибо считает, что само это определение должно быть диалектическим, т. е. все более развивающимся. Не дает он и вполне четкой характеристики соотношения диалектики, логики, теории познания и теории развития, хотя очевидно, что в общем он стремится их отождествить.

**Три момента
диалектического
метода**

В диалектическом методе Гегель выделяет три момента, или ступени, они же — три исторических этапа становления и развития диалектической мысли, согласно принципу единства логического и исторического. Эти три ступени действуют как в филогенезе, так и в онтогенезе мышления, проявляются они и в каждом конкретном познавательном анализе, образуя тройное единство. Первый набросок этой тройственной структуры диалектики содержался у Гегеля уже в «Феноменологии духа», где например, обыденное сознание проходит через три момента этой структуры искаженным образом.

Первый момент «логического», т. е. диалектического, метода — *рассудочный*. Здесь господствует неподлинная непосредственность: содержание знания расчленено, и отчлененные друг от друга его части рядоположены и взаимообособлены, стороны противоречий удерживаются на данной ступени в «отрозненности» друг от друга. Таким образом, выявление отдельных моментов противоречия порознь понимается Гегелем здесь как начальная фаза диалектического мышления и вовсе не как метафизика. На самом деле, временное и притом условное абстрагирование от взаимодействия сторон противоречия не есть *отрицание* этого взаимодействия, а потому действительно обвинение в метафизике было бы здесь несостоятельным [ср. I, т. 20, с. 546]. Гегель рассматривает здесь рассудок как момент диалектического («логического»), так что признает не только диалектику рассудочного мышления, но и наличие рассудочной диалектики, к тому же в рамках самой философии. Значит, рассудочная диалектика причастна самому разуму.

Но в таком случае получается, что рассудочное выступает уже не как антипод диалектического, а как его же предпосылка, зачаток и низшая форма. Более того, рассудочное есть сторона диалектического во всей полноте последнего. Если в трех отношениях мысли к объективности рассудочное оказывалось, по сути дела, выра-

жением метафизического искажения диалектических связей, то в «четвертом», истинном отношении оно берет на себя функцию, так сказать, зачинателя диалектического дела, выполняющего чаще всего предварительную, но всегда необходимую работу: ведь прежде чем познавать взаимодействия между моментами диалектического противоречия, нужно выделить сами эти моменты как таковые. Для выполнения этой задачи Гегелю пришлось бросить на формальную логику более благосклонный, чем он это делает в других случаях, взор: ведь раздвоение единого на противоположности есть особый случай дихотомии — операции, которая обычно удается формальной логике как нельзя лучше. И уже тогда, когда рассудок осуществляет предварительную работу, а именно «случайное отделяет от *существенного*, то он безусловно действует правомерно...» [32, т. III, с. 278].

Итак, в учении о методе рассудок обращен к нам, видимому, своим «другим ликом», чем то, которое было обращено к нам в учении о трех отношениях мысли к объективности. Рассудочное оказывается мостом, связывающим воедино два противоположных берега — метафизический и диалектический. Недаром Гегель вводит в состав самой диалектики как логики «рассудочные» категории, которые не вызвали бы протеста метафизиков, поскольку диалектические поправки, вносимые в них Гегелем, сравнительно невелики (к числу их Гегель относит «бытие», «наличное бытие», «конечность», «дурную бесконечность», «часть», «многое» и «целое», «причину» и «действие», «силу» и «обнаружение», «материю») [см. 28, т. I, с. 83, 192, 201, 215 и др.].

Понимая рассудок то как метафизику, то как низшую ступень диалектики, Гегель трансформировал одно в другое на основе различия и связи между «чеподвижным догматизмом рассудочной метафизики» [32, т. I, с. 97; ср. с 70] и определенностью, четкостью и «твердостью», необходимыми для антидогматического разумного мышления. При метафизической трактовке рассудок оказывается отчужденным, а значит, вторичным в отношении диалектики состоянием; при трактовке диалектической он представляет собой исходное, первичное состояние диалектики, из которого она вырастает. Гегель был прав, учитывая обе ипостаси рассудка и гибко оперируя этими взаимосвязанными и взаимопревращающимися друг в друга противоположностями, но оперировал он ими как

само собой разумеющимися в своем взаиморазличии моментами и нигде не указал в четкой теоретической форме на их различие (последнее потребовало бы введения двух разных терминов для «рассудка»). Также нигде в своих работах он не дал теоретического анализа условий «превращения» диалектики в метафизику, тем более что Гегель не употреблял современного нам термина «метафизический метод». И все же методологическое значение наметившегося «расщепления» рассудка (а отчасти и разума) велико.

Следующим, вторым моментом диалектического метода является негативно-диалектический. Он представляет собой как бы развитие рассудочного момента, ибо на этой стадии противоположности уже не только фиксируются, но прослеживаются как переходящие друг в друга. Ведь диалектика есть *«имманентный»* переход одного определения в другое» [32, т. I, с. 135], который есть результат взаимоотрицания сторон и в этом смысле «заострения» их различия по сравнению с рассудочным моментом и в то же время плод его преодоления.

Второй момент метода — промежуточная ступень между рассудком и разумом. Это *негативный* разум, поскольку еще не осознано тождество противоположностей, хотя уже обнаружено их взаимодействие. Но этот же момент представляет собой и развитие диалектики рассудка. Говоря о рассудочной диалектике, или, что для него то же самое, о «диалектике конечного» [32, т. I, с. 137], Гегель связывает этот последний термин то с негативно-диалектическим, то с собственно рассудочным моментом, поскольку он считает, что негативно-диалектический момент не отделен от рассудка каменной стеной¹. Функции же их определенно различаются, например, в случае природы, где, по Гегелю, господствует рассудочная, неполная диалектика и естествоиспытатели большего открыть в ней не могут; философ же рассматривает природу через призму негативно-диалектического момента, тогда как о духе он размышляет в категориях наивысшего, т. е. третьего, момента.

Речь идет о завершающем моменте диалектического метода — *спекулятивном*, которого не способно достичь

¹ Интересно, что Гегель, считая Парменида и Зенона представителями «негативной диалектики» (хотя и несколько в ином смысле негативности), об их же взглядах говорит как об «абстрактном рассудке» [32, т. IX, с. 246].

мышление о конечных, природных вещах. Остановиться же только на втором моменте значило бы абсолютизировать отрицательную, разрушительную сторону диалектики, т. е. забыть о положительной, созидательной ее миссии. Именно это, заметим, произошло у теоретиков Франкфуртской школы, которые в своих сочинениях о Гегеле абсолютизировали присущий ему момент отрицательности, после чего философский авторитет Гегеля был брошен ими на весы либо тотального нигилизма, либо политического авантюризма и ультра-«левого» экстремизма.

На спекулятивном, или положительно-диалектическом, «разумном» уровне возникает слияние, отождествление противоположностей. Спекулятивный момент, «разум», берет противоположности, в которые предшествующим моментом были внесены гибкость и подвижность, и вновь смыкает их в высшее единство. Третий, разумный момент диалектического метода «снимает» первые два момента, а также вбирает в себя рациональное, освобожденное от метафизической абсолютизации, ядро третьего отношения мысли к объективности, т. е. учения о непосредственном знании, в целом его также «снимая». Что касается первого и второго отношений мысли, то они, как это видно из вышесказанного, «снимаются» рассудочным моментом диалектики. Спекулятивный момент обеспечивает «снятие» всех проникших по воле Гегеля в его логику рассудочных категорий категориями разумными.

Итак, только в «разумном» моменте диалектика как метод достигает, согласно Гегелю, высшей зрелости. «Разум» Гегеля — это уже не диалектический «разум» Канта, который был вынужден покориться рассудку. У Гегеля разум торжествует, но при этом он частично оправдывает всех своих антагонистов — не только рассудок, но и интуицию, и даже настолько, что при этом попутно им частично реабилитируется иррационализм. Гегель пишет, что под спекулятивным мышлением надо понимать «то же самое, что раньше называлось *мистикой*» [32, т. I, с. 141]. Граница между рациональной и иррациональной интуицией им чрезмерно релятивизируется.

Вообще триадическая схема моментов диалектики подвергается у Гегеля нескольким различным трактовкам вследствие разных оттенков отрицания. Так, рассудочный момент может толковаться, например, то как отчасти сохраненный в разумном, то как примиренный с

отрицательно-диалектическим, то, наконец, как обособленный от разумного посредствующим звеном в виде отрицательно-диалектического.

Теперь можно провести полное сопоставление трех моментов диалектического метода с тремя отношениями мысли к объективности, и оно подтверждает в общем уже высказанное выше соображение: рассудочное мышление *раздвоено*, оно может, в зависимости от наличия или отсутствия определенных условий, обладать то диалектическим, то метафизическим характером, причем метафизическое означает абсолютизацию отдельных черт диалектического. Почему все-таки Гегель не говорит прямо о существовании двух различных видов рассудка, утверждая, что он различает «обычно лишь рассудочные понятия и понятия разума» [32, т. I, с. 290]? Видимо, потому, что наряду с разделяющим их различием он ясно видел сближающее их единство: оба вида рассудка часто сменяют друг друга, подобно двум ликам Януса. Как только деятельность рассудка абсолютизируется и осуществленные им рядоположения, фиксация и удержание в оторванности сторон противоречия истолковываются как окончательный результат познания, рассудок (или даже и разум) становится метафизическим способом мышления. Рассудок может «какому-нибудь одностороннему определению придать форму всеобщности и тем самым превратиться в противоположность *здорового человеческого рассудка*, одаренного пониманием существенного» [32, т. III, с. 278] Но как только эта абсолютизация утрачивается и перечисленные операции понимаются только как предварительная фаза познания, рассудок возвращается на диалектическую стезю и укрепляется на ней.

При объяснении позиции Гегеля в отношении рассудка и разума надо вновь не упустить из виду то, что у него еще не было четкого понимания существа метафизического метода именно как *метода*, и притом антидиалектического. Самое большее, что мы находим у него, это понятие об особенностях мышления прежней метафизики. В целом для метода самого Гегеля проводимое им различие между рассудком и разумом очень важно. В этом различии у него получает свое выражение взаимоотношение между диалектикой «в себе» и «для себя», взаимодействие между миром вещей и миром сознания и, наконец, внутренняя коллизия между историческим развитием мира и финальным тождеством бытия и мышления. Но

в марксистской философии, где мы четко проводим мысль о диаметральной противоположности диалектического и метафизического методов, различие между «рассудком» и «разумом» не имеет больше принципиального значения, как бы ни пытались доказать его плодотворность ссылками на то, что будто бы именно оно недвусмысленно выражает качественную разницу двух методов, противоположность между алгоритмически-машиннообразным и творческим мышлением и т. д.

**Начальные
категории логики**

Выяснив тройственность структуры «логического», т. е. диалектического, метода, Гегель приступает к построению системы своей логики как *бытия* и его *сущности*, разворачивающихся в *понятиях*. Гегель начинает с того, что у него намечалось как конкретный результат в «Феноменологии духа», но теперь снова приобретает логически-абстрактный облик. Спекулятивное мышление, рассуждает он, начинается там, где мысль рассматривается сущностным образом, т. е. как *тождество* мышления и, бытия.

В этом тождестве происходит раздвоение на противоположности, но теперь только внутри мысли — на субъект мышления и ту же мысль как содержательный объект. В этом раздвоении содержится залог будущего «возвращения» мысли уже к высшему тождеству мысли со всем ее сохранным при возвращении содержанием.

Налицо замысел Гегеля включить в контекст исторического движения мысли всю полноту человеческого знания о действительности, и этот замысел Ленин назвал гениальным [см. 5, т. 29, с. 92], но здесь же он резко отверг рассуждения Гегеля о логике как «чистой науке». Никак нельзя упускать из виду идеалистический характер реализации Гегелем своего общего замысла. История движения мысли в его представлении — это процесс познания абсолютным духом своего собственного содержания, процесс в первой части его системы вневременной и сверхчеловеческий. Саморазвитие «абсолютной идеи» исходит у Гегеля из догматических, а тем самым и *метафизических* посылок идеализма.

Замечательным был и замысел Гегеля построить содержательную логику. Но вследствие своих идеалистических установок Гегель направил реализацию этого замысла по ложному пути, надеясь построить логику, в которой потенциально «находилось бы» содержание всй

действительности. А это уже ложное и невыполнимое намерение.

Имеется ряд тщательных описаний содержания гегелевской логики как системы не законов, а понятий-категорий. Мы сошлемся здесь на известные обстоятельные анализы Б. С. Чернышева и М. Ф. Овсянникова [см. 105; 64]. Поэтому мы выделим для нашего анализа только те категории, которые представляют наибольший методологический интерес, причем остановимся подробнее на моментах, менее затронутых предшествующими исследователями.

Логика Гегеля начинается с категории «бытие», которую он характеризует как непосредственное «существование вообще» [28, т. 2, с. 190] и как всеобщность бытия, пока лишь потенциально опосредствованного своим скрытым содержанием. Наука, замечает Гегель, всегда начинается с неопределенности и в этом смысле с «абстрактного», которое и оказывается *началом*. Но нельзя, разумеется, согласиться с онтологической трактовкой этой категории у Гегеля: ведь хотя тот или иной относительно отдельный фрагмент изменяющейся Вселенной имеет свое начало и развивается от простого к сложному, объективная реальность в целом никакого начала, конечно, не имела.

Неопределенность, бессодержательность понятия «чистое бытие [вообще] (*das reine Sein*)» есть его недостаток. Но Гегель стремится превратить этот недостаток в достоинство, намечая в такой абстракции движение, ведущее к ее преодолению через более высокую абстракцию. Со всеми своими возможными предикатами эта абстракция составляет именно *всеобщее* бытие, которое нельзя путать с субъективной всеобщностью. А взятое без предикатов, оно порождает вторую категорию логики — «*ничто* (*Nichts*)». Переход в ничто как естественный результат спекулятивного мышления о бытии вообще представляется неизбежным, поскольку дальнейшее движение мысли для материалиста возможно только на основе выхода из сферы спекуляций в практику реальной жизни. Но Гегель этого выхода не делает, он исходит из лейбницеанско-вольфианского мотива скрытой в глубине «бытия» сущности, которая только впоследствии перейдет в индивидуальное «существование», и потому переход к третьей категории — «*становлению* (*Werden*)» — получается у него только искусственным образом. «Ничто»

сопоставляется Гегелем с нирваной буддистов, но это очень туманная аналогия, так как ни одна из интерпретаций нирваны (смерть, успокоение духа, блаженная примиренность и т. д.) здесь не подходит. «Ничто» Гегеля — это, так сказать, абстракция от абстракции бытия и в то же время активная сила созидającego отрицания. В гегелевском «ничто» налицо не только выражение актуальной бессодержательности потенциально содержательного «чистого бытия», но и смутный момент некоего онтологически более низшего бытия в смысле Платона.

Заметим, что совпадение «бытия» и «ничто» было замечено и мыслителями иных направлений. Имеющий к данному вопросу прямое отношение парадокс существования несуществующих предметов интересовал еще Платона и стал объектом размышлений Мейнонга и Рассела. Коль скоро несуществующий предмет, оказываясь объектом мышления, тем самым, рассуждал Мейнонг, *для мысли* уже существует, значит, между бытием и небытием нет каменной стены и возможен их взаимопереход, как это и выражено в гегелевской категории становления. В предикатной связке утверждения «бытие *есть* ничто» содержится неисчерпаемая диалектическая «напряженность», которую и обозначает категория становления. Как одна из самых главных категорий гегелевской логики «становление» начало свое триумфальное шествие уже в последующей прогрессивной философской мысли XIX в., но свое подлинное, материалистическое истолкование оно получило в философии марксизма, а формально-логически может быть выражено лишь бесконечной совокупностью разных эквивалентностей — в различных многозначных исчислениях.

Становление — это категория отношения, взаимодействия, характеризующая «*беспокойство* внутри себя», изначально присущее бытию, почему Гегель и писал, что «начало само есть становление» [32, т. I, с. 153]. Здесь то, что непосредственно, само себя опосредствует.

Становление оказывается «безудержным движением» [32, т. I, с. 156], которое как разрушительно (переход от бытия к ничто), так и созидательно (переход от ничто к бытию). Двойная характеристика присуща и дальнейшей судьбе данной категории: она должна обозначить определенную ступеньку на лестнице восхождения мысли, заняв определенное место в системе (становление *стало*), но она же «беспокойна внутри себя», а значит, она пре-

одолевают, упраздняет себя (становление *становится* и тем самым выходит за свои же пределы). Так внутри становления, как и внутри бытия, проглядывает *противоречие*, и эта категория приобретает чрезвычайную гибкость и универсальность.

Становление расщепляется на категории «уничтожение (Vergehen)» и «возникновение (Entstehen)», которые затем порождают категорию «наличного бытия (Dasein)», т. е. более конкретное, определенное бытие. В дальнейшем движущая вперед функция становления конкретизируется законом отрицания отрицания. Правда, Гегель, как правило, не формулировал вполне четко законов диалектики, ограничиваясь характеристикой категорий, но он освещает их взаимодействие, которое как раз и выражается в законах, в том числе в законе отрицания отрицания.

Итак, у нас уже шесть категорий гегелевской логики, образующих две «триады». Теперь необходим методологический комментарий.

**Оперативные
категории
и законы логики**

Одним из следствий, вытекающих из рассмотренной выше категориальной структуры, является закон движения познающего мышления *от абстрактного к конкретному*. Данное движение происходит вообще в сфере абстрактного, т. е. в рамках способности «фиксировать чистые мысли и двигаться в них» [32, т. I, с. 20; ср. т. VI, с. 270], но эта способность обеспечивает достижение конкретного понятия, которое «вообще представляет, по существу, внутри себя единство различных определений» [32, т. I, с. 71]. В *гносеологическом* смысле данная мысль Гегеля истинна, ибо она отображает как общую характеристику всякого познавательного процесса, так и необходимую особенную черту теоретического познания, а кроме того, специфическую особенность, присущую именно диалектической дедукции. Но идея движения от абстрактного к конкретному приобретает у Гегеля ложный смысл *онтологического* дедуцирования заранее заложенного в понятии бытия всего существенного содержания действительности. Как и следовало ожидать, автору этой идеи в тех или иных конкретных случаях пришлось выдавать за реализацию данного движения сделанные им заимствования из эмпирической области — у него не оказалось иного пути.

Но именно соображения Гегеля в «Науке логики», что «абстрактное должно составлять начало и ту стихию, в которой и из которой развертываются особенности и богатые образы конкретного» [32, т. VI, с. 271], и в этом смысле исходным для построения системы науки должно быть *понятие*, привлекли пристальное внимание Маркса, когда он во время написания знаменитого «Введения» (1857) разрабатывал метод восхождения от абстрактного к конкретному посредством того, что ныне называют моделями-идеализациями.

Другой закон, которому следует Гегель, — это закон *единства логического и исторического*. В логике он действует у Гегеля как тождество логического (теоретическая последовательность категорий) и исторического (история определенных состояний мирового духа). Но затем Гегель распространит этот закон на всю историю человеческой культуры, и уже только в виде приближенных параллелей. Нередко, как отмечает Ленин, это «звучит весьма материалистично!» [5, т. 29, с. 95]. Но столь же часто господствует идеалистический принцип: история — это лишь прикладная логика. Есть в системе Гегеля и отклонения от логико-генетического изложения к структурно-статическому (от диахронии к синхронии): бег истории прекращается или задерживается в учении о понятии в логике, философии природы, антропологии, психологии и философии права, а также при рассмотрении отдельных видов искусства в эстетике [см. 160, S 205]. Однако не прав русский идеалист И. А. Ильин, утверждая, будто у Гегеля между логическим и историческим налицо «не только несовпадение, но прямое *взаимоисключение*» [39, т. 2, с. 307].

Мы уже отмечали, что Гегель наметил диалектический «отход» от обычного совместного движения логического и исторического, который Маркс впоследствии образно выразил так: «Анатомия человека — ключ к анатомии обезьяны» [1, т. 46, ч. I, с. 42]. Гегель пишет: «...то, что ставится вначале как элементарное и из чего, как предполагают, должны быть выведены положения данной науки, оказывается неочевидным и имеющим свою причину и обоснование скорее в последующем» [28, т. 1, с. 360—361]. В деталях эту замечательную мысль Гегель не развил.

Следующий закон логического движения — это закон отрицания отрицания, в котором категория «снятия», т. е.

диалектического отрицания, взаимодействует с утверждением и сама с собой.

Диалектическое отрицание (снятие), или переход в иное, представляет собой одну из важнейших оперативных категорий гегелевской логики. Имеется в виду, что все категории последней удобно разделить на три группы: *системные*, *оперативные* и *системно-оперативные*. Большинство категорий относится к первой группе; они занимают определенное место в системе Гегеля, и три из шести нам уже известных («чистое бытие», «ничто» и «наличное бытие») относятся к их числу. Вторые не за-

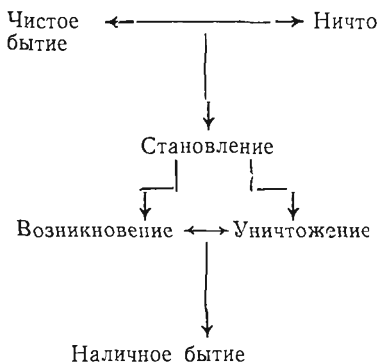


Схема 7. Категории первых двух триад логики Гегеля

нимают определенного места в системе и действуют как принципы ее построения, оказываясь также и ее продуктом. В качестве оперативных категорий укажем следующие: снятие, отчуждение, абстрактное, конкретное, тезис, антитезис, синтез. Категории третьей группы занимают промежуточное положение: они и системны, и оперативны, как, например, становление, воз-

никновение, тождество, противоречие.

«Снятие (Aufheben)» — это оперативная категория, в которую включены три взаимодействующих момента, системно отраженных в звеньях начальной триады логики. Первый из этих моментов — собственно отрицание (Verneinung, Negation), устранение, преодоление, наиболее близкое к «рассудочному» пониманию негации, а значит, родственное, но не тождественное формально-логическому отрицанию. Взятое в изоляции от двух других моментов снятия, отрицание «было бы то же, что и ничто» [28, т. 1, с. 172]. В единстве с ними оно представляет собой неотъемлемую сторону диалектического отрицания.

Второй составляющий момент снятия — «сохранение (Aufbewahren)» того ценного, непреходящего, что име-

лось в отрицаемом¹. Данный момент обеспечивает переход отрицаемого, в итоге его снятия, в «его другое», в его инобытие [см. 32, т. I, с. 203], и в этом можно видеть одну из идей платоновского «Софиста». И наконец, третий момент снятия состоит в переходе на более зрелый уровень развития, так что «свое иное» снятого оказывается более высоким результатом. Все это излагается Гегелем в смысле всегда однозначно действующего шаблона. Ленин подходит к проблеме перехода в «свое иное» через снятие в принципе по-другому: не только в одном единственном отношении данная вещь (состояние) может стать «своим другим» для данной вещи (состояния), но в некоторых *пределах*, существует большой «набор» (т. е. не беспредельный выбор) *возможностей* снятия, а из них реализуется только одна. Налицо в возможности «*переходы каждого*» определения, качества, черты, стороны, свойства в *каждое* другое (в свою противоположность?)» [5, т. 29, с. 203]. Но во всех этих случаях происходит «не голое отрицание, не зряшное отрицание, не скептическое отрицание ... а отрицание как момент связи, как момент развития, с удержанием положительного» [5, т. 29, с. 207]. Три момента снятия могут выступать в различных соотношениях, но в любом случае снятие (диалектическое отрицание) отличается от отрицания формально-логического.

Особенности снятия как перехода в «свое другое (иное)» привлекали к себе внимание многих комментаторов Гегеля. Одни из них, например Тренделенбург, подчеркивали многозначность и даже неопределенность этой оперативной категории. Так, у Гегеля получается, что диалектика «снимает» как формально-логические противоречия, так и запрещающий их закон. И то и другое верно, но происходит, конечно, в разных значениях. Особый вид снятия — отчуждение, в котором «свое другое» относится к собственному источнику враждебно, а отрицание приводит к утрате свободы. Момент отчуждения присущ многим, но не всем, вторым звеньям гегелевских триад. Гегелевед Д. Генрих противопоставляет, од-

¹ Вот важный для последующего анализа пример «сохранения»: «Спекулятивная логика содержит в себе предшествующую логику .. сохраняет те же самые формы мысли .. но вместе с тем развивает их дальше и преобразовывает их с помощью новых категорий» [32, т. I, с. 26—27]. Здесь же пример действия третьего момента «снятия».

нако, всякий переход в «свое другое» как якобы непременно отчужденный положительному «онтологическому» отрицанию.

Другие комментаторы акцентировали какой-то один из моментов снятия, оставляя в тени остальные. В итоге снятие превращается то в символ всеобщего разрушения и уничтожения, то в апологию всего существовавшего, то в обоснование идеи никогда в действительности не существовавшего безоблачного прогресса. В качестве крайних точек зрения можно привести взгляды старогегельянца Габлера, который насытил снятие и становление мотивами религиозного пиетета, и теоретика Франкфуртской школы Адорно, ссылающегося на невозможность движения от «ничто» к «бытию» и превратившего снятие в катастрофальный «распад (*Verfall*)». Между тем Гегель уже в «Феноменологии духа» на материале своей критики в адрес сторонников «абсолютного» социального терпора (он имел в виду якобинцев) подчеркивал, что подлинно диалектическое отрицание предполагает не только уничтожение, но и созидание, дабы «возникла некоторая новая форма» [32, т. IV, с. 45].

Как же выглядит, после сказанного, гегелевский закон отрицания отрицания, который тем же Адорно объявлен принципом оправдания реакционной консервативности? Этот закон указывает на процесс снятия снятия и в соответствии с содержанием каждой из этих двух операций фиксирует не только преемственность этапов развития и его цикличность, но и как бы частичное «возвращение» к исходному состоянию, сопутствующее общему подъему на более высокий уровень. Возвращающееся к себе приходит назад обогащенным, и Ги Бесс сравнивает это с внутренним состоянием путешественника в «Новой Элоизе» и «Эмиле» Руссо, вернувшегося к себе, под родную сень, умудренным и просветленным. Второе отрицание «помогает» первому в сохранении того положительного, что имелось в отрицаемом, «исправляя» чрезмерную негативность, принесенную этим первым отрицанием. Это видно, например, на отношении «наличного бытия» к «уничтожению». Вторичный переход в противоположность, как отмечал Плеханов, одновременно углубляет различие между новым и старым и возвращает то, что доказало свой непреходящий статус. Отсюда геометрический образ, указанный Лениным в связи с характеристикой процесса познания: он не есть «прямая ли-

ния, а кривая линия, бесконечно приближающаяся к ряду кругов, к спирали» [5, т. 29, с. 322].

Итак, диалектическое развитие символизируется не кругом, а спиралью, хотя идеализм упорно поворачивает Гегеля к полному «замыканию» этого процесса в круг, о чем говорит, например, понятие так называемой «истинной» бесконечности. Полное содержание закона отрицания отрицания можно выразить в виде соединения шести моментов: (а) диалектическое отрицание, (б) отрицание результата первого отрицания, (в) сохранение непреходящего содержания в результатах первого и второго отрицаний, г) частичное восстановление того, что было снято первым отрицанием, подъем на новый уровень развития, (в) движение к следующему циклу действия данного закона.

Закон отрицания отрицания, если его понимать, как сказано, есть один из всеобщих законов диалектики. Он действует у Гегеля *всюду*, и его тройственный ритм, начиная с категории «нечто», [см. 28, т. 1, с. 176], проникает до самых далеких уголков диалектической «вселенной». Но акты снятия, входящие в его структуру, изменчивы, как Протей, а их результаты изменчивы еще более, и поэтому действие закона отрицания отрицания еще менее поддается превращению в шаблон, чем в случае выше разобранных законов. Одним из наиболее устойчивых всеобщих результатов действия этого закона оказывается принцип триады.

«Триада».

Категории качества

Этот принцип опирается на оперативные понятия «тезис», «снятие», «антитезис» и «диалектические анализ и синтез». Диалектический синтез есть такой продукт снятия тезиса антитезисом, который, в свою очередь, был снят третьим звеном триады.

Схема диалектической триады была превращена эпигонами гегельянства в мертвый шаблон. Но в ее основе лежит очень гибкий и совсем не шаблонный механизм отрицания отрицания. В алгебре, например, синтезом диалектической триады, первыми двумя членами которой являются a и $(-a)$, могут быть как a^2 , так и $-(a^2)$. Вообще для применения триады существует необозримое множество возможностей, так что исследовать их невозможно, если заниматься лишь перечнями, т. е. сведением диалектики к «сумме *примеров*» [см. 5, т. 29, с. 316]. Ведь тезисами и антитезисами триад могут быть не только

категории (понятия), но и суждения и даже целые научные теории, а кроме того, «стороны» объекта или же начальное и последующее его состояния, и это вносит в содержание и форму триадического ритма огромное разнообразие, которое не может быть затушено принципом тождества бытия и мышления, поскольку и в природе и в общественной жизни он действует не абсолютным образом.

Сам Гегель не избежал схематичности, и насколько естественным и поучительным был у него во многих случаях переход от одних понятий к другим внутри триад, настолько же натянутым и надуманным подчас оказывался переход от одной триады к другой, хотя по его замыслу только последующие триады полно раскрывают смысл предыдущих. В особенности искусственны переходы от одних групп триад к последующим их группам (отделам), например, в «Философии духа». В этих случаях возвращение в синтезе к положительному содержанию тезиса отсутствует. Иногда тезис и антитезис в синтезе триады получают у Гегеля одинаково критическую оценку, так что о «возвращении» к содержанию тезиса говорить не приходится и по этой причине. Например, применяя триаду, образующую структуру самого диалектического метода, Гегель иногда ставит отрицательно-диалектический момент в такое же низкое положение, как и момент рассудочный, придавая им обоим черты познавательной неполноценности. Но там, где у Гегеля в трактовке триады на первый план выступает не переход в инобытие, а раздвоение единого, так что ее тезис и антитезис рассматриваются как продукт «расщепления» синтеза предшествовавшей триады, «возвращение» к содержанию исходного тезиса, т. е. к предшествовавшему синтезу, делается уже доминирующим моментом.

Все же, несмотря на разные неувязки, отклонения и аномалии, соответствующие звенья большинства гегелевских триад обладают некоторыми общими характеристиками. У них есть вариации, но они поддаются упорядочению, итоги которого укладываются в ниже приведенную схему, в которой характеристики второй строки указывают на состояние еще не разрешенности противоречия, а третьей — на смысл его разрешения.

тезис	в себе	непосредственное	наличное	свое	неопределенное
антитезис	для другого (иного)	опосредствованное	снятое, положенное	отчужденное	конечное и «дурно»-бесконечное
синтез	для себя	самоопосредствованное	возвращенное	свободное	истинно бесконечное

Схема 8 Характеристики моментов гегелевской триады

Более полно содержание этой схемы будет раскрыто в последующих разделах.

Продолжим рассмотрение системных категорий логики Гегеля. В ряду категорий от «чистого бытия» и «наличного бытия» происходит нарастание качественных характеристик. Как это ни странно, Гегель невысоко оценивает «качество» как категорию и относит его к числу категорий «конечной», рассудочной сферы. Если в природе качество выступает как поверхностное разнообразие, то для духа оно оказывается показателем его заболевания, упадка [см. 32, т. I, с. 157]. «Наличное бытие (Dasein)», будучи итогом движения мысли к качественной предметности, не в чести у Гегеля, несмотря на свою относительную конкретность. В наши дни экзистенциалисты, наоборот, придали этой категории смысл, лишенный всякой конкретности, она перестала у них быть и категорией логики.

«Наличное бытие» Гегеля, само себя конкретизуя, себя ограничивает, отрицает подвижной «границей (Schranke)» и переходит в категорию «нечто (Etwas)».

«Нечто есть *первое отрицание отрицания* как простое сущее соотношение с собой... становление, ставшее уже конкретным» [28, т. I, с. 178]. Оно переходит в «иное», ибо и «иное» есть «нечто», между ними нет метафизической преграды. В связи с этим Гегель развивает меткую критику по адресу Кантовой «вещи в себе» как метафизически замкнутого абсолюта, эти его высказывания получили высокую оценку Ленина. К критике понятия «вещь в себе» Гегель возвращается позднее, когда он рассматривает категорию явления.

«Нечто» конечно, а все конечное обречено на гибель для конечных вещей «час их рождения есть час их смерти» [28, т. 1, с. 192]. Конечное стремится преодолеть свой разрыв с бесконечным и вечным абсолютом, званием и движением которого само же является. Поэтому оно устремляется во вне себя, и возникает все время смещающееся, подвижное единство конечного и бесконечного. Это как бы образ универсальной взаимосвязи и вместе с тем отрешения в чужое, т. е. отчуждения.

Следующий важный шаг на пути самоопределения качественности бытия — категория «для-себя-бытие (Für-sich-Sein)», в которой «качественное бытие завершено» [28, т. 1, с. 223]. Гегель аттестует эту категорию как идеальную единичность и развитую определенность мышления. В этой категории, как заметил Энгельс, вещь в себе демонстрирует свою способность превратиться в вещь для себя, а значит, и для нас, для людей. Используя античный атомизм и монадологию Лейбница в качестве историко-философских параллелей, Гегель оперирует понятием *единичности* в мышлении, с помощью которого переходит к оперативно-системным категориям: «*отталкивание*», а после этого «*притяжение*».

Категории количества.
Мера

Именно в этом пункте, где качественность бытия достигает кульминации (единичность есть зачаток индивидуальности), происходит качественный скачок от категорий группы «качество» к категориям группы «количество», составляющим второй отдел учения о бытии: единичность определяется как противоположность множественности и тем самым оказывается в царстве количества как «снятого» качества, в сфере внешней определенности бытия. На смену процессу нарастания количественных характеристик у категорий качества приходит теперь процесс нарастания качественных черт у категорий количества. «Чистые» количественные категории снимаются затем категориями «*определенных*» количественных изменений: «каждая экстенсивная величина также и интенсивна» [32, т. I, с. 178].

Так обрисовывается диалектический закон перехода количественных изменений в качественные и обратно — качественных в количественные. Как и в случае других законов взаимодействий между категориями диалектики, Гегель не формулирует его именно как *закон*, однако в этом случае есть формулировка, вполне подходящая для

этой цели: «...вообще изменения бытия суть не только переход одной величины в другую, но и переход (Umschlag) качественного в количественное и наоборот, инастановление, которое есть перерыв постепенного и качественно иное по сравнению с предшествующим существованием» [28, т. 1, с. 466].

Придавая этому положению всеобщее значение, Гегель направляет его как против обыденного сознания, для которого качество и количество суть всего лишь рядоположенные моменты, так и против механистического материализма XVII—XVIII вв., считавшего качество лишь внешним следствием и проявлением количества. Но насколько ясна и безупречна здесь позиция Гегеля? Строго говоря, количество в качество и обратно «перейти» не может. Определенными количественными изменениями *вызываются* качественные изменения, и наоборот, качественными количественные. Кроме того, у Гегеля в одних случаях качество и количество «равноправны», в других же у качества как непосредственной определенности бытия есть «приоритет». В одном плане рассуждения качество у Гегеля «снимается» количеством, а в другом доминирует как основа, на которой возникают категории количества. С точки зрения диалектического материализма сама постановка вопроса о том, что «более первично» в мире материи и ее продуктов — качество или же количество, — принципиально ошибочна. Неверна и точка зрения Гегеля, по которой будто бы встречаются количественные изменения, в принципе *не* ведущие к качественным преобразованиям, и наоборот (т. е. «дурная бесконечность») [ср. 1, т. 20, с. 551].

Большой интерес представляет исследование Гегелем диалектики в науке о количествах, т. е. в математике. В учении о бытии он подробно анализирует диалектические связи, присущие аналитической геометрии и дифференциальному исчислению, подобно тому как в философии природы он выявляет диалектические связи и соотношения, свойственные механике. Но в механике и математике, по Гегелю, действует низшая, несовершенная и неполная, одним словом, «конечная» диалектика. «Математика... преимущественно наука рассудка» [32, т. II, с. 53]. И в контексте это означает, что Гегель считает диалектику в математике и механике, так сказать, второсортной (формальной логике он иногда отказывает в наличии даже и такой, «неполноценной» диалектики). Несправед-

ливую в этом смысле судьбу разделила у него с формальной логикой арифметика, которую Гегель обвиняет в том, что она «не содержит понятия... движется в сфере безмыслия» [28, т. 1, с. 288]. Операции с числами он аттестует как «философское бессилие» и «пытку» [см. 28, т. 1, с. 292].

Когда Гегель характеризует категории группы количества, в центре его внимания — диалектика *конечного* и *бесконечного*. Это оперативно-системные категории, освещающие связи между многими другими категориями (недаром Жан Валь в Сорбонне через их призму, но феноменологически, рассматривал даже всю логику Гегеля). В итоге возникают две новые оперативные категории — «дурная» и истинная бесконечности. «Дурная» бесконечность есть «вечная и непрестанная смена этих (конечных. — *И. Н.*) приводящих друг к другу определений» [32, т. 1, с. 160] одного и того же. «Это бессилие отрицания...» [32, т. 1, с. 179], ущербная монотонность. Ей противостоит истинная бесконечность, при которой в своем переходе в иное нечто лишь сливается «с *самим собой*» [28, т. 1, с. 180]. Это саморефлексия понятия, открывающего бездонное содержание в самом себе и тем самым поднимающегося на более высокий понятийный уровень. Порицая количественные ряды, числовые подсчеты и т. п., Гегель, как уже отмечено, нарушил свой закон взаимодействия количеств и качеств в рамках меры и продемонстрировал высокомерие идеалиста, презирающего скромную и однообразную, но крайне необходимую повседневную черновую работу ученого-естествоиспытателя. Правда, Гегель отдавал должное связям математической теории с конкретными ее практическими приложениями, где без обыденности вычислительной работы не обойтись [см. 31, с. 267]. Но обычно он относился к вычислениям пренебрежительно. Известно, например, что он не придавал серьезного значения количественным подсчетам звезд на разных участках неба, хотя именно эти подсчеты позволили астроному Д. Гершелю сделать важные выводы о строении Галактики.

В поисках понятий, выявляющих «истинную» бесконечность, Гегель обратился к дифференциальному и интегральному исчислениям, продемонстрировав при этом как возможности своего диалектического подхода, так и слабость идеалистического взгляда на исследуемые им

предметы и саму диалектику. Здесь Гегель заметно повышает диалектический статус математики.

Проблема философского истолкования понятий дифференциального исчисления беспокоила уже его творцов, особенно Лейбница. Он то считал дифференциалы актуальными бесконечно малыми, то придавал им оперативный смысл (другое дело, что в онтологии он использовал метафорический образ дифференциала как бесконечно содержательной «точки»). Над понятием актуальных бесконечно малых «величин» издевался Д. Беркли: это «призраки (ghosts) исчезающих количеств» [217, р. 89].

Гегель попытался выявить те внутренние диалектические противоречия понятий дифференциального исчисления, которые придают поразительную гибкость и эффективность их применению. Гегель поставил эту диалектическую проблему, но не разрешил ее. «... dx , dy уже не определенные количества и не должны иметь значение таковых, а имеют значение лишь в своем соотношении, имеют смысл только как моменты. Они уже не нечто, если принимать нечто за определенное количество, они не конечные разности; но они и не ничто, не нуль, лишенный определения» [28, т. 1, с. 336]. Иными словами, дифференциалы — это то, о чем можно сказать, что «оно есть и не есть» [28, т. 1, с. 339]. Итак, диалектическая проблема сформулирована, но до ее разрешения еще далеко, и Гегель вынужден признать, что в случае бесконечно малого, выступающего как бы в виде «снятого» до нуля количества, он имеет дело с «туманным понятием» [28, т. 1, с. 358]. Туман был развеян Марксом, который в «Математических рукописях» выяснил, что дифференциал не представляет собой ни конечной, ни бесконечной, ни неопределенной величины, ибо он не есть величина вообще. Он не есть ни нечто, ни ничто, ибо является «стратагемой действия», т. е. символом программы определенных математических операций.

Проследивая нарастание качественности в количественных категориях, Гегель приходит к категории «мера (Maß)», которая связывает воедино количество и качество, синтезируя их, наконец, в высшем единстве. Через посредство меры закон взаимосвязи количественных и качественных отношений уточняется и приобретает следующий вид: развитие качества привело к росту количества, а оно, в свою очередь, ведет к нарастанию качества, но этот взаимообусловленный процесс развивается толь-

ко до определенных пределов, полагаемых категорией меры, едва эти пределы будут нарушены, произойдет скачок, т. е. «перерыв постепенности», в котором возникают новое качество и соответствующие ему количественные определения. Нет ни «смешения», ни «слияния» или «усреднения» качеств и количеств. Осуществляется диалектический синтез: прежние качество и количество «снимают» себя, превращаясь в новое качественно-количественное единство.

Диалектический синтез качества и количества своеобразен, его логическая структура отличается от структуры синтезирующего движения к «становлению» или к «наличному бытию». И вообще в каждой из триад синтез отличается своими особенностями, откуда видно, что принцип триады не может служить шаблонным средством доказывания и открытия. С другой стороны, разработка типологии диалектических синтезов может сыграть немалую эвристическую роль.

«Мера» как синтез качества и количества есть «завершенное бытие» [32, т. I, с. 185]. Она как бы завязывает в единый узел все категории бытия, указывает на их глубокое единство. Сама категория меры еще не поднялась над рассудочным уровнем диалектики: Гегель заявляет, что «математика природы... по существу своему должна быть наукой о мерах» [28, т. 1, с. 436]. Но «мера» открывает путь к более глубокой диалектике учения о сущности.

§ 3. Диалектическая логика. Учение о сущности

Сущность и явление Истина бытия — это сущность, т. е. снятое бытие, соотношение бытия с собой, в себя погруженное и внутри себя рефлектирующее бытие. В отделе логики, посвященном категориям сущности, обнаруживается, в сколь глубоком своем опосредствовании нуждается истина.

Учение о сущности — наиболее значительный отдел гегелевской логики; в свою очередь, он делится на три раздела: собственно сущность как «рефлексию в себе самой» (стороны ее противоречий отражаются друг в друге), «явление» и «действительность» как синтез сущности и явления. Категории сущности «снимают» собой катего-

рии бытия [см. 28, т. 2, с. 103], и в этом есть онтологический и гносеологический смысл. На самом деле, объективная реальность, реализуя в процессе развития свои потенции, дифференцируется на различные явления, которые находятся на неодинаковой «дистанции» от глубинных сущностных связей. Соответственно, знание по мере своей конкретизации все более углубляется в сущность. Эту мысль Гегеля Ленин назвал свежим ветерком [5, т. 29, с. 115].

Всем этим рациональным идеям Гегель придает идеалистический смысл: он ищет самодвижение *духовной* сущности, происходящее через взаимопереходы и взаимопереливы *понятий*. Но тем самым он невольно указывает на факт саморазвития самого мира, происходящего в его «глубинах», а в отношении познания, как пишет Ленин, получается «остроумно и умно! Понятия, обычно кажущиеся мертвыми, Гегель анализирует и показывает, что в них *есть* движение... Гибкость, примененная *объективно*, т. е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира» [5, т. 29, с. 98—99]. Гегель намечает очень плодотворное направление исследования: оно состоит в том, что рассматривается развитие *сущности* во взаимодействии ее с ее же явлениями, которые также развиваются. Бесспорно, идеализм здесь принес вред, настолько упростив проблему познания, что из нее выпали важные элементы, указанные Марксом, как-то: движение познания в глубину сущности и в различных «разрезах» как явлений, так и сущности.

Большой интерес представляет гегелевский анализ этапов отражения сущности в себе самой и взаиморефлексирования ее с явлениями — анализ, намеченный еще Шеллингом [32, т. XI, с. 567]. Сначала происходит рефлексия в сущности как таковой, т. е. *сущность* отражается прежде всего в себе *самой*, изменяясь через свое самоотражение. Обнаруживается, что развитие объекта и его познания притворчиво: движение вперед всегда приводит к утрате чего-либо, за прогресс в одном отношении приходится платить регрессом, пусть временным, в другом отношении. Отражаясь в себе, сущность реализует глубинную, движущую диалектику сущности и явления, но временно утрачивает свое единство со всей полнотой бытия, которое (единство) будет восстановлено

только на уровне категорий действительности. Пока сущность снимает бытие так, что сохраняет его лишь в виде «видимости (Schein)», т. е. в искаженном и обманчивом виде. Можно сказать, что если истина бытия есть сущность, то бытие было видимостью сущности, а не только ее становлением.

Далее у Гегеля следуют блестящие страницы, посвященные диалектике сущности (Wesen), видимости (Schein) и явления (Erscheinung), которые получили высокую оценку Ленина. «Кажущееся, — писал Ленин, — есть сущность в *одном* ее определении, в одной из ее сторон, в одном из ее моментов. *Сущность* кажется тем-то. Кажимость есть явление (Scheinen) сущности самой в самой себе... Философы более мелкие спорят о том, сущность *или* непосредственно данное взять за основу (Кант, Юм, все махисты). Гегель вместо *или* ставит *и*, объясняя конкретное содержание этого «и» [5, т. 29, с. 119—120].

Гегель проводит разграничение между видимостью (кажимостью) как субъективным явлением на начальной стадии познания и явлением (проявлением) как объективным обнаружением сущности. Первое маскирует собой сущность, а второе ее демонстрирует. Но между ними нет китайской стены, и сама видимость преобразуется в явление, а их взаимодействие друг с другом и с породившей их сущностью бросает на последнюю яркий свет, ее просвечивает. Таким образом, «видимость — это не ничто... в ней *отсвечивает абсолютное*» [28, т. 2, с. 175]. У видимости не только есть свое объективное основание, но познание ее помогает познанию самого этого основания, если мы познаем видимость так, что сумеем раскрыть механизм ее возникновения из сущности.

Методологическое значение этих положений Гегеля велико. Только тогда, когда Коперник выяснил механизм возникновения видимых на небосводе «петлеобразных» движений планет, он утвердил гелиоцентрическую систему мира. Только тогда, когда Ньютон опроверг видимость различия между явлениями падения тел на Земле и движения небесных тел, смогла возникнуть теория всемирного тяготения. Только тогда, когда Маркс указал объективные корни явлений товарного фетишизма и вообще идеологических иллюзий, окончательно была теоретически раскрыта социально-экономическая основа жизни людей. Но только поставив проблему явления и

сущности на материалистическую основу, Маркс смог создать научное учение о соотношении этих категорий. У Гегеля, вследствие его идеализма, нечетко дано важное различие между объективным явлением и явлением в познании (лишь отчасти это различие компенсировалось категорией «видимость»), сущность сама себя реализует в явлениях, тем самым себя выявляя. Наоборот, для Маркса это различие имеет важное гносеологическое значение, вытекающая из принципа материалистического отражения. Различие, например, между ценой товара как объективно-экономической категорией и взглядами экономистов на ценообразование и связь цен и стоимостей гносеологически соответствует в исследованиях Маркса как раз данному различию между двумя видами явлений, причем явление в познании, в свою очередь, расщепляется на собственно явление и видимость, на уровне которой возникают иллюзии, факты «грубого смешения противоречащих друг другу определений денег» [1, т. 46, ч. I, с. 159] и т. д. Бесспорное для материалистов-диалектиков положение, что сущность является, а явление (проявление) существенно, было сформулировано, обосновано и развито Гегелем с большой убедительностью в борьбе против кантианского агностицизма. В рамках этого обоснования видимость (Schein) играет роль явления проявления (Scheinen der Erscheinung), из которых второе, в свою очередь, исполняет ту же самую функцию, но уже в отношении сущности. Путь от бытия в сущность обнаруживает единство сущности с ее явлениями: сущность не лежит «за» явлениями, а составляет с ними единое целое, она развивается сама, но не достигает полноты развития иначе как через посредство своих объективных явлений, обретая в них свои определения.

Диалектическое тождество и различие Движение от Бытия к самораздваивающейся Сущности, а затем к Понятию происходит через переход от тождества к противоречию и затем к новому тождеству. Учение о структуре этого категориального перехода (категории данной группы Гегель вслед за Кантом называет чистыми рефлексивными понятиями) представляет собой центральную часть логики Гегеля, ее оперативно-системное ядро.

Восхождение от «тождества» к четырем последующим категориям отражает в себе три момента логико-диалектического движения: «тождество» и «различие» соответ-

«ствуют рассудочному моменту, «противоположности» и «противоречие» — отрицательно-диалектическому, а «основание» — разумному. Все эти соотношения и переходы обладают и онтологическим и гносеологическим значениями: положение, что противоречие в мысли есть источник ее движения как мысли об объективном противоречии, *совпадает*, по Гегелю, с положением, что противоречие есть источник объективного движения (имеется при этом в виду, что движение есть противоречие, а противоречие есть движение). В силу тождества бытия и мышления

тождество (единство, нераздельность, Identität)



различие (несоответствие, разлад, Unterschied)



противоположности (Gegensätze)



противоречие (Widerspruch)



основание (Grund)

Схема 9. Последовательность переходов между категориями чистых рефлексивных определений

объективная противоречивость для Гегеля — это то же самое, что и противоречивость мышления.

Свой взгляд на «тождество» Гегель резко противопоставляет понятию и закону формально-логического тождества как якобы неистинным, а значит, в данном случае антидиалектическим. Фактически он ополчается на принцип самотождества

вещей Лейбница, забывая, что и этому принципу присуща своя диалектика. Для Гегеля формально-логический закон тождества, уже здесь рассматриваемый им во внутренней связи с законом непротиворечия, — это всего лишь рассадник пустых и бесплодных тавтологий [см. 28, т. 2, с. 34—36], «не закон мышления, а скорее нечто ему противоположное» [28, т. 2, с. 38]. В этом законе он видит лишь бессодержательную и неподвижную абстракцию ($A=A$), а одновременно выражение ложного (значит, в методологическом смысле метафизического) онтологического содержания и противопоставляет ему диалектическое тождество, чреватое духом брожения, покоя, движения.

Таким образом, Гегель онтологически истолковал законы не только диалектической, но и формальной логики и в этом проявил определенную последовательность. Правда, он в иных случаях поступает по-другому, описывая законы формальной логики как пустые, бессодержательные.

тельные, а значит, в принципе чуждые онтологии. Ленин положительно отнесся к мысли Гегеля, что формы нельзя считать лишь «голой формой» вкладываемого в нее и к ней совершенно равнодушного содержания [см. 5, т. 29, с. 87]. Но если так, то и формы формальной логики, поскольку они применяются в научном мышлении, вовсе не пусты и не бессодержательны, тем более что сам Гегель пользуется ими и не может без них обойтись. Но если бессодержательность и дезонтологизация идут рука об руку, то содержательность логических форм, наоборот, не обязательно означает *полную* их онтологизацию.

Гегель был прав, критикуя господствовавшие в его время метафизические истолкования формально-логических законов — онтологические у вольфианцев и сугубо формальные у Канта и кантианцев (совмещение этих двух планов критики и было, по-видимому, причиной указанной выше непоследовательности в аргументации Гегеля). Но он был не прав, порицая принцип самотождества Лейбница — принцип вовсе не метафизический и для научного познания необходимый. Математика не могла бы, например, оперировать формулами вида $a=b$, если бы не имела права утверждать, что $a=a$. Всякое частичное, неполное тождество, а оно всюду кругом нас, означает полное тождество в некотором частном отношении, что и находит свое выражение в частичной абстракции отождествления. Гегель был не прав, утверждая метафизичность закона тождества формальной логики по существу.

Вообще метафизических знаний не бывает, хотя бывают их метафизические истолкования, и Гегель, по сути дела, показал не метафизичность понятия и закона тождества в формальной логике, а лишь метафизичность некоторых их истолкований. Гегель подметил немало диалектических черт как в математике, так и в формальной логике, но истолковал свои результаты по-разному: за диалектически осмысленной им математикой он сохранил положение одной из наук, а соответствующий статус формальной логики был им поколеблен, поскольку он попытался развенчать научную значимость ее законов и их диалектические черты «передал» только диалектике как особой науке.

Диалектическое тождество, которым оперирует Гегель как антитезой тождеству формально-логическому, — это самотождество, изначально имеющее в себе момент различия. Он указывает на наличие внутри самотождества

зачатка нетождественности. Отождествляемое отличается уже от себя самого как от того, что является *объектом* отождествления, «одинаковое не есть одинаковое с самим собой» [28, т. 2, с. 43], но дело не только в саморазличении внутри тождественного, но и в наличии зародыша диссонанса, внутреннего брожения в понятии тождества и соответственно в конкретных вещах.

Категория «различие (Unterschied)» составляет по сравнению с категорией «тождество» шаг вперед, так как брожение и утрата покоя достигают здесь большей степени, чем в «тождестве». От гармонии с зародышем диссонанса происходит подъем к диссонансу с еще не утраченной в нем гармонией.

Отсюда видно, что термин *Unterschied*, принятый Гегелем для диалектического различия (разности), не очень удачен, ибо здесь имеется в виду не только факт собственно различия, но и взаимосвязь при несоответствии, внутренняя дисгармония, тенденция к разладу. Под «различием» следует понимать не «внешнюю и равнодушную разность, но... различие в себе» [32, т. I, с. 201]. Это еще не противоположности, но уже не тождество. По своему смыслу «различие» есть не только тождество с «увеличенной» долей неполноты, т. е. тождество, еще более относительное, чем «обычное» тождество; не есть оно и абстракция отождествления, смысл которой Гегель в общем понимал и к которой категория «различие» близка. «Различие» устремлено к следующей категории Гегеля — к «противоположностям». Недаром даже во внешнем различии, скажем, между белым и черным, Гегель указывает именно на противоположность, пусть тоже пока только внешнюю. Процессуальный характер «тождества противоположностей» как движения к их взаимопревращению через различие, борьбу и обратное воздействие отмечал в «Философских тетрадах» Ленин [см. 5, т. 29, с. 98, 203, 252].

Итак, «если все *тождественно* с собой, то оно не *разно*, не *противоположно*, не имеет *основания*» [28, т. 2, с. 31]. Но абсолютного тождества нет, а есть различия, перерастающие в противоположности, в которых «различное имеет пред собой не *иное вообще*, а *свое иное*» [32, т. I, с. 203]. Это может произойти только при том условии, что предшествующая категория, т. е. «различие», означает то же или почти то же самое, что и оперативная категория диалектического отрицания.

Теперь еще об отношении Гегеля к формально-логическому закону тождества. Он изобразил его чуждым диалектическому отрицанию и превратил в формулу тавтологического определения. Но закон тождества не есть формула определения. Он действует как норма правомерного мышления, запрещающая подменять один предмет рассуждения другим, но не запрещающая учитывать в определении и предикациях вещи ее изменение и развитие. Свою критику закона тождества Гегель направляет и против материалистического сенсуализма и материализма вообще: он обвиняет «упрямство рассудка» материалистов в рассмотрении как рационального, так и чувственного знания как «тождественного», т. е. непротиворечивого, устойчивого и окончательного. Снова возникает шаблон отождествления материализма, сенсуализма рассудка и формальной логики с метафизикой. И прежде чем приступить к анализу категории «противоречие», целесообразно уточнить воззрения Гегеля на соотношение формальной логики и рассудка, используя теперь основной текст его «Науки логики».

**«Рассудок и «разум»
в логике**

Определяя «рассудок» как «субъективную деятельность» мысли [см. 32, т. I, с. 46] и конкретизируя это определение, Гегель приходит к понятию многоликого «рассудка». Предикат рассудочности прилагается им не только к метафизическому материализму, но и к идеологии Просвещения в целом [см. 32, т. I, с. 242; ср. 29, т. I, с. 580] и атеизму, к обыденному нефилософскому сознанию [см. 32, т. I, с. 169, 221] и нетворческим мыслительным манипуляциям [см. 32, т. I, с. 308] в математике, естествознании и политике. «Конечность есть наиболее упрямая категория рассудка» [см. 28, т. I, с. 192; ср. 32, т. II, с. 502], а «извращение» истины — наиболее низменная его функция [см. 28, т. I, с. 210], соответствующая метафизической стороне рассудка, его «несознательности» [32, т. II, с. 19]. Нередко Гегель отождествляет рассудок с отчужденным сознанием.

К этому вееру значений «рассудочного» в последующей истории мысли восходят в XX в. отождествление логики материализма с отчужденным состоянием у Сартра, приравнивание рационального к инструментальному у М. Вебера, поношение интеллекта у Фрейера и Юнгера. Разумеется, это философы, порвавшие с прогрессивной

гегелевской традицией, но некоторые возможности для появления их постросний в учении Гегеля были.

Приведенные выше виды существования рассудка располагаются в диапазоне между уже известным нам полным отождествлением его с метафизическим методом мышления и с низшей ступенью диалектики. Поскольку для Гегеля существовал, собственно говоря, только один метод — диалектический, а всякий другой понимался им как его отчужденное состояние, то можно сказать, что разные значения «рассудка» располагаются у Гегеля в разных точках интервала между диалектикой и антидиалектикой как ее отчуждением, выражая различия в степени ее отчужденности в разных условиях.

Гегель обвиняет рассудок в антидиалектической деятельности: рассудок «создает метафизику, представляющую во всех отношениях противоречие, остающееся, однако, от него скрытым», а своими «изобретениями» создает «туманную путаницу» [32, т. I, с. 220]. Законы абстрактного рассудка не истинны [см. 32, т. I, с. 66 и 197], ибо он насильственно удерживает стороны противоречия «в самостоятельной раздельности» [32, т. XII, с. 115]. Отсюда вытекает характеристика формальной логики как антипода высшего, «божественного» знания. «Истинное же есть в самом себе бесконечное, которого нельзя выразить и осознать посредством конечного» [32, т. I, с. 66], и разум «понимает под доказательством нечто совершенно иное, чем то, что понимает под ним рассудок...» (курсив мой. — И. Н.) [32, т. I, с. 77], так что «цель борьбы разума состоит в том, чтобы преодолеть то, что фиксировано рассудком» [32, т. I, с. 70]. В итоге философский разум «обрашает определения рассудка в ничто» [28, т. I, с. 78].

С такой отрицательной характеристикой «плохого» рассудка и рассудочной (формальной) логики согласованы многочисленные нападки Гегеля на формализмы и арифметические машины [см. 28, т. I, с. 106 и 292]. С этой позицией согласуются и крайне отрицательные описания рассудка как силы, «упорствующей» в противоречиях и впадающей «в бессмыслицу», «ничтожность и бессодержательность» [см. 32, т. I, с. 28, 242; ср. 28, т. I, с. 98, 165, 291], неподвижность [см. 32, т. I, с. 239; т. VI, с. 43, 309; 28, т. I, с. 210]. Рассудок атакует диалектику, считая ее «софистикой, фокус-покусом, фиглярством и т. д.» [см. 32, т. XI, с. 497; ср. с. 202]. Именно такую трактовку рассудочности считали полным

выражением позиции Гегеля Э. В. Ильенков, В. И. Черкесов, Л. Эрдеи и некоторые другие философы-марксисты.

Но имеются положения Гегеля о рассудочной (формальной) логике и ~~иного~~ рода. Можно выделить, включая и рассмотренную выше, пять различных групп его характеристик разных видов рассудка.

В утверждениях второй из этих групп функции рассудочного мышления ограничиваются только самой низшей, простейшей сферой познания. Здесь «дело идет, так сказать, лишь об удовлетворении самых необходимых домашних потребностей познания...» [32, т. I, с. 209; ср. с. 291]. Едва мы покидаем эту сферу, мы оказываемся в области, «в которой определения рассудка уже не имеют силы» [32, т. I, с. 337]. Энгельс и Плеханов находили в подобных утверждениях Гегеля рациональное зерно: в элементарных случаях ошибки метафизического мышления приносят меньший вред, чем в других, более сложных ситуациях, а применение диалектической методологии здесь не так уж обязательно.

Для третьей группы гегелевских оценок характерно, что признается некоторая польза от формальной логики в современном образовании. Она есть выражение «некоторой человеческой способности и его субъективная деятельность» [32, т. I, с. 46], которая «изоцряет» ум. «Образованный человек не удовлетворяется туманным и неопределенным, а схватывает предметы в их четкой определенности» [32, т. I, с. 133]. Поэтому формальная логика должна войти в школьное образование как подготовка к дальнейшему. К чему именно?

Прежде всего подготовка к занятиям низшими, «эмпирическими», частными науками. «Знакомство с формами конечного мышления может служить средством для подготовки к эмпирическим наукам, которые руководствуются этими формами...» [32, т. I, с. 47]. Происходит разграничение сфер действия: частные науки (абстрактное мышление о вещах) отдаются на откуп рассудочной логике, а философия (~~конкретное мышление~~ о понятиях) становится царством диалектического разума. Но иногда Гегель имеет в виду другое: рассудочная логика подготавливает и к философскому познанию, и тогда понятно, почему он в состав своей *философской* логики ввел также и рассудочные категории. Дело не только в том, что «для неразвитого мышления самые абстрактные категории,

такие, как бытие, наличное бытие, реальность, конечность, суть привычные» [28, т. I, т. 215], ведь и развитое диалектическое мышление нуждается в этих категориях. В этом случае предостережение Гегеля, что «рассудок не должен заходить слишком далеко» [32, т. I, с. 134], начинает утрачивать смысл.

В четвертой группе характеристик господствует мысль, что рассудочное мышление все более уходит в прошлое. Оно «снимается» разумным, собственно диалектическим мышлением. Но в «снятии» каждый из трех его моментов может отойти на второй план, и если это происходит с моментом сохранения, то все положительные оценки логики обращаются в плюсквамперфект: в свое время рассудочная ступень мышления была необходима для подъема к разумной его ступени (Гегель в качестве примера приводит диалектику Канта), то ныне это пройденный этап, необходимость в ней отпала. Мышление *«поднимается выше* естественного, чувственного и рассуждающего сознания, поднимается в свою собственную, чистую, лишенную примесей стихию и ставит себя, таким образом, сначала в отчужденное, *отрицательное отношение* к этому своему исходному пункту» [32, т. I, с. 27]. Рассудочная логика трактуется здесь как антидиалектика, которая *прежде* была зачаточной ступенью диалектики, но теперь превратилась в свою противоположность. Примерно так же оценил Гегель в «Феноменологии духа» изменение функций материалистического сенсуализма, а в «Лекциях по истории философии» — учения Аристотеля о категориях. Но Гегель, конечно, вовсе не имел в виду, что будто бы сама метафизика используется диалектикой как ее вспомогательное средство.

Если в «снятии» на второй план отошел момент собственно отрицания, то положительные оценки рассудочности Гегелем все более приближаются к настоящему времени действия последней и все менее могут быть отождествлены с метафизическим методом. «Спекулятивная логика содержит в себе предшествующую логику и метафизику, сохраняет те же самые формы мысли, законы и предметы, но вместе с тем развивает их дальше и преобразовывает их с помощью новых категорий» [32, т. I, с. 27]. Но «сохранение» и «преобразование», в свою очередь, можно понимать по-разному, и отсюда проистекают многие двусмысленности в гегелевских текстах. В контексте настоящего анализа важно то, что у Гегеля здесь

намечается переход к пятой группе его соображений об отношении рассудочной логики к диалектике.

Эта последняя группа гегелевских утверждений о логике находится, по представленной в ней позиции, в отношении полярности к первой их группе и выражает наиболее широкую из всех позиций, которые по данному вопросу демонстрирует Гегель. Формально-логическая четкость и недвусмысленность, упорядоченность и доказательность необходимы не в какой-то отдельной области познания и не в какие-то особые исторические периоды его развития, а *везде и всегда*. Деятельность рассудка «состоит вообще в *абстрагировании*. Если он *случайное* отделяет от *существенного*, то он безусловно действует правомерно и является тем, чем он и должен быть в действительности» [32, т. III, с. 278]. Подлинно теоретическое, диалектически-«спекулятивное» мышление нуждается в рассудочных формах и не может обойтись без них. «Разум без рассудка — это ничто, а рассудок и без разума — нечто» [29, т. 2, с. 541].

Почти та же мысль выражена в положении, что «в своей истине разум есть дух, который выше их (т. е. рассудка и разума. — *И. Н.*) обоих; он рассудочный разум или разумный рассудок» [28, т. 1, с. 78]. Синтез рассудочного и отрицательно-диалектического в третьем, высшем моменте диалектического метода выступает здесь в виде их равноправного объединения, в котором оба они черпают силу, отсутствовавшую у них порознь: рассудок дает этому объединению «культуру мысли» [см. 28, т. 1, с. 153], а разум, включающий в себя и отрицательно-диалектический момент, направляет мысль на познание глубоких истин. Итак, рассудок *освободился* от отчуждения!

Интересно проследить в этой связи, как умело Гегель пользуется в своей диалектике формально-логическими средствами, например, когда он критикует Кантовы доказательства тезисов и антитезисов антиномий чистого разума [см. 28, т. 1, с. 269] или когда вскрывает несообразности в мышлении Гамана [см. 29, т. 1, с. 622—623]. И вообще «как в теоретической, так и в практической области нельзя достигнуть твердости и определенности без помощи рассудка... философия также не может обойтись без рассудка, — это после всего вышесказанного вряд ли нуждается в особом разъяснении. Для философствования требуется прежде всего, чтобы каждая мысль мыслилась нами во всей ее строгости и чтобы мы не

оставляли ее смутной и неопределенной» [32, т. I, с. 132—134]. Замечательные слова! И если вспомнить, что в сфере природы рассудок, по Гегелю, господствует безусловно и безраздельно, «обнаруживает свое присутствие во всех вообще областях предметного мира» [32, т. I, с. 133], то получается, что царство рассудка почти столь же беспрдельно, как и царство диалектического разума, и не менее значительно, чем последнее. Поэтому у Гегеля были все основания дать высокую оценку логическим трудам Аристотеля [см. 32, т. X, с. 313].

**Отношение к закону
непротиворечия**

Все разобранные выше варианты истолкования роли рассудочного мышления проявляются и в трактовке Гегелем формально-логического закона (запрещения) противоречия. Но чаще всего он следует здесь первой из пяти точек зрения и изображает этот закон в качестве антипода диалектического принципа всеобщей противоречивости вещей и явлений. Гегель полностью онтологизировал этот закон, истолковав его как запрет изменения и развития, как отрицание действительных объективных, а значит, диалектических противоречий¹. Но очевидно, что *формально-логический* закон противоречия запрещает противоречия формально-логические, и поскольку онтологизация Гегелем формально-логических отношений и связей означает онтологизацию также и формально-логических противоречий, то закон, запрещающий последнее, заслуживал со стороны философа не порицания, а похвал. Поскольку Гегель отрицательно относится как к формально-логическим противоречиям, так и к закону, который против этих пртиворечий направлен, возникает парадоксальная ситуация. Ее очень резко, но вполне верно выразил К. С. Бакрадзе: «Отрицание (формально-логического. — *И. Н.*) закона противоречия в его подлинном значении отрицает и гегелевскую философию» [16, с. 306].

¹ Полной онтологизации закона противоречия в формальной логике способствовало то, что Гегель толковал его как запрещение для *A* быть чем-либо еще, кроме *A* («*A* есть *A* и не есть не-*A*»). Между тем у Аристотеля было более плодотворное понимание закона противоречия. « неверно, что *A* есть и не есть *B* в одном и том же отношении и в одних и тех же значениях терминов *A*, *B* и «есть», где *B* означает некоторый предикат» [ср позицию К. С. Бакрадзе: 16, с. 305—307].

Очевидно также, что закон (не)противоречия, накладывая вето на формально-логические противоречия, в принципе не отвергает противоречий диалектических и поэтому не сталкивается с законом всеобщей диалектической противоречивости, не мешает ему действовать. Формально-логическим противоречиям соответствуют контрадикторные формально-логические отрицания, тогда как противоречия диалектические складываются на основе действия «снятий», т. е. *диалектических* отрицаний, которые являются контрарными противоречиями особого рода, отличаясь как от обычных контрарных, так тем более и от контрадикторных противоречий. Механизм «снятий» был понят Гегелем как способ образования всей системы категорий его логики: определенное диалектическое отрицание как переход «в свое иное» «содержит предыдущее понятие, но содержит больше, чем только его, и есть единство его и его противоположности. Таким путем должна вообще образоваться система понятий» [28, т. 1, с. 108]. При столь определенном выделении диалектических отрицаний в особый их класс только идеализм виноват в том, что Гегель не сделал из факта этого выделения выводов, которые удержали бы его от несправедливых атак на законы «рассудочной» логики.

Та парадоксальная ситуация, в которой оказался Гегель, отвергнув, как ложноонтологический, тот закон, который запрещал отношения, квалифицированные самим Гегелем как ложноонтологические (метафизические), заметно нарушает последовательность мыслей великого философа. Поэтому ему было трудно определить свою позицию в отношении онтологического доказательства бытия бога: принцип тождества мышления и бытия требовал принятия этого мнимого доказательства [см. 32, т. VI, с. 157], но Гегелю не нравилось, что это доказательство опиралось на логический закон непротиворечия [см. 28, т. 2, с. 68; т. 1, с. 145].

Но в большинстве случаев Гегель в своих теоретических выкладках соблюдает логический закон непротиворечия. Однако это происходит все же не всегда, и нарушения им этого закона мстят ему впадением его в неразрешимые противоречия. Так, когда Гегель при решении вопроса о соотношении формальной логики и диалектики *вдруг безоговорочно* сводит «рассудочное» мышление до уровня метафизики, он вступает в конфликт с им же, Гегелем, утверждаемой диалектикой конечного и беско-

нечного. Здесь свойственная Гегелю гибкость понятий оказывается чрезмерной. Ленин писал: «Всесторонняя, универсальная гибкость понятий, гибкость, доходящая до тождества противоположностей, — вот в чем суть. Эта гибкость, примененная субъективно, = эклектике и софистике. Гибкость, примененная объективно, т. е. отражающая всесторонность материального процесса и единство его, есть диалектика, есть правильное отражение вечного развития мира» [5, т. 29, с. 99].

Гегель отнюдь не отбрасывает закон непротиворечия, когда он отвергает другой логический закон — исключенного третьего: «Положение об исключенном третьем утверждает, что *нет* ничего такого, что не было бы ни *A*, ни *не-A*, что нет такого третьего, которое было бы безразлично к этой противоположности. В действительности же *имеется* в самом этом положении третье, которое безразлично к этой противоположности, а именно само *A*... само нечто есть то третье, которое должно было бы быть исключено» [28, т. 2, с. 64]. В качестве примера Гегель ссылается на модуль в алгебре. Заметим, что ныне закон исключенного третьего преодолен самой формальной логикой. Возможность его преодоления содержалась уже в различении контрадикторных и контрарных противоположностей. В многозначных логических исчислениях действует закон исключенного четвертого, пятого и т. д., а закон исключенного третьего превращается в метапринцип соотношения данного исчисления с остальными и действует как дополнение к метапринципу непротиворечия. Но уж Кант «снял» этот закон [221, с. 298].

Что касается аргументации Гегеля, то наши логики обычно оценивают ее невысоко. «Кто-нибудь, следуя за гегелевской аргументацией, может сказать, что третьим между «металлическими предметами» ($+A$) и «неметаллическими предметами» ($-A$) будут «предметы» (A). Но эта аргументация не достигает цели, ибо «предметы» вообще, «предметы», лишённые качества, — это абстракция, а абстракцию нельзя принять за «третье» между реальными предметами» [47, с. 99—100]. С другой стороны, в рассуждении Гегеля нашел отражение диалектический тезис: в каждом противопоставлении сторон есть нечто их объединяющее. «Всякая конкретная вещь, всякое конкретное нечто стоит в различных и часто противоречивых отношениях ко всему остальному, егго бывает самим собой и другим» [5, т. 29, с. 124].

Противоположности и противоречия

Теперь мы можем более точно охарактеризовать дальнейшее движение категорий — от «противоположностей» к «противоречию». На этом пути происходит как качественное изменение категорий (уже «противоположность» есть не просто прогрессирование «различия», а единство «различия» и «тождества»), так и количественное нарастание диалектического состояния. «...Мыслящий разум заостряет, так сказать, притупившееся различие разного, простое многообразие представления, до *существенного различия, до противоположности*. Лишь доведенные до крайней степени противоречия, многообразные [моменты] становятся деятельными и жизненными по отношению друг к другу и приобретают в нем ту отрицательность, которая есть имманентная пульсация самодвижения и жизненности» [28, т. 2, с. 68].

Порядок категорий от «тождества» к «противоречию» у Гегеля повторяет порядок рефлексивных понятий у Канта, и он обоснован при каждом из двух — онтологическом и гносеологическом — прочтениях. По мере возвышения по ступеням этих категорий становится все более четкой структура диалектического противоречия, *все* отношения внутри которой («снятия») отличаются друг от друга. Здесь необходимы комментарии.

В нашей литературе часто называют стороны (А и В) противоречия противоположностями, независимо от степени развития их взаимопротиворечивости. Так поступили и мы в книге «Проблема противоречия в диалектической логике» (М., 1969). М. Леонов в книге о диалектическом материализме (1948) поступил иначе, рассматривая противоположности как продукт максимального развития противоречия. Гегель же в своей категориальной схеме субординировал эти понятия в обратном порядке, поскольку он видел в «противоречии» максимальную ступень в развитии соотношения «противоположностей». Здесь все зависит от того определенного смысла, который заранее вкладывают в термины.

Противоречие «есть корень вся-

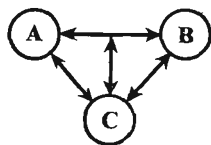


Схема 10. Структура диалектического противоречия по Гегелю. А, В — стороны (моменты) противоречия; С — разрешение (диалектический синтез) противоречия. Стрелками обозначены взаимные «снятия»

кого движения и жизненности» [28, т. 2, с. 65] Итак, оно есть всеобщий принцип самодвижения. «Противоречие — вот что на самом деле движет миром, и смешно говорить, что противоречие нельзя мыслить. Правильно в этом (т. е. последнем, — И. Н.) утверждении лишь то, что противоречием дело не может закончиться и что оно (противоречие) снимает себя само через себя» [32, т. I, с. 206].

Можно ли слова Гегеля «противоречием дело не может закончиться» считать основанием для упрека его в том, что он *примиряет* противоположности (стороны противоречия)? Нет, нельзя. Здесь Гегель имеет в виду то, безусловно, верное положение, что противоречия нельзя фетишизировать и всякое противоречие рано или поздно разрешается и должно быть разрешено. В системе категорий это обстоятельство получает свое выражение в переходе от «противоречия» к «основанию». Гегель выступает против тех, кто закрывает глаза на наличие противоречий или их увековечивает, допуская с ними «нежничанье» [28, т. 2, с. 46, 69, 317].

Тем не менее марксисты вполне справедливо критикуют Гегеля за то, что он недостаточно глубоко понимает роль *борьбы* противоположностей в процессе движения противоречий и склоняется к истолкованию разрешения противоречий как примирения их сторон. Примирение сторон «противоречия» имеет место у Гегеля в следующих четырех смыслах.

Во-первых, вследствие идеализма понятие «разрешение противоречий» приобретает у Гегеля, несмотря на его оговорки, что мы имеем «с одной стороны, субъективное противоречие представления, с другой — объективное противоречие предмета» [28, т. 2, с. 131], значение мыслительного *слияния* двух предшествующих понятий «Поступательное движение есть такого рода изменение, которое невидимо и не носит формы изменения» [32, т. VII, с. 321]. Это получает свою теоретическую символизацию в том, что от категории «противоречие» происходит переход к «основанию», воплощающему в себе возвращение к «тождеству», хотя и на более высоком уровне развития. Этот момент был абсолютизирован маркузианцем Ф. Фульда, который на X Гегелевском конгрессе в Москве (1974) заявил, что у Гегеля различия и противоречия имеются будто бы лишь в явлениях, тогда как в сущности безраздельно царствует лишь тождество (таким образом Гегелю придается облик неогегельянца Брэдли).

Во-вторых, у Гегеля процесс чисто мыслительных трансформаций заканчивается примирением всех противоречий в завершающем состоянии абсолюта: в полноте спекулятивного знания развитие замыкается в кольцо самотождества. «Окончательной целью и окончательным устремлением философии является примирение мысли, понятия с действительностью» [32, т. XI, с. 513]. Заметим, что замыкание развития в «кольцо» вполне правомерно в том случае, если его рассматривать лишь как *символ* диалектического взаимодействия.

В-третьих, примирение сторон противоречия происходит в конкретных приложениях Гегелем своего учения — в житейских примерах и пояснениях, а главное — в толковании отдельных фактов истории, где испаряется роль противоречий как источника *всеобщего* развития, и Гегель выступает как теоретик социального компромисса, для которого «разумная точка зрения есть примирение с действительностью» [32, т. VII, с. 16], в особенности, как он увидим, тогда, когда он проводит сравнение политических революций с духовными, но не в пользу первых [см. 32, т. VII, с. 327]. Разумеется, неверно полагать, что философ-марксист, критикуя Гегеля, отвергает любое «примирение». Так, примирение интересов неантагонистических классов может быть результатом действительного разрешения противоречий между ними.

В-четвертых, примирение противоположностей, т. е. их мыслительная нейтрализация, намечается у Гегеля тогда, когда он нарушает свой же принцип перехода к третьему члену диалектической триады, т. е. к синтезу, как движения к новой позиции и подменяет собственно диалектический синтез (т. е. разрешение противоречия через подъем к более высокому состоянию) констатацией единства тезиса и антитезиса (т. е. исходного соотношения сторон противоречия). Происходит рядоположение сторон противоречия, их соединение через союз «и». Термин «синтез» получает при этом у Гегеля буквальное значение «составления», «соединения» разных частей в целое, отходя тем самым назад, к менее зрелому фихтеанскому его смыслу.

Высказывания вида
«...есть ... и не есть...»

Последняя ситуация находит свое наиболее резкое выражение в тех случаях, когда Гегель, во-первых, образует противоречие в составе суждений, а не понятий, а во-вторых, рассматривает их соотношение в «заострен-

ном» виде, употребляя формулу «...есть... и не есть...», согласно которой противоположные определения (два суждения: «S есть P» и «S не есть P») «в одном и том же отношении соотносятся друг с другом отрицательно» [28, т. 2, с. 67; ср. т. 1, с. 189]. Гегель не проводит различия между двумя разными видами «заострения» противоречий — диалектическим и формально-логическим¹, а потому формула «в одном и том же отношении» очень туманна и возникают большие трудности с истолкованием встречающихся у него утверждений вида «...есть...и не есть...» с точки зрения отношения их к законам формальной логики. Но если даже и не пытаться эти трудности преодолеть, все же очевидно, что Гегель допустил бесспорную ошибку, выдавая *конъюнкцию* сторон противоречия (не будем пока уточнять, какую именно — диалектическую или формально-логическую) за его разрешение. Обратимся к примерам.

Гегель утверждает: «Нечто движется не так, что оно в этом «теперь» находится здесь, а в другом «теперь» там, а только так, что оно в одном и том же «теперь» находится здесь и не здесь, в одно и то же время находясь и не находясь в этом «здесь» [28, т. 2, с. 66; ср. 32, т. IX, с. 241]. Или о дифференциале: «Предел отношения величин — это то, в чем оно есть и не есть» [28, т. 1, с. 339]. В обоих этих случаях Гегель счел задачу исследования выполненной и законченной. Из данных и подобных им утверждений видно, что среди стремлений Гегеля желанная построить логически непротиворечивую систему не было. Это не значит, что он создал систему логически противоречивую: отмеченные сейчас его формулировки — не правило, а исключение.

Как правило, он не считает формулы вида «...есть... и не есть...» схемой разрешения познавательного и объективного противоречия (еще раз подчеркнем, что отожде-

¹ Заметим, что иногда это различие стирается, как, например, тогда, когда диалектическая проблема «заостряется» в виде формальных антиномий (а Гегель иногда отлучает последние от диалектики) [см. 32, т. VII, с. 82] или когда данные противоречия возникают именно в материале *формальных* наук (т. е. в логике и математике). Кроме того, указанное различие стирается, когда объективное диалектическое противоречие записывается посредством символики специальных многозначных исчислений.

ствление Гегелем этих двух противоречий друг с другом было его невольным заблуждением), и это видно уже из первой триады его логики: истиной бытия и не-бытия является не ситуация «...есть... и не есть...», а переход к новой категории, т. е. к становлению.

Противоречие, полагающее основу каждой триады, стремится у Гегеля вперед, к синтезу, в котором оно гасится, потухает, но с тем, чтобы затем вспыхнуть вновь с новой силой и в новом виде. Поэтому всякая категория гегелевской логики и вообще его системы, за исключением самой последней, оказывается только относительным синтезом: «разлагая» своих предшественников, каждая категория затем «разлагает себя» [см. 28, т. 1, с. 149], выходит за свои пределы, но выходит по-разному, так как логическая «инфраструктура» синтезов различна. Особенно это заметно на конкретных примерах.

Иногда никакого диалектического синтеза в собственном смысле слова у Гегеля нет. Так, отмечая, что «строй государства столь же независим, сколь и зависим от величины его территории, числа его жителей...» [28, т. 1, с. 187], он указывает, при каких условиях и как зависим и при каких независим. Если «трагические герои столь же виновны, как и невинны» [32, т. XIV, с. 379], то философ разъясняет, в каком смысле имеет место первое и в каком — второе. Иногда же, наоборот, приходится отказаться от обоих предикатов: «...душа *не только* конечна и *не только* бесконечна, а она есть по существу своему *как то, так и* другое, и, следовательно, она не есть *ни то, ни* другое, т. е. такие определения в их изолированности не имеют значимости, а имеют силу лишь как снятые» [32, т. I, с. 70]. Приходится посчитаться с конкретной действительностью, и Гегель признает, что надо отличать категориальное применение от связей между категориями в их системе. В системе категорий синтеза ускользают от застывшего «...есть... и не есть...», но то, от чего они ускользают, вновь оказывается налицо, в результате «*необходимое* движение есть не что иное, как *положение* того, что уже содержится в понятии» [32, т. I, с. 151]. В эмпирическом мире конечных вещей необходима полная определенность, и здесь уже нельзя рассуждать, что «мой дом, мое имущество, воздух для дыхания» существуют и не существуют. Что-то одно из двух должно быть принято окончательно, а если все же приходится сохранить оба

предиката, то непременно в разных смыслах и отношениях [см. 32, т. I, с. 342, т. VI, с. 65].

Но имеются, как мы видели, досадные исключения, когда плодотворная концепция движения через противоречия Гегелем нарушается. Она нарушается и абсолютизацией этого движения Гегелем, поскольку он трактует его как «ускользание» от *всякого* конкретного результата. Ожидая, что содержание той или иной категории все более полно разъяснится через последующие категории, мы в конце концов приходим к концу системы, где оказывается, что все искомое содержание находится уже позади, ожидать больше нечего и остается полагаться теперь только на интуицию [см. 14, с. 94—99]. То же самое получается и тогда, когда Гегель утверждает истинность высказываний вида «...есть... и не есть...».

Когда Гегель объявляет, например, положение «летающая стрела в каждый момент полета находится и не находится в одном и том же месте» достаточной истиной, раскрывающей источник движения, он кладет конец всякому дальнейшему теоретическому исследованию этого вопроса, обрекая мысль на паралич, хотя как раз движение *мысли* о движении он выдал при этом за источник объективного движения. Но «находится и не находится» не есть ни искомое разрешение диалектической проблемы, ни точная запись состояния объективного противоречия, содержание которого диалектик хочет уточнить.

Трактовка утверждений вида «...есть... и не есть...», не признающая в них еще не разрешенных диалектических проблем, как правило, тормозит дальнейшее познавательное движение и заводит его в тупик.

Маркс критикует Мальтуса за то, что тот подхватил открытые Рикардо противоречия «не для того, чтобы их разрешить, а для того, чтобы... *высказывание* противоречащих друг другу явлений, их передачу словами, выдать за разрешение противоречий» [1, т. 26, ч. III, с. 22], и только тогда, когда подобные высказывания у Гегеля начинают играть роль именно проблем для последующего анализа, они набирают силу и привлекают внимание своей содержательностью и глубиной. Так, его положение «...случайное не имеет основания потому, что оно случайно, и точно так же оно имеет основание, потому что оно случайно» [28, т. 2, с. 191], получило высокую оценку со стороны Энгельса, поскольку оно указывает на узел подлежащих раскрытию диалектических переходов [см. 1,

т. 20, с. 535]: «...случайное необходимо...» [28, т. 2, с. 192]. Плодотворной становится и формула Гегеля о летящей стреле, если и ее понимать как проблему.

Конечно, проблемные формулировки «...есть... и не есть...» уже содержат в себе крупицу (не более!) относительной истины, поскольку правильная постановка проблем, т. е. верный выбор предикатов, намечаемых этими «есть» и «не есть», ограждает от бесперспективного направления исследования в ошибочную сторону и в этом смысле уже направляет к истине. Само проблемное «заострение» средствами рассудка толкает, по мысли Гегеля, к дальнейшему движению, в сторону несравненно более полной, чем прежде, истины. Гегель пишет о своем отношении к противопоставленным им друг другу «жестким» определенностям, что он «так заостряет их, что они, как раз лишь доведенные до этой крайней заостренности, получают способность раствориться и перейти в свою противоположность» [32, т. VI, с. 44—45; ср. т. VII, с. 234]. Иначе говоря, именно «заостряющая» взаимополарность позиций деятельности рассудка придает им способность к дальнейшему познавательному движению.

Чтобы правильно оценить суждения вида «...есть... и не есть...», следует четко различать диалектические и формально-логические противоречия, а не только усматривать лишь их взаимодействие и даже сближение. Если бы в случае этих суждений мы имели уже готовый диалектический синтез (что ошибочно) и если бы этот синтез был обычной формально-логической конъюнкцией (это также неверно), то тем самым логический закон непротиворечия был бы повержен, но понесла бы урон и диалектика, поскольку диалектическое противоречие оказалось бы подмененным противоречием формально-логическим. Но в действительности выражения вида «...есть... и не есть...» суть проблемы, а значит, это не выражения, противоречивые в формально-логическом смысле, что было бы, если бы они претендовали на уже достигнутую в своей основе истину.

Но эти выражения можно толковать и не только как проблемы, но и как запись некоторого объективно существующего диалектического противоречия или перехода в противоположное состояние. В таком случае оно окажется совокупностью двух суждений, во втором из которых отрицание «не» отличается от обычной негации, а связующее их воедино слово «и» — от смысла конъюнк-

ции в двузначной логике высказываний. Соединяя два элементарных суждения, противоположных друг другу, это «и» обозначает *двуединое* диалектическое отношение — двуединое потому, что каждое из этих суждений «снимает» другое не совсем так, как то «снимает» это первое. Ведь взаимодействие характеризуемых этими элементарными суждениями диалектических состояний приносит не одинаковый для каждого из них результат.

Если эти «и» и «не» вложить в соответствующую строго формализованную систему, мы получим в итоге некоторое сложное суждение на языке некоторого многозначного исчисления, соблюдающее закон непротиворечия. Или, скажем, на уровне содержательной интуиции: если «S есть P» означает, например, главное утверждение корпускулярной теории света «свет есть поток корпускул», а «S не есть P» означает соответствующее утверждение антикорпускулярной (в данном случае волновой) теории света, то диалектическое взаимоотрицание этих двух суждений вполне совместимо, если их точный смысл понимать в терминах квантовой теории света. Она синтезирует рациональные моменты обеих прежних теорий, но отвергает их заблуждения, а к каждой из них в обоих этих планах конкретно относится не одинаково.

**Переход
в «свое другое»
и судьба развития
через противоречия**

Когда Гегель попарно соединяет диалектическим образом в системе своей логики не суждения, а понятия (категории), то противоречия между членами этих пар имеют место также в смысле того двуединого отношения, о котором была речь выше: в рамках единого противоречия стороны его отрицают друг друга *неодинаково*. На самом деле уже первая категория гегелевской логики («чистое» бытие» относится к своей партнерше — категории «ничто» — не так, как «ничто» относится к «чистому бытию». Если бы здесь не было никакого различия, не могло бы возникнуть и различия между категориями «возникновение» и «уничтожение», а значит, не было бы и самих этих категорий, выводимых затем Гегелем из «становления» именно на основании различия между переходом (снятием) от «бытия» к «ничто» и переходом от «ничто» к «бытию». Это классические примеры диалектического перехода в «свое другое».

Данная структура логического движения, модифицируясь, воспроизводится и дальше, ибо всякая синтезирую-

шая категория, как и «становление», снова оказывается беременна противоречием. «Основание (т. е. результат разрешения данного противоречия. — И. Н.), которое сначала обнаружилось перед нами как снятие противоречия, является, следовательно, как новое противоречие» [32, т. I, с. 208; ср. т. VI, с. 45]. Маркс впоследствии реализовал в «Капитале» следующий диалектический принцип: переход от старого социального состояния к качественно новому состоянию общества происходит через «развитие противоречий известной исторической формы» [1, т. 23, с. 499], причем способом разрешения развитых противоречий является образование новых противоречий.

Схема диалектической триады, рассматриваемой исключительно в аспекте процесса познания, может быть интерпретирована очень широко. Если считать тезис и антитезис за односторонние абстракции на пути к более полной и всесторонней истине, то синтезом можно считать всякий более высокий (более полный) уровень познания по сравнению с предшествовавшими ему уровнями. Такого широкого допущения Гегель не делал, поскольку для него переход от тезиса к антитезису *всегда* должен быть переходом «в свое другое», и таков же в принципе переход от антитезиса к синтезу, хотя синтез есть иное «свое другое» и по отношению к тезису. И только применительно к рассудочному познанию природы Гегель признает нереальность требования, чтобы все содержание естественных наук строилось по триадическому принципу переходов «в *свое* другое». Но это признание нарушает догму Гегеля об однолинейности познавательного (и онтологического) восхождения в узком «канале» ничем не прерываемой эстафеты «своих» противоположностей. Именно разветвленность переходов в свое *другое* в диапазоне определенных возможностей соответствует диалектико-материалистической концепции развития не только потому, что структура каждого из таких переходов имеет в себе момент «снятия», но потому, что марксистская точка зрения, ясно видная во втором и третьем томах «Капитала», подчеркивает структурную сложность и неисчерпаемость развития и познания¹.

¹ В наши дни «критический рационалист» и полупозитивист К. Поппер использовал крайний случай перехода в «каждое другое», при котором новая теория только отвергает прежние, ничего, кроме фактов, частично им соответствовавших, от них не сохраняя Поппер

Ритмически происходящее возникновение и снятие противоречий происходит, по Гегелю, неустанно. Они преодолеваются, их побеждают, но затем их беспокойный огонь вспыхивает в новой форме, так что в принципе они неистребимы. Наука «живет» противоречиями в том смысле, что ее силы направлены на то, чтобы «развязать» появившиеся в ее ткани их узлы, и в этих усилиях состоит ее, науки, жизнь. Но если бы все эти узлы были развязаны до конца, то прекратилось бы и собственное существование науки, ее дух бы погас, воцарился застой, познание погибло бы. Значит, наука не может ни мириться с противоречиями, ни игнорировать или отвергать их с порога, она должна познавать и разрешать их, учитывая исторически-конкретный характер каждого из них. Тогда ей обеспечен славный путь восходящего развития, которое соответствует развитию через противоречия самой объективной действительности [см. 160, S. 238—248].

Но это развитие у Гегеля *замыкалось*, ибо он абсолютизировал факт замкнутости, конечности процесса разрешения той или иной относительно отдельной познавательной задачи и процесса развития того или иного относительно самостоятельного объекта, перенося это на познание как целое. Данная гегелевская абсолютизация, как указывал Энгельс, пришла в недопустимое противоречие с верным утверждением Гегеля, что перед отрицающей силой диалектики «ничто не может устоять, сколь бы оно ни мнило себя обеспеченным и прочным» [32, т. I, с. 137].

Перед диалектикой не устояла и система Гегеля, которую ее создатель считал вечной и незыблемой истиной. Замкнутость познавательных «кругов» не отрицается марксизмом, но марксистская диалектика показала, что эта замкнутость, в соответствии с принципом *отражения* материально-исторического в логическом, только *относительна*: каждое замыкание «круга» научного познания

стремится обесмыслить принцип диалектической триады, а вместе с ним и диалектику вообще. Он превращает этот случай в общее правило, а диалектический синтез по классической схеме — в исключение, изображая его как частный случай метода проб и ошибок, при котором взаимодействие противоположных решений сводится всего лишь к взаимной их резкой критике [см. 201, р. 315, 323]. Поппер не желает видеть того, что эта критика, которая приводит, как он выражается, к «стимулированию недостатками», приводит к диалектическим последствием для содержания новых теорий, отнюдь не появляющихся лишь в итоге произвольных «проб».

всегда оказывается начальным пунктом следующего его этапа. Круг превращается в бесконечную последовательность разомкнутых кругов, становится спиралью.

Категория «противоречие» — главная оперативно-системная категория логики Гегеля. Реализовать с наибольшей последовательностью ее оперативность — такова была одна из забот Гегеля-логика. Категория «Widerspruch» есть «корень всякого движения и жизненности» [28, т. 2, с. 65], и недаром у Гегеля понятия «движение» и «противоречие» тяготеют к слиянию. Самодвижение есть «изображение противоречия» [28, т. 2, с. 66], а «противоречие» есть всеобщая движущая сила. «Все вещи противоречивы в самих себе» [32, т. V, с. 519]; живые существа, например, побуждаются к действиям и движению потребностями, а в последних коренится противоречие: «...живое существо есть для самого себя... раздвоение и обладает чувством этого противоречия, каковое чувство есть боль» [32, т. VI, с. 232]. Как категория «противоречие» само движется в следующую категорию — в «основание».

Категории основания В переходе от «противоречия» к «основанию» налицо и разрушительный (отрицательный) и созидательный (положительный) моменты.

Но у Гегеля появляется тут и момент примирительный, уже отмеченный выше. Нередко он усиленно акцентирует взаимное опосредствование, создавая тем самым теоретическую базу для некритической положительности, при которой «резкость действительных противоположностей, их превращение в крайности считается чем-то вредным» [1, т. 1, с. 322; ср. с. 616]. Примирение сторон оказывается у Гегеля не частным случаем синтеза, а выражением его существа, что и фиксируется категорией «основания».

В противоположность Гегелю, еще в «Святом семействе» Маркс подчеркивал ведущую роль *борьбы* не только в образовании, но и в разрешении противоречий, консервативная сторона которых этому препятствует, а сторона революционная не только способствует, но и является главенствующей силой этого разрешения, как бы взрывающей относительное равновесие сторон. И вообще «единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающих противоположностей аб-

солютна, как абсолютно развитие, движение» [5, т. 29, с. 317] Это, разумеется, было бы неверно понимать так, будто развитие противоречий есть движущая сила прогресса, а их разрешение — нет. Одно без другого существовать не может, и это в принципе признавал и Гегель. Действительное значение приведенных слов Ленина состоит в указании на *бесконечность* процесса образования и преодоления противоречий — процесса, в котором нет последнего, окончательно замыкающего звена.

Итак, категория «противоречие» переходит у Гегеля в «основание» как свое разрешение. Стороны противоречия «погружаются в *основание* (gehen zu Grund)» [32, т. I, с. 207], тонут в нем, растворяются и тем самым взаимоотожествляются; движение возвращается к тождеству [см. 32, т. V, с. 54, 640, 642].

Отношение «основания» к закону достаточного основания, а также проводимые Гегелем различия между абсолютным, формальным, реальным и полным основаниями не раз обсуждались в литературе [см. 64, с. 118—121]. Обратим здесь главное внимание на роль категории «основание» в выявлении существа диалектического метода.

В категории «основание (Grund)» главное — самоопосредствование противоречия, возвращающее его к «тождеству» на более высоком уровне. Иными словами, это *отрицание отрицания* «тождества». «Все вещи должны существенно рассматриваться как опосредствованные» [32, т. I, с. 208], и основание есть самоопосредствование тождества. Разрешая противоречие, основание указывает назад, на его логическую основу. Основание «есть истина того, чем оказались различие и тождество, рефлексия внутри себя..» [32, т. I, с. 207]. Здесь диалектика Гегеля снова обнаруживает свою ретроспективность: основание есть «сущность, возвращающаяся в себя...» [28, т. 2, с. 72].

Но ретроспективность основания не абсолютна: не только в новом обнаруживается старое, но и, наоборот, из старого *вырывается* противоположное ему новое. Ведь *основание — это сущность, положенная как неположенное, противостоящее положенности*» [28, т. 2, с. 74].

Сущность выходит, по Гегелю, из отрицания отрицания «укрепленной» [32, т. VII, с. 107], и это же происходит с категорией основания — она не возвращается к прежнему «тождеству» буквально, но совершает подъем к более высокой позиции. Определив себя как основание,

фундаментальная категория «сущность» разворачивается в виде оснований разного рода. *Формальное* основание позволяет обосновать и оправдать что угодно, но только словесно, софистически. «Все, что испорчено в мире, испорчено на хороших основаниях» [32, т. I, с. 212], — иронически замечает философ. Примерно так, как апелляция к формальным основаниям, Гегель аттестует пробабиллизм [см. 32, т. VII, с. 174]. Даже *реальное* основание еще не свободно от формальности, потому что оно носит слишком общий характер.

Категории, рассматриваемые Гегелем в главе «Основание» первого из трех разделов учения о сущности, представляют значительный интерес. Это «форма» в отношении ее с «сущностью», «материей» и «содержанием» и отмеченные выше ступени в развитии «основания». Столь же важны категориальные группы второго раздела: «существование», «явление» и «существенное отношение», в них «вещь» соотносится с «существованием» и «материей», а «явление» — не только с «сущностью», но и с «законом». В главе о существенном отношении фигурируют категории «целое» и «часть», «сила» и «действие», «внутреннее» и «внешнее». Порядок этих и прочих категорий у Гегеля не устоялся, и в «Энциклопедии философских наук» мы находим отличия от порядка в «Науке логики» (например, «существование» и «вещь» перенесены из второго раздела в первый, а «форма» и «содержание» — из первого во второй). Здесь немало случайного, и насколько поучительны переходы внутри категориальных пар, настолько переходы от одной пары противоположностей к следующей их паре «почти всегда произвольны... Раздумывать об этом много — значит просто терять время» [1, т. 38, с. 177].

Разновидности «формы»

Остановимся только на некоторых парах категорий. Одна из самых многоликих среди них — это «*форма*». Дело в том, что Гегель шел к ней, отправляясь от двух различных историко-философских традиций: аристотелевской, в которой «форма» содержательна и противостоит «материи», и кантовской, в которой «форма» противостоит «содержанию». Когда Гегель пишет, что сущность «становится... моментом формы» [28, т. 2, с. 76], а «материя есть нечто совершенно *абстрактное*... форма *предполагает* материю...» [28, т. 2, с. 78], он следует аристотелевской традиции. Когда же он заявляет, что определения формы об-

ладают «безразличной устойчивостью» [28, т. 2, с. 84], а «содержание безразлично к форме; форма охватывает и форму, как таковую, и материю» [28, т. 2, с. 83], то в § 129 «Энциклопедии...» он вступает на кантовский путь. Обе «формы» объективны, активны, деятельны, но все-таки их невозможно привести к единству, хотя Гегель пытается показать переход от одного вида «формы» к другому.

В результате намечается расщепление «формы» на две различные категории — «форму внешнюю» и «внутреннюю» [см. 28, т. 2, с. 86 и 105]. Получается, что «*форма* одновременно и содержится в *самом содержании* и представляет собой нечто *внешнее* ему. Мы здесь имеем удвоение формы...» [32, т. I, с. 224]. И хотя великий диалектик пытается извлечь отсюда стимул к дальнейшему категориальному движению, плата за это в виде смысловых неясностей и путаницы чрезмерна: граница между двумя разновидностями «формы» расплывается.

Как пишет В. В. Агудов [см. 6], можно предположить, что в понятии внутренней формы Гегель смутно предвосхитил современную категорию «структура», намек на что можно видеть уже в «мере». Логическое изображение «есть всеобщий способ раскрытия, в котором все особенные способы сняты и завернуты... Логическая идея, стало быть, имеет своим содержанием себя как *бесконечную форму*» [32, т. VI, с. 297] Впрочем в «бесконечной форме» угадывается не только структурный, но и холистический момент, однако он не противопоставлен структурности: Гегель не раз отмечает, что «целое (Totalität)» системно. Иногда Гегель через понятие о структуре как связи частей, наоборот, «снимает» им же намеченное различие между внешней и внутренней формой: «... внешняя, безразличная форма, все равно, есть ли она некоторая смесь, или, далее некоторый *порядок*, известное *расположение* частей и сторон, все это — со-единения, которые безразличны соотнесенным таким путем моментам» [32, т. VII, с. 165]¹.

Главной заслугой Гегеля в его учении о форме были положения об объективности формы и о внутреннем единстве ее с содержанием. «...Без формы нет содержания» [28, т. 2, с. 101]. Но диалектическое единство пред-

¹ Или еще: «...форма сначала, до своего завершеного развертывания, еще *только внутренняя*, или, что то же самое, *только внешняя*» [28, т. 2, с. 177].

полагает не только взаимообусловленность, но и своего рода борьбу, о которой Ленин писал. «Сбрасывание формы, переделка содержания» [5, т. 29, с. 203]. Предполагает ли оно, с другой стороны, тождество формы и содержания? Да, если имеется в виду тождество диалектическое.

Но точно ли такое «тождество» имел в виду Гегель, когда писал, что «как в искусстве, так и во всех других областях истинность и дельность содержания существенным образом зависят от того, что оно оказывается тождественным с формой» [32, т. 1, с. 226; ср. 29, т. 1, с. 376]? Или когда он заключал, что «форма и содержание сами суть одно и то же тождество» [28, т. 2, с. 86]? Повидимому такое, диалектическое, но способ выражения легко дезориентирует читателя. Но иногда Гегель и по существу отходит от своего верного принципа, что ни форма без содержания, ни содержание без формы существовать не могут. Он ищет «диалектические» понятия, которые были бы освобождены от всякой символически-знаковой и формально-логической формы путем ее «отметания» [32, т. VI, с. 52], и это созвучно его мыслям в философии природы, что косная телесная форма служит духовному содержанию помехой. В лекциях по эстетике, рассуждая о смене одних исторических эпох искусства другими, он относит нарушения единства формы и содержания не к переходным между этими эпохами периодам (это соответствовало бы духу учения о диалектике формы и содержания), а к самим этим (двум из трех) эпохам. Из данных примеров видно, что тождество формы и содержания Гегель толковал иногда как полное растворение формы в содержании или, наоборот, как освобождение содержания от формы.

Закон

Категория «закон» появляется как разрешение противоречия между единством «вещи» и многообразием ее «свойств»: вещь у Гегеля равна и не равна их сумме, тогда как, скажем, у Ф. Бэкона она была тождественна совокупности ее чувственно наблюдаемых «природ». Но с этим можно согласиться только на стадии видимости, а когда «*видимость* совершенствуется, переходя в *явление*» [28, т. 2, с. 111], т. е. в существенное существование, такая точка зрения представляется Гегелю плоской.

Раздел о законе имеется только в «Науке логики». Мы встречаем в нем меткие определения и характери-

стики гносеологических функций научного закона, которые получили со стороны Ленина высокую оценку. Закон — это «*существенное явление*» [28, т. 2, с. 140], его основа, «*существенное отношение*» [28, т. 2, с. 148]. Область законов — это «*спокойное отображение существующего или являющегося мира*» [28, т. 2, с. 139]. Здесь интересна аргументация.

Гегель пишет: «...существование как непосредственность вообще равным образом есть тождественность с собой материи и формы, безразличная к своим определениям формы, и потому есть содержание; оно [есть] вещьность с ее свойствами и материями. Однако оно [есть] содержание, самостоятельная непосредственность которого в то же время дана лишь как отсутствие устойчивости. Но тождество этого содержания с собой в этом отсутствии его устойчивости есть другое, существенное содержание. Это тождество, основа явления, составляющая закон, есть собственный момент явления» [28, т. 2, с. 139]. Итак, закон выделяет, схватывает устойчивое в самом неустойчивом, причем «устойчивость» означает здесь не только относительный покой и постоянство структур, упорядоченность и повторяемость, но и гносеологический момент: «спокойное отображение» как покоя, так и движения, «схватывание», что означает не только остановку в объективном смысле, но и познавательную фиксацию в мысли движений через присущий этим движениям порядок отношений.

Печать проницательности лежит на характеристиках законов науки Гегелем. Ленин сделал по этому поводу много важных замечаний и выводов. Он отмечает, что Гегелем ведется «борьба с абсолютированием понятия *закона*, с упрощением его, с фетишизированием его. NB для современной физики!!!» [5, т. 29, с. 135]. В связи с тем что закон есть «спокойное» отражение явлений, мы читаем в «Философских тетрадах»: «Это замечательно материалистическое и замечательно меткое (словом *„ruhige“*) определение. Закон берет спокойное — и потому закон, всякий закон, узок, неполон, прилизителен» [5, т. 29, с. 136]. Эти слова бросают дополнительный свет на важные комментарии Ленина к проблеме апории «летающая стрела»: упрекая тех, кто «описывает *результат* движения, а не *само* движение», Ленин соединяет этот упрек с критикой тех, кто «изображает движение как сумму, связь состояний *покоя*» [5, т. 29, с. 232]. Оправданность

этого соединения определяется тем, что под «состояниями покоя» и «результатами движения» здесь имеется в виду *одно и то же*, а именно познавательные «схватывания» процесса, его гносеологические фиксации, но не объективные, буквальные остановки или завершения физических движений. Но их нельзя абсолютизировать.

Углубляясь в диалектику познания законов движений как изменений вообще, Ленин указывает, что «мы не можем представить, выразить, смерить, изобразить движения, не прервав непрерывного, не упростив, угрубив, не разделив, не омертвив живого. Изображение движения мыслью есть всегда огрубление, омертвление, — и не только мыслью, но и ощущением, и не только движения, но и *всякого* понятия. И в этом *суть* диалектики» [5, т. 29, с. 233]. Только посредством «омертвления», жесткой фиксации, «спокойной» устойчивости научных законов можно вскрыть, отобразить, познать живость, гибкость и подвижность реальных процессов действительности. Ленин указывает на важную закономерность отражения — *познание через противоположность*. Закономерность движений познается через факты их гносеологических фиксаций (и через относительный покой объективных движений), образы формируются с помощью законов, непосредственность текучего мира явлений отображается опосредованно через «спокойное» царство законов науки. Но их надо заменять более «гибкими» законами.

Отсюда вытекают, между прочим, два вывода. Во-первых, нередко появляющиеся у Гегеля попытки уменьшить значение знаковой формы знания, а значит, и математическую форму выражения законов науки, бесплодны и противоположены диалектике. Во-вторых, категорию «закон» более целесообразно поставить в диалектическую пару не с «явлением»¹, а с «фактом». Статуса категории факт у Гегеля вообще не получил, хотя зачаток этого можно видеть в категории существования.

Второй раздел учения Гегеля о сущности завершается анализом категорий отношения, силы, частей и целого, внешнего и внутреннего. Гегель прав, утверждая, что «все, что существует, находится в отношении...» [32, т. I, с. 226], а взаимоотношения вещей суть взаимодействия их свойств. Он порицает болтовню метафизиков о «си-

¹ «Явление — это закон как отрицательное, совершенно изменяющееся существование» [28, т. 2, с. 140]

лах» и указывает, что «сила — это противоречие, отталкивающее себя от самого себя; она *действительна...*» [28, т. 2, с. 160]. Но определение силы, которое дает Гегель, само затуманено: оно сводит сущность силы лишь к разрешению противоречия «между целым и частями» [28, т. 2, с. 158]. Ленин пишет: «**Этому** учить нелепо. Из этого надо сначала *вышелушить* материалистическую диалектику. А это на $\frac{9}{10}$ шелуха, сор» [5, т. 29, с. 138]. Что касается взгляда на «части» и «внешнее», то Гегель справедливо порицает механистическое их взаимоотношение [ср. 1, т. 20, с. с. 528]. В лекциях по эстетике он пишет так: «Внутреннее просвечивает во внешнем и дает себя познать посредством последнего; внешнее отводит от себя, указывая нам на внутреннее» [32, т. XII, с. 21].

Категории действительности

Третий, заключительный, раздел учения о сущности — это «*Действительность*». Категории этого раздела возвышаются над «существованием», «вещью», «материей» и прочими категориями явления. «Материя», например, как результат категориального развития мирового духа изображается Гегелем пассивной и бесформенной, а «материи», т. е. различные вещества, растворяются в свойствах. «Существование» же как «*тождественное с собой опосредствование*» [28, т. 2, с. 116] еще не вышло из пеленок непосредственности, т. е. его опосредствования пока не раскрыты, и эта незрелость «существования» вносит важное ограничение в смысл тезиса о разумности всего действительного (но не всего существующего).

«Действительность — это *единство сущности и существования...* единство внутреннего и внешнего» [28, т. 2, с. 171], сущности и явления. Действительность «всецело разумна, и то, что неразумно, именно поэтому не должно рассматриваться как действительное» [32, т. I, с. 239]. Мы вернемся к этому тезису в философии истории, а пока продолжим смотреть шествия категориальных пар «Науки логики». Здесь мы встречаемся прежде всего с действительностью и возможностью», «действительностью и случайностью», «случайностью и необходимостью», которые предстают перед нами в разных ракурсах и взаимоотношениях [см. 38, т. III, с. 245—247].

Встает вопрос о том, что у Гегеля более причастно абсолюту — возможность или действительность. Он нелегок. Возможности превращаются в действительность

потому, что сама действительность нашла в себе эти конкретные возможности как реальные цели движения к ним возможности абстрактной, «лишенности». Здесь смыкаются мотивы Аристотеля и Лейбница, и Гегель пишет: «...в снимающей себя реальной возможности снимается нечто двойное, ибо она сама двойное: и действительность, и возможность» [28, т. 2, с. 195]. Подлинно реальная возможность не только переходит в действительность, но осуществляет «слияние» [28, т. 2, с. 195] с самой собой. Мало того, она «уже сама есть необходимость» [28, т. 2, с. 196]. Точка зрения Лейбница берет верх.

Если действительность взята как таковая, вне ее обоснования, как **продукт** какой-то одной из нескольких абстрактных возможностей, то она «есть нечто — случайное, и, обратно, возможное есть само только случайное» [32, т. I, с. 242]. И хотя случайное естественно представлять себе как внешнюю реализацию возможности, на этом уровне остаются поверхностными обе эти категории. Они «суть внутреннее и внешнее, положенные лишь как формы, которые составляют *внешность* действительного» [32, т. I, с. 243].

Вообще говоря, случайность есть «нечто такое, что имеет основание своего существования не в самом себе, а в другом» [32, т. I, с. 242—243], а потому она не более ценна, чем возможность. Все конечные вещи случайны. Сфера действия частных, «рассудочных» материальных причин образует царство «слепой» случайности, тогда как мир понятийный — это область бесконечной самореализации необходимости Духа. Но случайность в природе не противостоит необходимости абсолютным образом, так как является способом ее реализации, хотя и отличным от телеологического разворачивания Понятия, отчужденным от него. Так возникает расхождение между понятийной необходимостью и необходимостью природной, с одной стороны, пробивающей себе путь через сеть случайностей, а с другой — в них же и воплощающейся [см. 32, т. I, с. 245; т. VII, с. 218].

Но Гегель признает и случайность иного рода, — в смысле вариаций движения Духа в человеческой истории и культуре. Одно дело случайность, имеющая основание своего существования в природной необходимости, и другое, — случайность, порожденная духом в его собственной сфере, где она может оказаться произволом, но также и разумной свободной волей субъекта [32, т. I, с. 244].

Случайность, проистекающая из недр самого духа, которому она чужда по определению, влечет за собой антиномию: «...случайное не имеет основания потому, что оно случайно; и точно так же оно имеет основание, потому что оно случайно» [28, т. 2, с. 191]. Дело в том, что необходимость необходимо превращается в случайности конечных вещей, т. е. «случайное необходимо» [28, т. 2, с. 192; ср. с. 202]. С другой стороны, Гегель утверждает, что необходимое случайно [28, т. 2, с. 197]. Сами по себе эти тезисы замечательны [см. 1, т. 20, с. 535], но указание на диалектическое тождество этих двух противоположностей еще не означает конкретного разрешения антиномии и может быть использовано и для безудержных словопрений. А ведь Маркс предупреждал, что «диалектическая форма изложения верна только в том случае, если она знает свои границы» [1, т. 46, ч. II, с. 491].

Главная заслуга Гегеля заключалась здесь в том, что он различил необходимость и случайность через соотношение внутреннего и существенного, с одной стороны, и внешнего и несущественного, — с другой. Благодаря этому наметилось наложение пары категорий «необходимость — случайность» на две другие их пары: «сущность — явление» и «содержание — форма». И «где на поверхности происходит игра случая, там сама эта случайность всегда оказывается подчиненной внутренним, скрытым законам» [1, т. 21, с. 306]. Эти законы можно открыть и познать, и хотя «абсолютная необходимость... слепа» [28, т. 2, с. 200], как и равносильная ей абсолютная случайность, но «слепа необходимость лишь постольку, поскольку она не постигается в понятии, и нет, поэтому, ничего более превратного, чем упрек в слепом фатализме...» [32, т. I, с. 248]. Отсюда путь к понятию свободы как познанной необходимости, снимающему и фатализм, и произвол.

Но реализовать это снятие во всех подробностях даже хотя бы только теоретически, если оставаться на позициях идеализма, невозможно: у Гегеля свобода абсолюта фатальным образом совпадает с его же необходимостью, а свобода человека как орудия абсолюта не выходит за пределы вариаций внутри всемирной телеологии или, когда человек ведет себя эгоистично (вспомним о легальном поведении людей в рамках философии истории Канта), — за пределы мелких отклонений от мирового плана. В целом ему приходится этот план исполнять.

Гегелевское решение вопросов соотношения случайности и свободы с необходимостью составило отправной пункт для марксистской теории вопроса, но, разумеется, не ее содержание [см. 59, с. 47—53]

Что касается самой необходимости, то ценной была мысль Гегеля о том, что она есть «единство возможности и действительности» [32, т. I, с. 247], обретаемое человеком через деятельность. Разбор Гегелем восхождения от возможности через действительность к необходимости поучителен. Критикуя формальную возможность, он показывает ее диалектическое превращение в невозможность, но камень, попутно брошенный им здесь в огород «рассудочной» логики, направлен не по адресу: она не повинна в «ничтожности» и бессодержательности, на которые он здесь нападает. Реальная же возможность для Гегеля оказывается чем-то уже реально существующим. Он разматывает сложный клубок связей между модальными категориями, но не настолько, чтобы его позиция обрела полную ясность: перед нами не решения, а только постановки вопросов, иногда догадки, не получившие пока развития.

Причинность и взаимодействие

Раздел о действительности завершается категориями субстанциальности, причинности и взаимодействия. Позиция, занятая при этом Гегелем, подробно прокомментирована классиками марксизма, выяснившими ее рациональный смысл.

Довольно четко набрасывает Гегель прежде всего диалектику субстанциального отношения. Он хочет отмежеваться от метафизического понимания субстанции как субстрата, а тем более как субстрата неподвижного. Будучи единством бытия и рефлексии, устойчивости и процесса, она есть «высвечивание», а не только «положенность» [28, т. 2, с. 204]. Субстанция «обнаруживает себя как *созидательную* мощь, а возвращая действительное в возможность, она обнаруживает себя как *разрушительную* мощь. Но и то и другое тождественно: созидание разрушает, разрушение созидает...» [28, т. 2, с. 206]. На память приходит характеристика становления, «но субстанция в такой же мере и рефлексия» [28, т. 2, с. 207]. Через навеянное Лейбницем и Фихте понятие «мощи (*Macht*)» субстанции, ее неисчерпаемой способности к причинению Гегель переходит к категории «причинность»

Глубоки его замечания о диалектике причины и следствия и об отличии причины от повода, упущенном из виду Гольбахом, который превратил саму необходимость в случайность. Справедливы во многом соображения Гегеля о непригодности понятия механической причинности в биологических и социальных явлениях. Но тут идеалист берет верх над диалектиком: механицизм терпит фиаско потому-де, что природе духа свойственно «не допускать в себе продолжения какой-либо причины, а прерывать и преобразовывать ее» [28, т. 2, с. 213]. Теперь возникает соединение несовместимых противоположностей — плодотворной диалектики с бесплодным идеализмом. Гегель стремится снять природную (рассудочную) причинность духовной (разумной), подобно тому как Лейбниц в своей монадологии поступил с механическим миром явлений, «сняв» его миром сущностей. По Гегелю, материальная причинность в неорганической природе носит только механический характер, что, по сути дела, неверно, хотя термин «механический» часто употребляется и в смысле «бессознательный». «...Во взаимодействии эта механичность снята» [28, т. 2, с. 222]. Как именно «снята»? И сразу же появляются два отрицающих друг друга хода мысли.

С одной стороны, *«взаимодействие есть поэтому лишь сама причинность; причина не только имеет некоторое действие, но в действии она как причина соотносится с самой собой. Благодаря этому причинность возвращена к своему абсолютному понятию...»* [28, т. 2, с. 223]. Имеется в виду не только то, что «в философии движение вперед есть скорее возвращение назад в обоснование» [28, т. 1, с. 127]. Ведь *такое* взаимодействие было уже в понятии механической причинности, и Гольбах не отрицал, что следствие может воздействовать на свою прошлую причину, а у Монтескье и Гельвеция их «кольца» социальных причинений как раз и были основаны на принципе такого обратного воздействия. Здесь у Гегеля речь идет о другом: понятие всеобщего взаимодействия значительно полнее и глубже любых представлений о взаимодействиях линейных и о взаимодействиях между линиями каузальных связей. Возможно, что одним из отправных пунктов здесь послужило Гегелю взаимодействие субъекта и объекта в процессе труда. «Для него (Гегеля. — И. Н.) каузальность есть лишь *одно* из определений универсальной связи...» [5, т. 29, с. 146]. Энгельс писал, что, «только

исходя из этого универсального взаимодействия, мы приходим к действительному каузальному отношению» [1, т. 20, с. 546]¹. Итак, Гегель прав, считая, что «взаимодействие есть причинное отношение, положенное в его полном развитии» [32, т. I, с. 259].

С другой стороны, у Гегеля во взаимодействии «необходимость и причинность исчезли» [28, т. 2, с. 223], они настолько «сильно» снимаются взаимодействием, что вкупе со случайностью превращаются в свободу. «...Причина — это вообще нечто *конечное*» [28, т. 2, с. 216], внешнее, а «внешнее не есть *причина внутри духа*, иначе говоря, само это переворачивание снимает отношение причинности» [28, т. 2, с. 214]. «Переворачивание» внешнего внутренним заменяет причинность взаимодействием. Итак, *не* причинность, *но* взаимодействие. Гегель уводит анализ на идеалистический путь, и его трактовка взаимодействия порывает с каузальным подходом к явлениям. Поэтому взгляд Гегеля на соотношение взаимодействия и каузальности требует существенных корректив. Ленин пишет: «Каузальность, обычно нами понимаемая, есть лишь малая частичка всемирной связи, но (материалистическое добавление) частичка не субъективной, а объективно реальной связи» [5, т. 29, с. 144].

В окончательном виде категория «взаимодействие» у Гегеля *устраняет* причинность, ибо означает духовное взаимодействие начала и конца понятийной цепи гегелевской системы, в которой развитие и познание есть возвращение к первоосновам в том смысле, что актуализируется все, прежде бывшее потенциальным и свернутым. Дух, «будучи целью природы... именно поэтому *предшествует* ей» [32, т. II, с. 549]. В каждом звене восхождения синтез оказывается детерминирующей целью для тезиса и антитезиса, а каждое последующее понятие вообще — целью для всех предшествовавших, охваченных оперативной категорией «опосредствование (Vermittelung)». Так, например, государство есть «*имманентная цель*» [32, т. VII, с. 271] семьи и гражданского общества. И конец утверждает «приоритет самого себя в том, что благодаря изме-

¹ Понимая под универсальным взаимодействием бесконечную совокупность системных причинных связей, следует в эту совокупность включить (1) воздействие следствия на свои бывшие причины, (2) взаимодействие следствий, (3) превращение следствий в причины новых следствий, (4) регулярную обратную связь, (5) взаимодействие сторон противоречий как причину их разрешений, (6) взаимодействие систем противоречий.

нению, произведенному действом, ничего иного не происходит, кроме того, что уже было. Или если начать с начала, то оно в конце концов своим или в результате своего действия приходит лишь обратно к себе самому» [32, т. IV, с. 139].

Взаимодействие снимает бесконечный регресс следствий и причин, но при этом Гегель кладет резкую грань между материей и духом. Рассудку «привычна причинность» [32, т. I, с. 256], но ей нет места в разуме, и *категория* причинности допущена в философию Гегелем только потому, что он охватывает своим вниманием не истинный, духовный, а отчужденный, природный мир. Во втором она только оперативна, а в первом — только системна.

Гегелева категория взаимодействия — это духовная *телеология*, в которой будущее, т. е. «Идея», определяет собой все прошлое, предстоящее ему в качестве обусловленной предпосылки. Получается «обратно» направленная «причинность», которая будто бы глубже собственно причинного взаимодействия. Это и пытается доказать Гегель, скажем, на примере анализа причин нравов и государственного устройства спартанцев, в основании взаимодействия которых лежит нечто третье, но не глубокие материальные причины, а «понятие» [см. 32, т. I, с. 260] с присущей ему телеологической рефлексией (взаимодействием). Во внутренней телеологии «нечто есть в себе же самым целью и средством» [32, т. XI, с. 453]. В телеологии Гегеля целевая связь возвышается над связью не только природного, но и логического обоснования, и это придает взглядам Гегеля на взаимодействие еще один оттенок.

Комментируя «*causa sui*», Гегель видит в этом понятии Спинозы не отрицание зависимости природных причинных связей и природы в целом от каких-то сверхъестественных начал и не зачаток мысли о всеобщем материальном взаимодействии [см. 1, т. 20, с. 546], а образ субстанциальной свободы¹.

Это не значит, что взгляды Гегеля на свободу были лишены рациональных моментов. Наоборот, ценным было уже то, что Гегель вслед за Фихте и Шеллингом при-

¹ Критикуя гегелевскую телеологию, мы не помышляем об изгнании понятия цели из наук. Телеономическое рассмотрение неустранимо из общественных наук, а кибернетика возвратила его и в биологию. Ленин положительно оценил объективацию Гегелем категории цели [см. 5, т. 29, с. 171].

знал существование свободы не только в мире «вещей в себе». Сама необходимость при определенных условиях может стать свободной. Свобода — это внутренняя и осознанная необходимость. Но у Гегеля свободен только дух, и *его* необходимость состоит именно в том, чтобы быть свободным. Ведь «свобода есть лишь там, где нет для меня (для духа. — *И. Н.*) ничего другого, что не было бы мною самим» [32, т. I, с. 55; ср. 32, т. XII, с. 101]. Иными словами, свободным может стать только идеалист. Этим, говоря о категории свободы у Гегеля, ограничиться, конечно, нельзя.

Но пока перед нами финал учения о сущности, будто бы «свободная» духовная сущность. Она готова раскрыться как понятие. Понятие — это единство бытия и сущности, это «царство *субъективности* или свободы» [28, т. 2, с. 225], истина субстанции и вообще «*истина бытия* и сущности» [32, т. I, с. 261]. Истинность понятия, по Гегелю, выше, чем «*истина* как соответствующее объекту знание» [28, т. 2, с. 63], ибо понятие соответствует самому себе как «движущееся внутри себя единство» [28, т. 1, с. 218], и этим превосхищается движение духа.

Самодвижению понятия посвящена третья, заключительная часть «Науки логики».

§ 4. Диалектическая логика. Учение о понятии

**Истина.
Учение
о субъективном
понятии**

Прославляя мощь и величие Понятия [см. 32, с. VI, с. 11 и 40], Гегель и к нему применяет исторический принцип: отнюдь не сразу Понятие становится могучим и полностью конкретным. Оно абстрактно, поскольку «еще не есть идея» [32, т. I, с. 271], но, развиваясь, преодолевает свою абстрактность и приобретает статус свободной истины. Задачу логики Гегель видит в рассмотрении истины в ее согласии с собой.

Взгляды Гегеля наистину составляют особую *триаду*, структура которой соответствует трем моментам диалектического метода и образована из трех разных понятий истины. Первое из них заключается в том, что понятие соответствует вещи. В качестве предпосылки имеется «предмет, которому должно соответствовать наше пред-

ставление о нем» [32, т. I, с. 57]. Это низшая, рассудочная ступень истины, достаточная для частных наук.

Второе, более высокое понятие истины¹ гласит, что, наоборот, истинна вещь, если она соответствует своему понятию. «В этом смысле плохое государство есть неистинное государство, и плохое и неистинное вообще состоит в противоречии, имеющем место между определением, или понятием, и существованием предмета» [32, т. I, с. 57]. Используя фразеологию повседневного языка (мы говорим: «истинный, настоящий человек» и т. д.), Гегель затрагивает здесь вопрос о моральных и вообще аксиологических оценках, но у этих примеров есть рациональный смысл, и в аспекте теории познания Плеханов отмечал, что в данной гегелевской формуле истины (истинности) подмечено значение знаний человека для его практической деятельности и реализации его замыслов и планов, которым и должны быть, так сказать, уподоблены внешние объекты в результате их преобразования. Другой аспект гносеологического «соответствия понятию» содержится в письме Энгельса К. Шмидту от 12 марта 1895 г., где поставлен вопрос, соответствовал ли исторически в разных странах существовавший феодализм где-либо вполне «своему понятию», причем Энгельс имел в виду под «понятием» теоретическую модель социально-экономической формации, получаемую через законы-идеализации Марксовой экономической и историко-материалистической теории.

Наконец, третье, высшее понятие истины у Гегеля состоит в согласии духовного содержания с самим собой, в совпадении понятия с его же предметом [32, т. VI, с. 216]. Здесь истина есть «свой собственный результат» [32, т. I, с. 323] и истинно то содержание, которое «опосредствует себя самим собою» [32, т. I, с. 127]. Высшая истина утверждает сама себя, она сама «есть критерий» [32, т. VI, с. 190; ср. т. IV, с. 47] себя как *системы*.

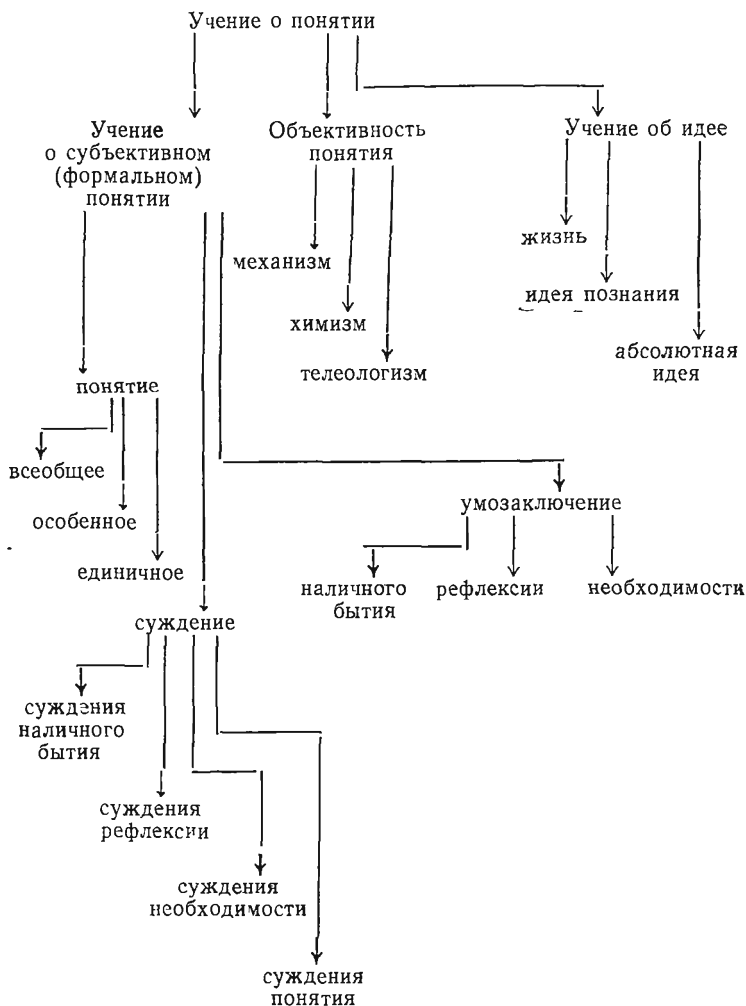
Эти мотивы тотального априоризма были у Гегеля неизбежным следствием его общей идеалистической позиции. Отражающийся в себе бесконечный дух сам себя доказывает. Но истина есть *процесс*, ибо ее содержание

¹ Зачаток этого понятия можно видеть в рассуждениях Фомы Аквинского об «истинах для бога» в отличие от «истин для человека».

составляет путь, пройденный к развитой истине. А потому истина есть процесс ее самодоказательства. С этих позиций Гегель характеризует первое и второе понятия истины как неполноценные, рассудочные, приводящие не к истинности, а лишь к «правильности» [32, т. I, с. 279 и 285]. Преувеличенное, доходящее до метафизического разрыва разграничение между истинностью и правильностью было использовано Гегелем при построении им своей типологии суждений и умозаключений.

Но сначала надо рассмотреть категорию понятия. Восхождение от бытия и сущности к понятию оправдывалось Гегелем в плане как онтологии (сущностное развитие бытия порождает понятийное мышление), так и гносеологии (познание сущности находит свое углубление в понятиях науки). Восхождение продолжается и внутри отдела о понятии, но здесь оно прослеживается с трудом и далеко не везде реализуется. Не был реализован и другой замысел Гегеля: показать, что в этом отделе, в отличие от бытия и сущности, понятия не столько переходят одно в другое или отражаются друг в друге, сколько именно категориально *развиваются* [32, т. I, с. 266]. Они располагаются Гегелем одно после другого нередко в соответствии с догегелевской и даже додиалектической традицией.

Учение о субъективном понятии, по замыслу Гегеля, имеет своим предметом логику в обычном смысле слова. «Субъективным» здесь именуется пока еще не развернутое, рассудочное, хотя и диалектически обработанное подразделение логического. Гегель оперирует тут традиционным формально-логическим материалом, но стремится придать ему диалектическое движение. Спрашивается, каков был, собственно говоря, замысел Гегеля: собирался ли он создать диалектического «конкурента» формальной логике в смысле построения таких диалектических форм, которые были бы аналогами форм «рассудочных», т. е. формально-логических, или только создать учение о диалектических поправках в последние и их диалектически упорядочить? Видимо, замысел Гегеля не остался постоянным, и от задачи-максимума в отношении понятий он перешел только к задаче-минимуму в отношении суждений и умозаключений, стремясь здесь, самое большее, вскрыть отдельные, иногда довольно важные, диалектические моменты в канонически застывших традиционных формах и эти формы по-новому субордини-



С х е м а 11. Состав учения о понятии в логике Гегеля

ровать. В процессе этого движения «рассудок» у Гегеля все более превращается соответственно из метафизического в диалектический. Заслуга Гегеля явилась, как отмечал Энгельс, в том, что он первым из философов подверг диалектическому анализу все основное содержание прежней формальной логики. И в конечном счете Гегель

поступил верно, изменив *только способ рассмотрения* прежнего материала, его не отвергнув, но сохранив.

Свои скромные достижения Гегель только в случае понятий был склонен неправоммерно толковать как создание будто бы им совершенно новых, диалектических форм мысли, но, называя рассудок «пустой *формой*» [32, т. VI, с. 17], формальную логику — наукой, не содержащей никакой реальности [см. 32, т. VI, с. 23], а логические исчисления — «низведением», деградацией логики [см. 32, т. VI, с. 50], Гегель невольно возбуждает у читателя ожидание новых, содержательных форм (помимо уже описанных Гегелем в учении о сущности), которые необыкновенно возвысят логику, также и в случае суждений и умозаключений. Но в учении о субъективном понятии в целом Гегель не выдвигает ни одной подлинно новой формы, потому что таковых не оказалось, и поступил вполне разумно, не решившись к числу форм истинных суждений отнести те выражения вида «...есть... и не есть...», о которых не раз писал прежде. Гегель оперирует только традиционными логическими формами, а иного и быть не могло, хотя Канта за перенесение им в таблицы категорий материала из формальной логики он сам же порицал как непоследовательного мыслителя [см. 32, т. VI, с. 46]. Упрекая традиционные формы за пустоту и бессодержательность, Гегель, как мы уже отмечали, их не онтологизирует, желая подчеркнуть их метафизичность, однако теперь он *онтологизирует их вторично*, но уже в диалектическом направлении, так как обращается к ним же в поисках рубрик своей новой классификации форм логики, в которой последние были бы максимально содержательными.

Понятие

Рассмотрение понятия начинается Гегелем с того, что он требует преодолеть «формальные» понятия понятийными формами, которые суть «живой дух действительного» [32, т. I, с. 267]. Эта мысль глубока и верна, если ее понимать как указание на процесс преодоления не «формальных», а *собственно метафизических* понятий. Диалектические по содержанию понятия не падают с неба, а вырастают, заметим, из понятий, противоположных им, постепенно избавляясь от схематизма и наполняясь все более разносторонним содержанием, превращаясь в понятия «конкретные». В этом смысле начальные и наиболее абстрактные категории логики Гегеля «чистое бытие» и «ничто»

противоположны последующим и находятся *на грани* метафизического в соответствии с двойным значением «рассудка».

Истина была на стороне Гегеля, когда он порицал Канта и Я. Фриза за метафизический отрыв ими формы от содержания в логике и непонимание переходов от одних логических форм к другим. Но он покидает пределы истины, когда в поисках адекватных диалектике форм («...всякое содержание может быть разумным лишь через разумную форму») [32, т. VI, с. 106] старается придать диалектическим понятиям характер полной структурной слитности («... сложное понятие было бы чем-то худшим, чем материализм») [32, т. VI, с. 48—49]. В соответствии с принципом тождества бытия и мышления Гегель желает иметь дело только с такими понятиями, из которых каждое как таковое может-де вполне освободиться от символически-языковой формы и по существу своему постигаться непосредственно духом, уже не нуждающимся ни в каких символических средствах. Гегель доводит требование диалектического тождества формы и содержания понятий до такой крайности, что оно ориентирует на полное обесцвечивание и «размывание» формы: если следовать Гегелю и приближаться к понятию «путем *отметания* той чувственной примеси, которая якобы должна была его выражать» [32, т. VI, с. 52], отнеся знаковые формы к числу феноменов отчуждения, то практически от форм мышления не остается ничего. А с ускользающим эфиром «чистой» мысли науке нечего делать. Правда, Гегель более милостиво говорит о роли национальных языковых форм, но не учитывает при этом, что символическая (знаковая) характеристика свойственна **также** и им.

Принцип «тождества» формы и содержания понятия понимается Гегелем довольно туманно. Он связывает с ним и мысль о максимальном развитии содержательности, которая должна быть присуща и самим логическим формам как таковым, забыв о том, что нет оснований не прилагать этот тезис и к формально-логическим формам, а с другой стороны, и диалектика должна помнить, что уже закон меры указывает на то, что внешняя, формальная сторона всякого предмета всегда обладает относительной самостоятельностью в отношении внутренней содержательной стороны и в этом смысле не содержательна. Эту свою мысль он довел до иллюзорного пред-

ставления о некоей безграничной содержательности как качестве форм диалектической логики, которые уже не имеют ничего общего с собственно логическими *формами*, как бы упраздняя их¹.

Сама мысль о содержательности логических форм оказалась у Гегеля многозначной. Но он не имел в виду ни их способности гибко реагировать на изменения вложенного в них (именно как *в* формы) содержания, ни сложности и разнообразия самих форм (этого разнообразия он не увидел и внутри диалектической логики, поскольку свел ее формы преимущественно к многообразию категорий, не говоря уже о логике формальной, о возможностях которой он и не помышлял и которая ныне далеко шагнула вперед). Гегель ищет содержательность логики во вкладываемом в ее формы онтологическом содержании, а в нежелании переместить исследовательское внимание с форм на содержание упрекал Канта. Но Гегель продолжил начатое именно Кантом построение такой науки, которая исследовала бы *категориальное* содержание познавательного процесса; другое дело, что эта наука может сохранить статус логики только в том случае, если будет заниматься исследованием категорий именно как познавательных *форм*, не ограничивая себя к тому же, в смысле предмета исследования, только категориями.

Определенный рациональный смысл в поисках Гегелем содержательности в логике состоял в ориентации на изучение логических форм с точки зрения их происхождения и роли в процессе познания, т. е. на философское исследование логики. Возникает смыкание логики с гносеологией, а это «вообще очень важный вопрос», — писал Ленин [5, т. 29, с. 156]. По поводу тех мест «Энциклопедии...», в которых показано, как «в идее (т. е. в полноте познания. — *И. Н.*) содержатся все отношения рассудка (т. е. формально-логические связи, необходимые для достижения этого познания. — *И. Н.*)...» [32, т. I, с. 323]. Ленин указывает: «Здесь же замечательно гениально показано совпадение, так сказать, логики и гносеологии» [5, т. 29, с. 174]. Из онтологизации Гегелем умозаключений извлекается рациональное зерно: «Очень хорошо! Са-

¹ Гегель забыл о законе меры, рассуждая также и о «дурной бесконечности». Заметим, что еще Шеллинг (в речи об искусстве) искал содержание, которое упразднило бы форму, растворив ее в себе (?).

мые обычные логические «фигуры» — (все сие в § о «первой фигуре заключения») суть школьно размазанные, *sit venia verbo*¹, самые обычные отношения вещей» [5, т. 29, с. 159]. Но связь логики и гносеологии и тенденция понятий к объективности получили в объективном идеализме Гегеля превратное освещение, и его логика начала превращаться в спекулятивную онтологию, особенно в отделе об «объективности» понятия.

Учение о понятии стало превращаться у него в рассмотрение понятия только со стороны содержания, при котором вопросы логической формы ушли в тень. Насчет сравнения понятий по объему Гегель высказался, например, так: «...понятие есть нечто большее, чем все это; его определения суть определенные *понятия* и сами существенным образом представляют собой *тотальность* всех определений» [32, т. VI, с. 52]. Закон обратного отношения объема и содержания понятий был им отклонен без достаточного анализа. О формально-логических классификациях он отзывался как о «зрелище игры произвола» [32, т. VI, с. 273], хотя он сам опирается на сложившееся в них деление понятий на общие, особенные и единичные. Тем более он использует реквизит формальной логики при разборе суждений и умозаключений. Все это, говоря словами Ленина, «дань» формальной логике [см. 5, т. 29, с. 159].

Иначе и не могло быть. В познании не может быть ни чистых форм без содержания, ни содержания без логических форм, а логические формы не существуют без их формальнологической стороны. Понятийные формы, абсолютно отрешенные от содержательного смысла, утрачивают и логический и семиотический статус. Любые понятия, в том числе и диалектические категории, обладают формально-логической формой. И сам Гегель заметил, что разумные понятия не свободны от рассудочной формы [см. 32, т. I, с. 290]. Но каких-то особых формально-логических понятий по содержанию нет, если только не иметь в виду понятий *науки* формальной логики, как-то: «предикат», «связка», «вывод», «понятие» и т. п. (имеет права на существование, конечно, и формально-логическое учение о структуре содержания и объема понятий).

Метафизические по содержанию понятия, конечно, сильно отличаются от диалектических, хотя в процессе

¹ — да будет позволено так сказать *Ред.*

исторического развития наук между ними бывает много переходных ступеней. Отличаются ли они от диалектических понятий по форме?

Да, бесспорно. Гегель не видел того, что по своей форме метафизические понятия столь же являются формально-логическими, сколь таковы и понятия диалектические. Но существующие в рамках этой общности различия между метафизическими и диалектическими понятиями он подметил верно, хотя и преувеличил их. В составе диалектических понятий, как правило, больше признаков, чем в составе понятий метафизических, и это связано с большей бедностью последних по содержанию. Более важно то, что у диалектических понятий признаки не только координированы, но и субординированы в единую целостность, указывающую на развитие и внутренние противоречия предмета мысли. Аналогичные различия, заметим, здесь имеются и у суждений, причем утверждения метафизиков носят обычно характер универсальных аподиктических заявлений, тогда как диалектическая мысль пользуется гораздо более разнообразными по форме суждениями. Кроме метафизических понятий (и суждений) существует метафизическое *понимание* диалектических понятий (и суждений); в этом случае указанные различия обнаруживаются на метауровне.

Подчеркнем некоторые достижения Гегеля в понимании особенностей диалектического *содержания* понятий. Вопреки своим же усилиям отыскать целостные понятия он пишет, что подлинно конкретное, т. е. научное, понятие «представляет, по существу, внутри себя единство различных определений» [32, т. I, с. 71]. Усилия Гегеля понять процесс нарастания объективности содержания науки Ленин оценил как «канун» превращения объективного идеализма в материализм [5, т. 29, с. 151].

Суждение Приступив к рассмотрению суждений, Гегель выводит их из понятий: распадение понятия «на различие своих моментов есть *суждение*...» [32, т. I, с. 274], так что суждение есть «инобытие» и «реализация» [32, т. VI, с. 58, 62] понятия, «расщепление понятия самим собой» [32, т. VI, с. 60]. Но в действительности суждение столь же резонно выводить из понятия, сколь и наоборот — понятие из суждения, как это пытался показать Кант. Логически в одинаковой мере правомерны обе генетические линии, но исторически — ни одна из них: факты говорят о том, что и суж-

дения, и понятия в языках неразвитых народов постепенно выделялись из первоначальных слитных форм, а в развитом языке науки налицо диалектика взаимодействия: понятия предшествуют суждениям (определениям), но также и суть продукт процесс их взаимодействия.

Классификацию диалектических видов суждения Гегель выводит из антиномии «субъект предложения есть и не есть предикат» [32, т. I, с. 65]. Его замысел субординировать виды суждения в рамках познавательного движения от особенного к всеобщему и необходимому плодотворен. Энгельс в «Диалектике природы» на примере развития знаний о природе теплоты показал, что в данной субординации, с точки зрения истории наук, есть рациональный момент. Но принцип, посредством которого Гегель проводит различие между суждениями (Urteile) и предложениями (Sätze), не удержался в науке: само это различие резонно, но в логике наших дней оно проводится по иным основаниям. Гегель считает, что если высказываемое о единичном субъекте «само есть лишь нечто единичное, то это просто предложение» [32, т. VI, с. 61]. Но кроме того, не только единичные, но и всеобщие суждения в значительной их части Гегель также относил к числу «предложений» [32, т. VI, с. 98].

Субординация видов суждений по возрастанию их познавательной роли предполагала применение принципа единства логического и исторического. Но Гегель, занявшись дедуцированием суждений из противоречий понятия, оставил за пределами своего логического анализа всю палеографию структур суждения. Но свою классификацию суждений по их содержанию он стал строить не посредством дедуцирования одних форм из других, а на базе старой формально-логической классификации по основаниям качества, количества, отношения и модальности. К тому же он не смог провести единого критерия их познавательной оценки.

Гегель превратил разные основания классификации суждений в целостные ступени развития последних и разбил эти ступени на подразделения, соответствующие традиционным классификациям по указанным четырем основаниям. Субординируя формы мышления и уже тем самым приводя их в движение, Гегель одновременно попытался привести в движение и саму их классификацию, дабы одни ее разделы логически порождались другими,

но осуществить это он уже не смог. Он снова склоняется к отождествлению диалектики связи вещей под углом зрения определенных категорий с диалектикой связей самих этих категорий. Но примененные Гегелем виды классификации упорядочивают по разным основаниям *один и тот же* логический материал, и они не поддаются их введению в рамки поступательного движения. Поэтому мы находим у Гегеля не новую, собственно диалектическую классификацию суждений, а лишь выяснение некоторых диалектических связей (иногда только указание на их существование) между видами прежней классификации [см. 8, гл. IV]. Впрочем, уже этот результат был полезен.

Гегель разделил все суждения, с точки зрения диалектики, на четыре класса: наличного бытия, рефлексии, необходимости и понятия. Первый из этих классов — суждения наличного бытия — состоит из трех подразделений: суждения утвердительные, отрицательные и бесконечные, — в которых находят свое выражение различные варианты схемы «единичное есть всеобщее, оно есть некоторое особенное и не есть некоторое иное особенное».

Второй класс — суждения рефлексии. Каждое из них есть «суждение *количества*, подобно тому как мы определили суждение наличного бытия также и как качественное суждение» [32, т. VI, с. 82]. Он ищет более глубокие связи и отношения, скрытые под оболочкой только количественных distinctions, хотя сам подразделяет суждения рефлексии на единичные, частные и всеобщие. Тем самым второй класс сближается со схемой первого из них. «Что касается объективного значения этого суждения (рефлексии. — *И. Н.*), то в нем единичное вступает в наличное бытие через свою всеобщность» [32, т. VI, с. 83], хотя, в отличие от суждения наличного бытия, не через присущность (*Inhärenz*) предиката субъекту, а через подведение (*Subsumption*) субъекта под область предиката. Ныне хорошо известно, что объемная и интенсиональная интерпретации силлогизмов взаимно эквивалентны.

При выделении третьего класса — суждений необходимости — Гегель использовал известную классификацию по отношению, выделяя суждения категорические, «гипотетические» (условные) и разделительные, среди которых последние отличаются наибольшей степенью конкретизации необходимости. «Как в категорическом

суждении выступила в своей понятийной форме субстанциональность, так в гипотетическом суждении в этой форме выступает связь причинности» [32, т. VI, с. 93].

Наконец, последний, четвертый, класс — это суждения понятия, для которых Гегель использовал классификацию по модальности в составе ассерторических, проблематических и аподиктических суждений. Если во все общих суждениях рефлексии некоторая связь субъекта и предиката просто констатировалась [32, т. VI, с. 86], а в общих категорических суждениях необходимости обосновывалась ссылкой на специфичность рода, то в общих аподиктических суждениях понятия она утверждается через указание на все необходимые обстоятельства этой связи.

Странствия понятия в собственном смысле слова окончены. Через «наполнение» связки необходимостью осуществляется переход от суждений к умозаключениям, где происходит «восстановление понятия» [32, с. VI, с. 105]. Переходы и многие разграничения во всех этих странствиях очень неубедительны, искусственны. «У Гегеля „моменты“ понятия не имеют значения „моментов“ перехода» [5, т. 29, с. 138] также и в суждениях. Наоборот, одни и те же гегелевские примеры могут путешествовать по подразделениям самых разных рубрик. Так, суждение «роза красна», будучи у Гегеля примером утвердительного суждения наличного бытия, вполне могло бы выступить в той же функции и для единичных суждений рефлексии (там Гегель приводит иной пример: «этот человек счастлив»). Ведь ни первый, ни второй примеры своей словесной формой не выражают того, что при рефлексии S есть P «некоторым существенным образом» [32, т. VI, с. 83]. Неубедительно отклонение Гегелем суждения «роза красна» в качестве примера для категорических суждений необходимости, которыми он считает утверждения: «кольцо золотое» и «роза есть растение». «...Такое внешнее свойство, как цвет цветка, признается предикатом, равнозначным с растительной природой цветка... упускается из виду такое различие, которое должно бросаться в глаза даже самому обыденному пониманию» [32, т. VI, с. 91]. Но, спрашивается, почему утверждение о том, что некоторая данная роза красна, должно означать *приравнивание* значимости предиката цвета и «растительной природы цветка»? С другой стороны, считается, что для розы наиболее естествен «розо-

вый», т. е. как раз светло-красный, цвет, так что он не так уже «внешен» для розы. А чем суждение «(эта) роза красна» «хуже» суждения «этот дом плох», предлагаемого Гегелем в качестве примера для ассерторического суждения понятия, и почему оно не может быть использовано взамен второго примера? Ведь указание на обстоятельства, при которых дом плох, или, наоборот, хорошо, остается за пределами предложения, как и в случае красной розы, тем более что в данном случае можно сделать акцент на то, что розы бывают все-таки разной окраски.

Искусственно подобраны примеры и на (1) всеобщие суждения рефлексии, (2) общие категорические суждения необходимости и (3) общие ассерторические суждения понятия. Почему суждения (1) «все люди смертны», (2) «человек как род смертен», (3) «все люди смертны», где «*порукой его верности*» служит некоторое субъективное уверение» [32, т. VI, с. 101], должны быть непременно разнесены по качественно различным рубрикам, если характерные для них различия остаются за пределами самих примеров (во втором случае смертность всех представителей человеческого рода также лишь констатируется и пока еще не доказывается)? По сути дела, перед нами не логическая классификация видов суждений, а гносеологическая классификация *уровней знания* (как было и в учении о видах истины). Учитывая это, Энгельс сопоставил суждения о том, что трение есть источник теплоты, всякое механическое движение через трение переходит в теплоту, а разные формы движения переходят друг в друга, именно по критерию уровня генерализации знаний [см. 1, т. 20, с. 539]. При этом он отбросил надуманное различие между суждениями рефлексии и необходимости.

**Умозаключение.
Объективность
понятия**

Учение о субъективном понятии завершается разделом об умозаключениях. Следуя своей онтологизации логики, Гегель утверждает, что «все вещи суть *умозаключение*, некоторое всеобщее, сомкнутое через особенность с единичностью; но, конечно, они не суть состоящее из *трех предложений* целое» [32, т. VI, с. 112]. Но и здесь есть рациональное зерно: ведь обыкновенные логические фигуры суть «самые обычные отношения вещей» [5, т. 29, с. 159]. Это уже приводившееся выше высказывание внутренне связано с другим за-

мечанием Ленина: «Прав был Энгельс, что система Гегеля перевернутый материализм» [5, т. 29, с. 215]. Когда, например, великий немецкий диалектик писал, что «реализация понятия есть объект» [32, т. I, с. 301], даже этот идеалистический тезис поддается материалистической интерпретации, если его понять в смысле претворения в жизнь, практику, технику планов и замыслов человека на основе его знаний.

Гегель резко и не очень справедливо критикует «формальные умозаключения», отказывая им в истинности. Кое-что можно отнести здесь за счет полемического увлечения. Иначе не объяснить явной несогласованности двух его утверждений: (1) «..*формальное умозаклучение* есть разумное таким неразумным образом, что оно совершенно непригодно для какого угодно разумного содержания»; (2) «...все же различные формы умозаклучения никогда не теряют значения в нашем познании» [32, т. I, с. 287 и 291]. Гегель не очень жалуется на силогизм, довольно верно отмечает слабости индукции и указывает, что «индукция опирается на аналогию» [32, т. I, с. 296], но в собственной классификации умозаклучений не делает никаких попыток построить умозаклучения, которые были бы не известны в собственно формально-логической практике в силу значительной диалектичности своих форм. Реалистическое мышление ему не изменило, и он не вступил здесь на путь конструирования сомнительных «антиформальных» умозаклучений. Заметим, что в случае умозаклучений Гегель не сумел поступить буквально так же, как он поступил в случае суждений, где он применил существовавшие в его время классификации, которые полностью охватили бы логический материал перекрестным образом, т. е. оценивая одни и те же формы, но с разных точек зрения. Исчезает в случае умозаклучений и стремление Гегеля отразить в логическом порядке рубрик историю мышления.

Философ выделяет три типа умозаклучений, построенные которых определяется схемой силлогизма: «Разные же роды умозаклучения представляют собой ступени *наполнения* или конкретизации среднего термина» [32, т. VI, с. 154]. Первый тип — это умозаклучения наличного бытия в составе трех подразделений (фигур), отличающихся друг от друга различным характером *среднего термина* в силлогизме. Если обозначить всеобщее как «В», особенное — «О» и единичное — «Е», то возникают

три основные комбинации: (1) $E-O-B$ или $B-O-E$; (2) $O-E-B$ или $B-E-O$; (3) $E-B-O$ или $O-B-E$.

Второй тип назван Гегелем: «умозаключения рефлексии». Они собраны в триаду, может быть, наименее убедительную по своей структуре среди всех гегелевских триад: ее составляют умозаклучения всеобщности (как их эталон Гегелем дается здесь силлогизм *Barbara*), индукции и аналогии. Третий тип образован умозаклучениями необходимости, где «средний термин есть не какое-либо иное непосредственное содержание, а рефлексия-в-себя определенности крайних терминов» [32, т. VI, с. 145]. По аналогии с классификацией суждений понятия в состав умозаклучений необходимости входят категорические, гипотетические и разделительные умозаклучения. «...То, что является истиной гипотетического умозаклучения, единство опосредствующего и опосредствованного, *положено* в разделительном умозаклучении, которое поэтому вместе с тем уже и *не есть* умозаклучение» [32, т. VI, с. 153].

Эта классификационная схематика не заслуживает подробного анализа. В ней частично перекрещиваются различные основания классификации, и только первые подразделения второго и третьего типов вновь возвращают нас к первому типу, составленному разными фигурами категорического силлогизма. В последующей истории формальной логики гегелевская классификация умозаклучений не сыграла плодотворной роли. Не стимулировала она прогресса и логики диалектической, хотя именно для этого она и была задумана.

Как бы то ни было, Гегель вообще отказывается здесь от резкого противопоставления диалектических умозаклучений умозаклучениям «рассудочным». Он отграничивает «рассудочные» умозаклучения от умозаклучений «разумных» туманно и как-то вскользь: «Вначале (?) умозаклучение, как и суждение, *непосредственно...* оно, таким образом, есть *умозаклучение рассудка*. Если не идти дальше этого вида, то разумность в нем (хотя она наличествует здесь и положена), конечно, еще мало заметна» [32, т. VI, с. 107]. Нарастание «разумности» в последующих видах умозаклучений не столько доказывается Гегелем, сколько просто постулируется.

Что касается возможного разграничения между диалектической и формально-логической классификациями, то они, наоборот, у Гегеля почти совпадают. Но он

не остановился на том, что просто слил их; ведь он указал на моменты диалектики в самих формально-логических подразделениях, на диалектические связи между фигурами силлогизма и на диалектическую функцию среднего термина, который служит не какой-то перемычкой между крайними терминами, а выражением единства всеобщего с единичным и т. д. Применение Гегелем гносеологических категорий «всеобщее», «особенное» и «единичное» к анализу умозаключений было вполне уместно, и на это не раз обращали внимание Маркс, Энгельс и Ленин. Формулой $O-B-E$ пользовался, например, Маркс при анализе товарно-денежного обращения в труде «К критике политической экономии». Ленин писал: «Уже самое простое *обобщение*, первое и простейшее образование *понятий* (суждений, заключений etc.) означает познание человека все более и более глубокой *объективной* связи мира. Здесь надо искать истинного смысла, значения и роли гегелевской Логики» [5, т. 29, с. 161].

Второй отдел учения о понятии описывает процесс нарастания объективности определений мысли. Лейтмотив этого отдела состоит в том, что понятие будто бы само «приобрело такую реальность, которая есть *объективность*» [32, т. VI, с. 154]. Но эта реальность пока еще чисто духовная — это *категории* бытия, определенные и обогащенные понятием. Гегель как бы «репетирует» предстоящий переход Логики в Природу, и эта «репетиция» вырождается в конструирование понятий, обладающих *чуждым* логике содержанием. Гегель предстает перед нами тут как идеалист, готовый реабилитировать онтологическое доказательство Ансельма из Кентербери. Но и здесь есть рациональные моменты: ведь объективные по содержанию понятия отражают связи действительного мира, «**тут есть очень глубокое содержание, чисто материалистическое**» [5, т. 29, с. 172].

Объективирование понятия проходит у Гегеля три ступени — *механизм, химизм и телеологизм*. В описании их много надуманного. Но была прогрессивной критика Гегелем механицизма и вульгарной телеологии Х. Вольфа, которая отождествляла целесообразное с тем, что полезно для наблюдающего субъекта. Телеология самого Гегеля, согласно его замыслу, — внутренняя, тесно связанная с особенностями органической жизни и призванная снять противоположность внешней телеологии и од-

носторонней механической каузальности. Подход Гегеля к историческому материализму отмечен Лениным по поводу диалектики средств и целей, которую развил философ в третьей главе об объективности. Ленин выписал и подчеркнул слова Гегеля: **«В своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, тогда как в своих целях он скорее подчинен ей»** [5, т. 29, с. 172; ср. 32, т. VI, с. 205]. Эти диалектические соотношения Гегель относит к числу «хитростей разума».

Идея.
Учение о методе

От телеологии понятие возвышается к идее, разделом о которой и завершается учение о понятии. Читатель должен получить теперь возможность узреть истину как внутреннюю цель понятия и как мышление идеи о самой себе на основе будто бы достигнутого теперь единства субъективного и объективного. Но лицемерить истину не удастся. Все, что смог Гегель здесь представить,— это только ряд определений истины и вообще «идеи». По содержанию «идея есть единство понятия и объективности, иначе говоря— истина» [32, т. VI, с. 216], тождество субъекта и объекта, которое достигается далеко не сразу, а потому *«тождество идеи с самой собой едино с процессом»* [32, т. VI, с. 219]. Ведь истина есть *«движение истины в самой себе»* [32, т. IV, с. 25]. Материалистически это можно истолковать как указание на то, что путь к истине лежит через отражение объекта в понятии, а затем, так сказать, через сближение понятия с объектом на основе практики людей.

Именно Гегель, пусть превратно, идеалистически, поставил вопрос о единстве теории (познания) и практики (действия) в подразделе под названием «Идея добра». Под именем добра (сравним моральную «практику» у Канта) у Гегеля выступает духовно-практическая деятельность человека. И когда он пишет, что идея добра *«выше идеи рассмотренного нами познания, ибо она обладает достоинством не только всеобщего, но также и безоговорочно действительного»* [32, т. VI, с. 290], Ленин дает материалистическую трактовку: **«Практика выше (теоретического) познания, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности»** [5, т. 29, с. 195]. И ценно, что *«к идее как истине, Гегель подходит через практическую, целесообразную деятельность человека»* [5, т. 29, с. 173].

Много дискуссий вызвало другое ленинское замечание: «Сознание человека не только отражает объективный мир, но и творит его» [5, т. 29, с. 194]. Что это значит? У Гегеля сознание (не человеческое, а универсальное) буквально созидает объективность и объективный мир, и процесс этого созидания есть *духовная* практика как активное самоутверждение Идеи. Гегель доводит тесное взаимодействие «воли» (практики) и «познания» (теории) до тезиса, что само познание «выступает в двойном образе, в образе теоретической идеи и в образе *практической идеи*» [32, т. I, с. 326]. Значит, Гегель включает практику в теорию познания, но так, что *растворяет* ее в последнем. Но это же означает и то, что самого познания достаточно... для созидания мира.

Иное дело у Ленина. В своем афоризме он имеет в виду диалектику преобразования объективной действительности посредством *материальной* практической деятельности человечества, опирающейся на глубокое познание законов действительности и реальных тенденций ее дальнейшего развития. Эту связь знания и действительности в смутной форме угадал Гегель, но идеалистически ее извратил. Ленинское же понимание сообщает слову «творит» смысл, диаметрально противоположный гегелевскому положению. Гегель заблуждается, полагая, что практической идее «недостает именно того, чтобы момент действительности в понятии достиг сам по себе определения *внешнего бытия*» [32, т. VI, с. 292], и что соединение практической *идеи* с познанием порождает пресловутую абсолютную идею [см. 32, т. VI, с. 295]. Но Гегель был вполне прав, заявляя, что «необходимо *соединение познания и практики*» [5, т. 29, с. 198].

Путь «идеи» к «абсолютной идее» лежит у Гегеля через «жизнь» и «познание» с включением в последнее «добра», т. е. идеи духовной практики. Познание разрешает противоречие между жизнью и смертью, ибо в познании человеческий род достигает бессмертия. Характеризуя «познание» как категорию, Гегель подвергает призрачной критике односторонний аналитический метод Гоббса и Локка, а затем столь же односторонний синтетический метод [см. 32, т. VI, с. 260].

Он настаивает на единстве анализа и синтеза [см. 32, т. VI, с. 304, 313] в виде идеалистической дедукции, началу которой предшествует «смутное чувство, неопреде-

ленное, но более глубокое чутье, некоторое предчувствие существенного» [32, т. VI, с. 266], а отправным пунктом служит абстрактное понятие как та стихия, «в которой и из которой разворачиваются особенности и богатые образы конкретного» [32, т. VI, с. 271]. Это дедукция диалектическая, она развивается через противоречия. В науках о величинах и в других частных дисциплинах Гегель допускает формально-логическую дедукцию, здесь «весьма пригоден формальный процесс умозаключения» [32, т. VI, с. 283].

Диалектико-идеалистическая дедукция обеспечивает, по мнению Гегеля, достижение его пресловутой абсолютной идеи — «единственного предмета и содержания философии» [32, т. VI, с. 296]. Но в главе, специально ей посвященной, Гегель, как и следовало ожидать, не смог сказать о ее содержании ничего определенного, кроме указания на путь, который вел к ней. Фактически эта глава «главным своим предметом имеет *диалектический метод*» [5, т. 29, с. 215]. Здесь философ возвращается к характеристике своего метода, опираясь на уже достигнутое знание логической теории, в которой этот метод нашел свое обогащенное выражение. Но вопреки ожиданию, Гегель касается здесь только одной стороны метода, а именно его отношения к теории. «Метод есть само это знание» [32, т. VI, с. 299] в движении. Он есть «объективная, имманентная форма» [32, т. VI, с. 302] самодвижения действительности, «душа и понятие содержания» [32, т. I, с. 344], как бы выступающие из него и вновь им поглощаемые. Эти положения привлекли к себе внимание классиков марксизма.

Из этих положений вновь вытекает, что познанные законы бытия оказываются законами познания. Верно ли это? В общей тенденции — да, почему Маркс в методологическом «Введении» (1857) фактически и воспроизвел это положение вновь. Но в конкретном гегелевском воплощении — нет. Ведь абсолютная реализация указанного принципа противоречит истории познания и теории отражения, хотя и соответствует тождеству бытия и мышления в идеализме (могут согласиться с ним и вульгарные материалисты). Законы познания обладают своеобразием и не во всем совпадают с законами развития объекта познания.

Итак, логика Гегеля завершается новой характеристикой метода. Здесь круг логического движения замыка-

ется, и можно обозреть всю логику Гегеля в ее структурной расчлененности и системном единстве. Системность его метода состоит как во введении в его ткань онтологических предпосылок последующих частей философии Гегеля, так и в систематическом построении метода как сетки категорий, а также и в «подготовке» перевоплощения метода в системность природы.

Абсолютная идея (истина) как нечто застывшее в завершенной полноте и самоудовлетворенности означала бы гибель развития, диалектики, жизни. Прав был Ф. Шиллер, писавший в «Кассандре»:

Жить без ошибок невозможно,
Познание означает смерть,

если под «ошибками» понимать состояние познавательной неудовлетворенности, а под «познанием» — абсолютное, завершенное знание. А если так, то куда же далее развиваться *понятию* абсолютной истины? Но ведь перед нами пока не вся истина, а лишь *абстракция* истины, и ей предстоит конкретизация через объективизацию.

Философ прав, утверждая, что абстракции, оставшиеся за пределами жизненной конкретности, хилы и беспцельны. Созданная им в логике матрица категорий нуждается в предметных интерпретациях. Но Гегель мистифицировал акт соединения категориальных абстракций с жизнью через предшествующую ей предметность природы, изобразив это соединение как отчуждение мысли. Абсолютная идея «сама себя *свободно отпускает*, абсолютно уверенная в себе и покоящаяся внутри себя» [32, т. VI, с. 319], погружает себя в свое собственное инобытие. В природе идея существует «в форме отчуждения» [32, т. I, с. 36].

Перед нами основное отчуждение гегелевской системы, порожденное ее идеализмом, но в то же время свидетельствующее о том, что идеалист не смог остаться в эфире чистой мысли. Логически оно ничем не оправдано, что и дало повод к многочисленным упрекам критиков. Фейербах, например, писал, что учение Гегеля есть «*рациональное* выражение теологического учения, что природа сотворена богом» [83, т. I, с. 128]. Понятие гносеологического отчуждения было развито Гегелем еще в «Феноменологии духа». Философия природы — продукт отчуждения онтологического.

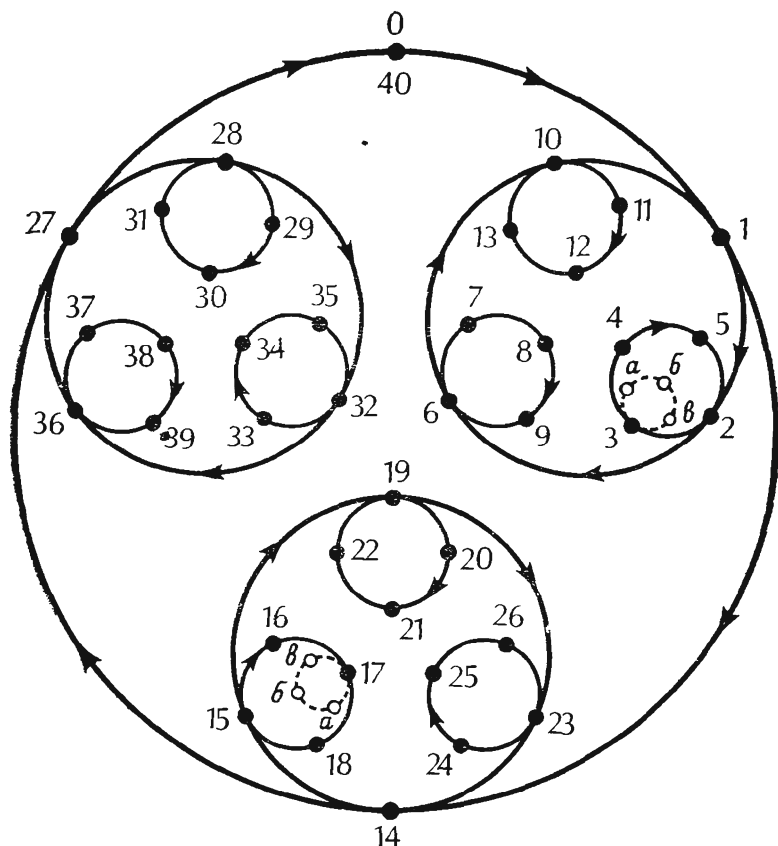


Схема 12 Структура логики Гегеля (выполнена посредством аппарата теории графов по А Сыновецкому)

1 — Учение о бытии 2 — Качество 3 — Бытие а — чистое бытие б — ничто в — становление 4 — Наличное бытие о — Для себя бытие 6 — Количество 7 — Чистое количество 8 — Определенное количество 9 — Степень 10—13 — Мера 14 — Учение о сущности 15 — Чистые рефлексивные определения (или сущность в себе) 16 — Тождество 17 — Различие а — собственно различие б — противоположности в — противоречие 18 — Основание 19 — Явление 20 — Существование 21 — Проявление (явление как истина вещи) 22 — Отношение 23 — Действительность 24 — Субстанциальность 25 — Каузальность 26 — Взаимодействие 27 — Учение о понятии 28 — Субъективное понятие 29 — Понятие как таковое 30 — Суждение 31 — Умозаключение 32 — Объективность 33 — Механизм 34 — Химизм 35 — Телеология 36 — Идея 37 — Жизнь 38 — Познавание 39 — Абсолютная идея как понятие 40 — Отчуждение логического в при

Примечание По техническим причинам из 27 малых кругов указаны (пунктиром) только два

ГЕОРГ ВИЛЬГЕЛЬМ ФРИДРИХ ГЕГЕЛЬ

(окончание)

§ 5. Философия природы. Учение о субъективном и объективном духе



О бласть природы, по мнению Гегеля, производна от логически-категориально развитого состояния абсолюта и оказывается «переходным пунктом» [32, т. III, с. 365], промежуточной инстанцией между Логикой и Духом. Натурфилософия — это вторая из трех частей системы Гегеля. В ней утверждается вторичность природы в отношении категориального мышления, и это мешает истолковывать философию Гегеля как материалистический пантеизм. Природа есть «некоторая несоответствующая своему понятию реальность» [32, т. III, с. 50]. Отчужденный

в. материю мир «отпал (ist abgefallen)» от Мысли как ее вневременное инобытие, существующее во времени. В этом смысле «мир сотворен, сотворяется теперь и был вечно сотворен» [32, т. II, с. 22]. Насколько он все-таки объективен как состояние отчужденной реальности? Совпадает ли она с человеческими ощущениями или существует где-то «перед ними»? У Гегеля в этих вопросах нет ясности, как не было ее у Декарта с его непротяженной и независимой субстанцией духа, которая как-то «переживает» протяжения и все же зависит в плане чувственного познания от телесного, т. е. протяженного мира (та же неясность оставалась у Лейбница с его «хорошо обоснованными» явлениями, которые суть не то ощущения, не то внешние тела).

Философия природы Природа, по Гегелю, объективна, поскольку субъект в ней отчужден, и познаваема, поскольку дух преодолевает отчуждение. Хотя Д. Лукач находит у Гегеля «две» онтологии, следует признать, что Гегель стремился создать единую для природы и общества онтологию. Уже в ранней работе (1801) о системах Фихте и Шеллинга он проводил следующую параллель между французским Просвещением и немецким идеализмом: первое настаивало на выведении законов общества из законов природы, второй выводит само общество из природы, считая, что социальные и естественные законы в своей глубинной сущности вообще совпадают.

Природа есть сфера конечного, так как дух в ней ограничен своими материальными порождениями, сама она ограничена бесконечным духом и в ней действует ограниченная, огрубленная, вся скованная рассудочностью диалектика. Ведь «материальное... противоборствует единству понятия» [32, т. II, с. 549]. Двойственность рассудочности присуща природе и естествознанию, и одна из задач духа, когда он вырвется из природы на оперативный простор, будет состоять в том, чтобы «вытеснить неверное конечное» [32, т. III, с. 31]. Соответственно двойственно и отношение познаваемых категорий природы к диалектике.

Это видно из проводимого Гегелем различия между естествознанием и философией природы, между рассудочной трактовкой категорий в частных науках и рассудочными категориями натурфилософии, а тем более логики. В натурфилософии, объектом которой является не

столько сама природа, сколько знание о ней, рассудочные категории поднимаются на уровень диалектического метода и влетают в его канву. Если природа отчуждена, то «философия природы составляет часть этого пути возвращения, ибо она-то и снимает отчуждение между природой и духом» [32, т. II, с. 20].

Но в онтологическом плане двойственность рассудка во второй части системы Гегеля стирается: ведь при таком рассмотрении трудно отделить философию природы от самой природы. Эта двойственность стирается и тогда, когда Гегель не обращает внимания на различие между онтологическим и гносеологическим планами, тем более что познающей *мысли* в области природы у Гегеля вообще «развернуться» не так-то легко. Появилась у него трудность и в плане собственно гносеологическом. Гегелю не удается провести четкой границы между частным и философским знанием и полностью отрешиться в последнем от естественнонаучной трактовки природных явлений. На протяжении всей философии природы ему приходится вести постоянную «борьбу» с неудобными для него, но твердо установленными в науках фактами, то жертвуя ими, то их переинтерпретируя. Он больше предпочитает положения абстрактные, чем наполненные конкретным физическим смыслом, и потому, например, чисто кинематические законы Кеплера кажутся ему более глубокими, чем динамические законы Ньютона. Но иногда более общий взор на вещи приносит урожай диалектических открытий. Во всяком случае не должно удивлять отсутствие у Гегеля единой точки зрения на познавательную ценность «конечного»: он то призывает философов конечным пренебрегать [см. 32, т. I, с. 151], то серьезно предостерегает тех, кому конечное «слишком претит» [32, т. I, с. 159]. Даже Вл. Соловьев поражался, что Гегель ничего не ждал для философии от будущих научных открытий, хотя желал философского развития ученых.

Гегель нацело отрицает наличие свободы в природе, она существует только в духовном мире. Поэтому Гегель не согласился бы с приведенными нами в главе о Шеллинге словами Ф. И. Тютчева.

Для Гегеля природа — это такой слепок духа, в котором есть всеобщая связь и жизнь, но сам дух скован, существует подспудно и даже ей противостоит, а души возникают только тогда, когда духовному началу удается, наконец, вырваться на свободу из-под ига косной ма-

терии. Свобода в природе может быть только в потенции [см. 32, т. II, с. 24 и 26].

Необходимость и случайность существуют, по Гегелю, и в природе и в духе, но они неодинаковы. Необходимость духа, как у Спинозы, совпадает с его субстанциальной свободой, а необходимость природы равносильна принуждению. Гегель заявляет, что «от случайности мы должны отказаться при вступлении в область философии» [32, т. IX, с. 40], ибо дух, «безусловно, не подвержен случайностям, которыми он пользуется для своих целей» [32, т. VIII, с. 52], но все же в реальной истории человечества случайности имеются, и не только потому, что дух движется в ней, используя материальные оболочки, но и потому, что дух любит вариации. Случайность в природе — это «неопределимая незакономерность» [32, т. II, с. 31] типа «дурной» бесконечности, она лишена мудрости и пуста и привязана к природной необходимости, ибо природа не может существовать помимо случайностей: ведь бытие преходящих, «конечных» единичностей, в отличие от бытия рода, случайно. Посредством природных случайностей дух легкомысленно «резвится» [32, т. II, с. 21]. Все это не вполне ясно, тем более что связано с трудностями ответа на более общий вопрос: признается ли Гегелем диалектика природы? Они вызваны двусмысленностью соотнесения понятий развития и материального мира в рамках идеализма Гегеля.

Поскольку природа — это «отчужденный от себя дух» [32, т. II, с. 21], внутренних переходов и непосредственного развития в ней нет, внешне наблюдаемый «круговорот» [32, т. IX, с. 36] и «многообразная игра ее форм вызывает скуку» [32, т. VIII, с. 51]. В этом смысле Гегель констатирует творческое «бессилие природы» [32, II, с. 32; ср. т. I, с. 56]. Все ее ступени, неравноценные между собой, с точки зрения зрелости скрытого в них духа, порождены общей для них духовной причиной. Отсюда неопределенность отношения Гегеля к проблеме самозарождения живых существ, так как его признание соответствовало бы тезису об одухотворенности природы, но противоречило бы отрицанию ее способности к развитию: на Земле жизнь «хотя и вспыхивает... повсеместно, но лишь в скудном виде» [32, т. II, с. 368]. Отсюда отрицание им филогенеза и эпигенеза в органической эволюции: «Человек не развился из животного, как и животное не развилось из растения; каждое существо есть сразу и

целиком то, что оно есть» [32, т. II, с. 356], Гегель ссылается на Гете при описании фактической стороны дела, но выводы их совершенно разные. Как и Лейбниц, Гегель признает лишь видимость развития органических форм и противопоставляет вульгарной телеологии абстрактную телеологию духа. «...Нет *естественного*, физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи» [32, т. II, с. 28]. Поэтому существование именно во времени для природы не существенно. «... История есть вообще проявление духа во *времени*, подобно тому как идея как природа проявляется в пространстве» [32, т. VIII, с. 69].

Но, в отличие от Лейбница, Гегель исходит из более последовательного монизма, благодаря чему различные стадии природы через единый мировой дух более тесно связаны друг с другом, чем явления разных монад. Там, где для ученых различных частных наук налицо только иллюзия рядоположенности (как для зрителя ряда изваяний, выполненных за многие годы одним и тем же скульптором), для философа очевидно внутреннее единство развивающегося духа (как для историка искусств, критика и самого автора этих изваяний). Но соотношение природных многообразий с духом имеет и другую сторону: их изучение в «эмпирических» науках было важной подготовкой к философским размышлениям, которая разрушила теологический догматизм средних веков. Однако после того как возникла философская наука, для которой «эти предварительные стадии не могут уже играть роль основы» [32, т. II, с. 10; ср. с. 16], «философии не приходится беспокоиться, если даже не все явления получили свое объяснение» [32, т. II, с. 108], и частным наукам остается довольствоваться ролью поставщика примеров для «самодостовверного понятия». Пресловутая «наука наук», о которой мечтал еще Фихте, диктует естествознанию свою волю. В отличие от Шеллинга, у которого в неотчужденной природе свободная деятельность была сродни художественной игре, у Гегеля в ней царит *объективная* необходимость, а потому ее философское изучение и должно особенно отличаться глубоко *научным* подходом. По крайней мере, добавим, по замыслу.

Философское учение о природе разбито Гегелем на три отдела: механику, физику и «органическую физику», т. е. биологию, или учение о живой индивидуальности. Всюду речь идет, конечно, о **философских** науках в про-

тивоположность частным наукам, выступающим под теми же названиями¹. Строго говоря, все три части натурфилософии занимаются «индивидуальностями» материи, так как «идея в природе существует только как единичное» [32, т. II, с. 548]. Физика завершается химией, а в «органическую физику» в качестве ее начального звена входит геология, потому что Гегель считал минеральное царство условием превращения «индивидуальностей» в собственно органические «субъективности».

Все эти членения подчинены принципам восхождения от абстрактного к конкретному, перехода от всеобщего через особенное к единичному и — в противоположность логике, где Гегель придерживался обратного порядка, — движения от количества к качеству. В этих членениях обнаруживается намек на классификацию природных процессов по формам движения материи, выступающим здесь как снимающие друг друга «тяготение», «свет», «жизнь». «...Каждая последующая ступень содержит в себе низшие ступени...» [32, т. II, с. 37], но последние не дают ключа к пониманию специфичности первых. При всем идеализме Гегеля им была поставлена важная проблема качественной несводимости наук при одновременном взаимопроникновении их закономерностей. В наши дни собран огромный комплекс знаний в обоих аспектах: как оказалось, есть много законов, общих для разных наук и выполнимых на механических моделях (как особый механический объект можно трактовать и электромагнитное поле), но одновременно обнаружилось глубокое различие специфических свойств микро-, макро- и мегамиров.

**Конкретные
положения
натурфилософии** Осветим вкратце конкретные воззрения Гегеля на материю и движение. Большое внимание он уделяет времени, определяя его как материализацию становления и абстракцию движения, жизни и памяти. Последний из этих моментов переводит время в его противоположность — во вневременную духовную вечность. Плодотворно стремление Гегеля показать органическую связь времени и пространства, раскрыть диалектику их дискретности и непрерывности [см. 32, т. II, с. 43, 95]. Он выводит материю из категорий пространства, времени, движения

¹ Как видим, членения философии природы несколько отличаются от членений учения об объективности понятия в «Науке логики». Но это отличия не по существу

как их диалектическое единство: «...лишь в движении пространство и время действительны» [32, т. II, с. 59], и «точно так же, как нет движения без материи, так не существует материи без движения» [32, т. II, с. 60]. При всем этом «материя внутренне противоречива» [28, т. 2, с. 81]. Впрочем, из тех противоречий в структурном и динамическом статусах материи, на которые в учении об антиномиях указал Кант, Гегель подлинно диалектически подошел только к тому, о котором шла речь во второй антиномии.

Движение в смысле механического, т. е. как перемещение, получает от Гегеля двойственную оценку: как проявление конечности и «дурной» бесконечности природы оно не приносит ничего, кроме монотонного повторения (ведь «тяжесть» остается сущностью материи), а как манифестация внутренних потенций природы чревато содержательными противоречиями. Утверждение «...находится... и не находится..» появляется здесь снова и даже в более «заостренном», чем прежде, варианте: «Две точки сливаются в единую точку, и в то же время, когда они сливаются воедино, они также и не сливаются воедино. Движение и состоит именно в том, что тело находится в одном месте и в то же время также и в другом месте, причем столь же верно, что оно вместе с тем находится не в другом, а лишь в данном месте» [32, т. II, с. 67].

В «Науке логики» эта формула имела чисто категориальный вид, а в «Лекциях по истории философии», где речь идет о Зеноне из Элеи, ставится в связь с понятиями абстрактного пространства. В «Философии природы» та же формула разбирается на материале физического движения, но принципиально нового Гегель добавить не смог [см. 32, т. II, с. 179]. Правда, поскольку он, характеризуя природу в целом, отказывает ей в *самостоятельном* движении и развитии, его уход от проблемы реальных физических источников движения выглядит, с точки зрения логики его идеализма, естественным. Но диссонансом врывается рассуждение о тяжести как причине движения [см. 32, т. II, с. 71].

Отрицание Гегелем саморазвития природы приводит его ко многим ошибкам, архаизмам, поверхностным оценкам. В его натурфилософии наряду с диалектическими догадками ужились и явно метафизические гипотезы. У натуралистов-эмпириков его времени было немало сво-

их фантазий и поспешных импровизаций, но Гегель не смог критически разобраться во всем этом противоречивом материале. Авторитетом своей философии он нередко санкционировал сомнительные факты и предположения, если только ему казалось, что они совместимы с его собственной конструкцией и подкрепляют ее своей фактической стороной. Но тем самым, как отмечает Маркс, эмпирия отомстила идеалисту за его пренебрежение ею: он оказался под ее же властью. Идеализм помешал великому диалектику увидеть взаимодействие природы и общества или хотя бы только поставить вопрос о существовании такового.

В изложениях гегелевской натурфилософии обычно приводят много нелепостей и курьезов. Кое-что придется отметить и здесь. Гегель порицает интерес исследователей как к количественной, так и к качественной сторонам природы, как к классификациям, так и к конкретным причинно-следственным связям. Он снабжает читателей мнимо полезными сведениями вроде того, что «воздух есть в себе огонь... огонь есть материализованное время...» [32, т. II, с. 147], а «Земля есть истина солнечной системы» [32, т. II, с. 29] и пускается в рассуждения насчет того, что кишечные паразиты возникают не в результате заражения, а вследствие гиперфункции отдельных органов человека [см. 32, т. II, с. 532]. Впрочем, уверяет он, вообще «нет смысла спорить о том, возникают ли болезни сами по себе или путем заразы» [32, т. II, с. 534]. Гегель отвергает все физические теории света, считая свет «налично сущей чистой силой наполнения пространства» [32, т. II, с. 117], отрицает химический атомизм Дальтона и существование более четырех химических элементов, не соглашается и с существованием красных кровяных шариков [см. 32, т. II, с. 302, 458]. Эти примеры нетрудно умножить.

Но есть и такие соображения и замечания Гегеля, которые достойны положительной оценки. Вслед за Шеллингом, он подверг критике лжетеорию флогистона, теплорода, светорода и звуорода [см. 32, т. II, с. 199], электрической и магнитной «жидкостей» [см. 32, т. IX, с. 270]. Он подчеркивает также внутреннюю связь электричества и магнетизма, а вслед за Шеллингом и Гете — огромное и первенствующее значение сил отталкивания в природе [см. 32, т. II, с. 63; ср. т. I, с. 167]. Даже в его нападках на атомизм было некоторое рацио-

нальное зерно: ведь сложные химические тела — это не простые суммы элементарных тел, а составные их части отличаются от элементов, выделяющихся из них при полном их разложении. Энгельс отмечает, что Гегель «во многих отношениях стоит гораздо выше современных ему эмпириков, которые думали, что объяснили все необъяснимые еще явления, подставив под них какую-нибудь силу — силу тяжести, плавательную силу, электрическую контактную силу и т. д., или же, где это никак не подходило, какое-нибудь неизвестное вещество: световое, тепловое, электрическое и т. д.» [1, т. 20, с. 12]. Не только в отношении движения, но и вообще примечательно к всему содержанию наук Гегель верно подметил мажоритарную тенденцию развития знания по пути синтезов прерывности и непрерывности.

Особо надо отметить внимание Гегеля к системному характеру биологических явлений. Он рассматривает обмен веществ в живых организмах как особый, целепологающий вид системных взаимодействий [см. 220, S. 242]. «Именно диалектическое системное мышление достигает кульминации в учении Гегеля о биологическом организме» [162, S. 200].

Процесс нарастания биологической организации и индивидуализации увенчивается появлением человека. На смену случайным единичностям природы приходят духовные индивидуальности, а затем личности. Гегель расстается с природой без сожаления, по его мнению, «ничто не ново под луной, и в этом отношении многообразная игра ее форм вызывает скуку» [32, т. VIII, с. 51]. Без особого сожаления расстаемся и мы с натурфилософией Гегеля. Лучшие ее достижения были предвосхищены молодым Шеллингом, но его идею о «полярностях» в природе Гегель приглушил. Наложив на всю природу печать отчуждения и отрицая ее развитие, Гегель «в этом случае оказался значительно позади Канта» [1, т. 20, с. 12]. Все же идеи его натурфилософии не остались без влияния, и среди тех, кто его испытал, были такие ученые, как Негели, де Фриз, Мендель, Бор.

Субъективный дух Дух возвращается в свою родную сферу. Если в логике он был «мышлением... только в себе» [32, т. III, с. 277], а в природе — отчужденным бытием «для другого», то в философии духа и соответствующей ей области бытия он существует уже «для себя», становится освобожденным, или «иде-

альным» [см. 32, т. III, с. 36; ср. с. 130]. Впрочем, эти же три характеристики сменяют друг друга и внутри философии духа, так как отчуждение предстоит преодолеть и в ее сфере.

В философии духа исследуется индивидуальное и общественное сознание людей. Здесь три подразделения: *субъективный, объективный и абсолютный дух*. В учении о субъективном духе речь идет о становлении психики человека, его индивидуального и коллективного познания. Природное здесь еще тяготеет над духовным, хотя и в снятом виде. Социальные процессы делаются предметом учения об объективном духе, где рассмотрено общественное сознание в широком смысле слова и соответствующие ему учреждения. Всю эпопею завершает абсолютный дух как единство субъективного и объективного, достигаемое через понимание им, духом, всех порождений социальной жизни и всего объективного вообще как своих собственных проявлений и через возвращение на этой основе к самому себе. По сути дела, «абсолютный дух» — это общественное самосознание, называемое ныне идеологией (впрочем, вопросы правовой и политической идеологии затронуты уже объективным духом).

Диалектика находится теперь в родной среде, и происходит ее «освобождение от власти рассудочных категорий» [32, т. III, с. 140], ибо, «как субстанцией материи является тяжесть, так, мы должны сказать, субстанцией, сущностью, духа является свобода» [32, т. VIII, с. 17]. И Гегелю во многих случаях удается мастерски воспользоваться оружием диалектики при анализе явлений общественной жизни. Он показывает глубокую противоречивость социального прогресса духа, которому еще очень долго приходится бороться со своими же объективированными порождениями. Но главные противоречия общественной жизни — в способе производства и в отношениях между социально-экономическим базисом и явлениями надстройки — оказались вне пределов гегелевской конструкции.

Учение о субъективном духе, в свою очередь, разделено на три ступени: *антропологию, феноменологию и психологию*. Первая из них — это наука о *душе*, еще во многом зависимой от материи, и в своих действиях человек здесь остается «природным существом» [32, т. III, с. 67], субъект лишь начал свой трудный путь отделения

от объекта. Здесь рассматриваются только низшие отделы человеческой психики. Она как бы просвечивает через телесность как через свой «знак» [см. 32, т. III, с. 194].

Вторая ступень одиссеи духа — феноменология, уже известная нам в раннем ее варианте. Это наука о развитии *сознания*, т. е. души, которая теперь обрела способность самоотражаться [см. 32, т. III, с. 199]. Сознание вступает в борьбу с телесностью, субъект воздействует на объект и через различные феномены познания стремится к истине. Но интересного в этом разделе по сравнению с ранней книгой на эту тему мало, это как бы «стерилизованный» [см. 196, S. 293] и теперь очень обедненный раздел.

Завершающая ступень субъективного духа — это психология, объединяющая учения о душе и сознании, о субъективном и объективном в развитии самой субъективности [32, т. III, с. 229]. Здесь складывается учение о личности, начинаемое Гегелем снова с вопроса о созерцания, а завершаемое проблемами влечения и счастья. По общей тенденции это учение близко тематике высших отделов современной нам психологии: в центре внимания философа находятся мышление и воля, интересы и стремление личности обрести индивидуальную «единичность» [см. 32, т. III, с. 283]. Но материал этого и двух предшествующих подразделений субъективного духа интересен для нынешнего читателя только в отдельных моментах, тем более что опирается он на очень устаревшие научные сведения, а непропорционально много места в нем уделяется таким вопросам, как «магнетизм» и «безумие».

Давая сравнительную характеристику рас и народов в антропологии, Гегель выступает против расизма и утверждает, что «человек сам по себе разумен; в этом заключается возможность равноправия всех людей, отсюда вытекает никчемность упорно отстаиваемого различия человеческих пород на привилегированные и бесправные» [32, т. III, с. 70]. О немцах он именно в антропологии пишет с немалой долей скепсиса.

Страницы, посвященные в «Философии духа» вопросам ощущения и восприятия, дополняют сказанное об этом в «Феноменологии духа». Для Гегеля чувственность — это незрелая мысль: «...форма самостной единичности, которую дух имеет в чувстве есть самая низшая и дурная форма...» [32, т. III, с. 245; ср. с. 409]. Он

отрицает Локкову *tabula rasa*, так как абсолютно не опосредствованных первых ощущений у детей не бывает. Но Гегель неправ, когда ищет опосредствованность в категориях, изначально будто бы заложенных в сознании ребенка. В подразделе о феноменологии духа Гегель еще раз подчеркивает, что «уже *сознание* есть знание» [32, т. III, с. 242], так что теория познания есть прямое порождение истории сознания и познания. Все же у Гегеля даже в рамках системы их полного тождества не получилось.

Пройдя ступень феноменологии, дух завершил один из малых витков своего движения и теперь снова возвращается назад, к смутному брожению чувств, на этот раз как предмету психологии. Здесь заслуживает внимания многое — об активности познающего субъекта, об опосредствованности знания, а значит, о взаимосвязи всех его моментов и о необходимости рассматривать личность человека в целостности и развитии. А для этого требуется раскрыть единство памяти и мышления, мысли и языка, потребностей и воли, страстей и поступков, теории и практики. «Без страсти никогда не было и не может быть совершенно ничего великого. Только мертвая, а весьма часто лицемерная мораль выступает против формы страстей как таковой» [32, т. III, с. 287]. Теоретический и практический дух «нельзя различать друг от друга как пассивный и активный» [32, т. III, с. 237], ведь и теория активна, производительна.

Теоретический дух подымается к разумному мышлению через созерцание внешних единичных вещей, представление внутренних образов и рассудочное мышление об объективно общем. Это знакомая нам схема «Феноменологии духа», которая в учении о трех ступенях абсолютного духа получит новое истолкование. Что касается духа практического, то Гегель еще не преодолел сведения Кантом практики к морали: вершиной практики оказывается у него счастье как «представленная, абстрактная *всеобщность* содержания, которая только еще *должна* быть» [32, т. III, с. 290]. Практика — дочь теории, и соединить их вместе призвана личность, развив свободный дух.

Понятийная структура «теория — практика — свобода» знакома нам по завершающим категориям Логик. Но проведенная через призму психологии личности, она обнаруживает новые достоинства: личность свободна только тогда, когда сознает свою свободу и умеет поль-

зоваться ее возможностями. Свобода требует деятельности и объективации. Так намечается переход от субъективного духа к объективному.

В своей психологии Гегель еще раз критикует иррациональные учения Якоби и Гамана. Правда, и здесь он не доводит борьбу против романтических концепций непосредственного знания до завершения, поскольку сам приписывает интуиции слишком много значения, хотя и ссылается на чисто интеллектуальный ее характер: даже чувственное созерцание вырастает у него из интуитивного порыва неотчетливой мысли, и здесь Гегель прав только в том, что у человека даже эта нетеоретическая форма познания отличается от ощущений животного, ибо соединяется с вниманием. В целом Гегелю не по пути с романтическими противниками понятийного мышления. Он даже признает роль мыслительных знаков: «.. знак следует рассматривать как нечто весьма важное» [32, т. III, с. 265]. Впрочем, представления Гегеля о знаках поверхностны, и ему кажется, что критика слабых сторон китайского иероглифического письма достаточна, чтобы охладить пыл Лейбница, ожидавшего от знаков очень многого [см. 32, т. III, с. 268, 270].

В принципах теории познания, которые Гегель вплетает в ткань психологии, он стремится в «снятом» виде сохранить все прежние великие учения: и сенсуализм (как брожение созерцания), и рационализм (как изначальность понятийного), и врожденные идеи Лейбница, и априорные категории Канта. Но Гегель — рационалист, так как для него ощущения и восприятия суть лишь ранние ступени «освобождения» категориально мыслящего духа [32, т. 3, с. 234]. В самой психологии, где он претендует на преодоление как эмпирической, так и пресловутой «рациональной» психологии, он все же более близок к последней, несмотря на критику им лишенных развития и абстрактных ее законов. Ведь еще более решительно он нападает на неизбежное при конкретных исследованиях расчленение психических явлений на отдельные способности, хотя сам же расколосил психику на «душу» и «личность».

Объективный дух

Переход духа в объективное состояние означает, что «его содержание не будет, следовательно, более стоять в разделе с его формой» [32, т. III, с. 238]. Разлад устраняется выходом личности в область жизни общества. Если личность по-

нимает свою практическую деятельность в обществе как нечто произвольное, то ее свобода от объективных законов иллюзорна. Личность делается свободной только тогда, когда она необходимым и сознательным образом участвует в создании объективного правопорядка. Но эта свобода заключается в предметно-вещественной сфере, т. е. в отчужденных формах, а значит, пока несовершенна.

Учение об объективном духе изложено во втором отделе «Философии духа», а более подробно — в «Философии права» и «Философии истории». Я. Барион и Д. Генрих считают, что в «Философии права» будто бы сложилось уже большинство моментов марксистской критики буржуазного общества. Но это сочинение, опубликованное Гегелем в Берлине в конце 1820 г., более других несет на себе печать консервативности, и молодой

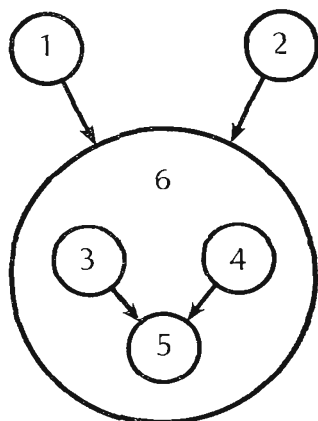


Схема 13. Структура мира объективного духа по Гегелю

1 — Абстрактное право 2 — Мораль 3 — Семья 4 — Гражданское общество 5 — Государство. 6 — Объективная нравственность

Маркс в «Критике философии государственного права Гегеля» (1843) и соответствующем «Введении...» (1844) выявил компромиссы философа-идеалиста с феодальной идеологией на материале критики именно этой книги. В ней Гегель согласился с возможностью недемократического пути объединения Германии вокруг Пруссии. Но, заметим, претензии Пруссии на гегемонию в 20-х годах XIX в. появились не на пустом месте: по решению Венского конгресса (1815) к Пруссии была присоединена территория с населением 3400 тыс. человек. Гегель связывает идеализированное право с перспективами этого государства, в котором жил сам: «...общество есть то состояние, единственно в котором право только и имеет свою действительность» [32, т. III, с. 300]

Первая ступень саморазвития свободы — абстрактное право как общественный закон. Тезис о разумности права доводится Гегелем даже до того, что в вопросе о наказании он рассматривает преступника как личность, которая

уже своим простулком «дает... согласие» [32, т. VII, с. 118] на разумное наказание. Прежде Гегель указывал на недостаточность рассмотрения личности вне общества, а теперь выводит принципы права и морали из индивидуального сознания. Но оно затем вновь соотносится с принципом всеобщего прогресса.

**Право и мораль.
Этика Гегеля**

Лейтмотивом «Философии права» можно считать приведенную Гегелем в предисловии к книге и уже известную нам из «Феноменологии духа» и логики мысль «Что разумно, то действительно; и что действительно, то разумно» [32, т. VII, с. 15]. Это формула диалектического тождества мышления (разумности) и бытия (действительности). Поэтому Герцен в «Былом и думах» замечает, что это положение можно понять как «чистую тавтологию», поскольку разум и действительность в конечном счете у Гегеля тождественны субстанциально. В этом смысле перед нами парафраза принципа гегелевского историзма. Это значит, что абсолют оказывается черкой всех своих преходящих низших состояний, а поскольку у Гегеля нет вполне определенного критерия высшего содержания абсолюта и требований, которые соответствуют действительности в тот или иной исторический момент, то двусмысленность коренится в самом существе данной формулы.

«И если царство представлений уже революционизировано, то действительности не устоять!» [29, т. 2, с. 302], — писал Гегель Нитхаммеру в 1808 г., имея в виду, что реакции не удастся повернуть историю вспять, и революционные демократы 40-х годов примкнули к этому пониманию тезиса о торжестве разумного. Но с другой стороны, «действительный мир таков, каким он должен быть...» [32, т. VIII, с. 35]. Так пишет Гегель в 20-х годах, и его обвиняют в апологии существующего Шопенгауэр, Гайм, Ларенц. И не без оснований, потому что граница между «существованием» и «действительностью» у Гегеля практически неопределенна, сам он считает старое, упорно сопротивляющееся новому, еще не старым, а значит, «действительным». При оценках остается исходить из наличной социальной ситуации, в том числе из того факта, что одни социальные порядки уже сменились другими. Иными словами, оценка с точки зрения будущих состояний превращается в оценку только с точки зрения настоящего.

А эта последняя у Гегеля не была неизменной не только потому, что изменялось само «настоящее», но и потому, что не оставалась прежней его собственная политическая позиция. Сменились кумиры, претерпел метаморфозу и смысл формулы. В «Философии права» это нашло особенно сложное отражение, и, как полагает гегелевед Жак Донт, есть как бы три разные философии права: одна, с трудом прошедшая сквозь рогатки цензуры, но опубликованная, вторая — разъясняемая друзьям и ученикам путем чтения между строк и, наконец, третья — реализованная Гегелем на практике своего осторожного, иногда боязливого, но все-таки неконформистского поведения. Как бы то ни было, поздний Гегель взял современность за абсолютный ориентир, с которым он соотносит все события прошлого, и чем более перспектива, открытая его взору, превращается в не очень удаленную ретроспективу, тем менее этот ориентир прогрессивен. Тем менее «тезис о разумности всего действительного превращается в другой тезис: достойно гибели все то, что существует» [1, т. 21, с. 275], и тем более Гегель склоняется к «нахождению удовлетворения» [32, т. VII, с. 16] в существующем, т. е. к примирению с установившимися социальными порядками. Заглядывать же в будущее он философам вообще не советует. Диалектический принцип бесконечности развития и познания нарушается. Позиция социального компромисса останавливает бег познания, а познавательное «удовлетворение» будто бы достигнутой абсолютной идеей, как отмечает Энгельс, требует остановки прогресса на практическом пути политических требований.

Итак, формула тождества разумного и действительно-го поистине подобна хамелеону, а присущий ей историзм, как отмечал Л. Н. Толстой, приводит неожиданно к утрате реальных ориентиров дальнейшей борьбы. Зато неизменно Гегель настаивает на глубоком положении о противоречивости социального прогресса всегда и всюду, откуда вытекает невозможность приложения к нему вполне однозначных оценок. Во всяком явлении и событии есть своя положительная и своя отрицательная стороны, из которых вторая ведет себя, как

. ein Teil von jener Kraft,
die stets das Böse will und stets das Gute schafft

Поэтому применение моральных оценок к прогрессу приводит к очень односторонним выводам. Мораль и да-

же объективная нравственность — более низкие ступени в развитии самосознания, чем мудрость. Путь абсолютной истины лежит не «по ту сторону добра и зла», а над ними. Как добро, так и зло — это частные и субъективные, хотя и не бессмысленные, определения, переходящие одно в другое, тем более в отношении индивида, и потому не раз утверждали, что «для Гегеля не существует индивидуальной этики» [109, с. 222]. Так ли это?

Гегель отвергает плоское морализаторство по поводу целей прогресса и характера исторических событий, и в этом он прав. Он прав и в том, что политика государств его времени не имела с моральными идеалами ничего общего и нередко полирала их. Но его естественно упрекнуть в том, что сквозь его антиморализаторскую позицию нередко проглядывает олимпийское равнодушие к «конечным» горестям и радостям индивидуумов. Отсюда обвинение в адрес Гегеля, что в его мировоззрении «распался союз между этикой и верой в прогресс» [109, с. 226]. Ответ на вопрос о справедливости подобных обвинений можно получить, лишь выяснив корни морали у Гегеля.

Эти корни — в его учении о праве, где он, не прибегая к идее общественного договора, начинает постепенное восхождение от индивидуального к социальному, от личности к государству. Гегель стремится слить в органическое единство индивидуальную моральную волю и волю всеобщеправовую. Делаясь моральным, право совпадает в тенденции с внутренней обязанностью, социальным долгом. В отличие от Канта и Фихте, у которых вся проблема морального сосредоточена собственно в этике, хотя и связанной то с вопросами религии, то с законом общей теории действия, Гегель переносит эту проблему в область права, а затем — государства. Но как увидим, он стремится насытить само государственное право нравственным содержанием. Учение Гегеля о праве пронизано весьма неисторическим, как отмечает Маркс, утверждением принципа буржуазной частной собственности. «Лишь в собственности лицо есть как разум» [32, т. VII, с. 69; ср. т. III, с. 296], и «все вещи могут стать собственностью человека» [32, т. VII, с. 71]. Это основа свободы, но сама свобода оказывается здесь правом личности на присвоение. Гегель не видит того, что частная собственность есть источник новой социальной несвободы. Он считает вполне справедливым неравенство в собственности, и это важный момент в его движении от «договора»

как добровольного отношения между частными собственниками к категориям «неправда» и «наказание». Частнособственническая идеология разъедает гуманизм.

Как бы то ни было, в своей правовой концепции Гегель высказывает уважение к человеческому достоинству, что особенно видно как раз в области конкретных вопросов. Он требует «кодификации законодательства, выступает против судейского произвола, в абстрактной форме защищает при назначении наказания формальное равенство всех перед законом, выдвигает в качестве принципа наказание лишь за определенное общественно опасное деяние, а не за преступные мысли, склонности и настроения, выступает в защиту суда присяжных, публичности судебного процесса, свободной оценки доказательства при отыскании материальной истины... следует отметить понимание виновного действия как единства его внешней и внутренней, объективной и субъективной стороны...» [66, с. 459, 463].

Абсолютная воля — это ничем извне не сковываемая воля стать совершенно свободным. Право, исполняемое по убеждению, согласно разумной, т. е. развитой, свободной, но как раз поэтому себя саму ограничивающей воле, есть мораль в смысле *правовой* морали. Недаром сам переход права к морали совершается у Гегеля через осознание преступником своей вины. И уже поэтому она, мораль, обладает конкретным содержанием в рамках буржуазных ориентаций права. Но в качестве второй ступени объективного духа она излагается Гегелем не как этическое, а тем более нормативное учение в собственном смысле слова, а как анализ «моральной воли», устремленной, однако, на конкретизацию и объективацию права. Индивидуальная воля должна быть подчинена всеобщей. Гегель разбирает здесь унаследованные от Канта проблемы, но решает их по-своему [см. 46, с. 42—48]. Юридическая точка зрения на буржуазное общество преобладает и здесь. Автор здесь движется от правовых категорий «умысел» и «вина» к более широким аксиологическим категориям «намерение» и «благо» (последнее не совпадает со «счастьем») и, наконец, к собственно этическим категориям «добро» и «совесть».

Гегель не согласен с антиисторическим взаимоотношением добра и зла, а также с принципом безоговорочного торжества долга над чувством, поскольку «героический период» истории (французская революция

XVIII в.) окончен, а эгоизм повседневной жизни не противостоит исторической необходимости, но ее же реализации способствует. Гегель не согласен с перенесением идеала в потусторонний мир. Он не согласен и с противопоставлением морали мышлению, тем более в духе этического субъективизма романтиков. Моральное сознание есть ступень на пути к мудрости. Но у него нет содержания, далеко отошедшего от правовых предписаний. Нет тем более, что далее в своем развитии моральное сознание, по Гегелю, перерастает в сознание государственное, т. е. максимально развитое политическое, подчиняется ему и в итоге растворяется в нем.

Молодой Гегель интересовался этикой больше, чем в зрелые годы. Подобно Фихте, он видел в ней даже центральную проблему. Свою критику христианства, переродившегося в сухую догму «позитивной религии», он связывал с критикой отчуждения религии от морали. Подобно Канту, он в те годы оценивал перспективы религии с точки зрения не познания, а нравственности. В идее «народной религии» содержалась морально-утопическая идея гармонии индивида и общества, несколько напоминающая мотивы «Писем...» Шиллера об эстетическом воспитании. В «Системе нравственности» (1802) Гегель подчеркивал этическое значение как свободы мысли личности, так и ее подчинения государственному целому.

В «Иенских набросках системы» и «Феноменологии духа» вырисовывается принцип двойного отношения к этическим нормам разных периодов истории — во-первых, с точки зрения снятия тех или иных исторических форм отчуждения и, во-вторых, с точки зрения наивысшей истины, за успех которой человечество несет совокупную моральную ответственность. Отсюда позиция Гегеля в отношении индивидуального и социального зла: первое отрицательно, но может играть в комплексах событий положительную роль в истории, и оно преодолевается существующим правовым устройством, а второе есть «несоответствие между *бытием* и *долженствованием*» [32, т. III, с. 284], и его появление говорит о том, что существующий порядок перестал быть «действительным», изжил себя и должен быть устранен вместе с тем злом, которое он стал приносить и которое вовсе не есть источник будущего доброго порядка. «Гегелевская историческая концепция не имеет ничего общего с аморальной позицией или с принципом аморализма, согласно которому

историческая необходимость должна узаконить всякое моральное зло в истории» [188, S. 213] Гегель был против мнения, будто цель оправдывает средства [см. 186, S. 72—74] Другое дело, насколько эта позиция согласуется с его зрелой системой. Зато с ней согласуется невнимание его к вопросу о прогрессивной роли передовых моральных идей в истории.

Зрелый, а тем более поздний Гегель снизил свои требования к моральному идеалу, все более уменьшая дистанцию между сущим и должным. Одновременно должное получает непосредственную санкцию абсолюта, снизошедшего до современной действительности. Используя универсальный прием «снятия» и ссылки на «хитрость разума», Гегель указывает на «нравственные» моменты в производительном труде и экономической деятельности, реабилитирует разумный эгоизм Гольбаха и «легальную» этику Канта. Но все это еще раз будет «снято» вселенской позицией абсолютного духа, которая все-таки возвышается и над объективно нравственным.

Объективная нравственность

Интеграция морали в социальные условия и интересы завершается, по Гегелю, объективной нравственностью «Моральные предпосылки и намерения людей в их внутренней определенности подлежат историческому изменению и развитию» [187, S. 106]. Но главное в собственно нравственной оценке — вообще не намерения и мотивы, а объективные последствия. Мораль *снимается* «нравственностью (Sittlichkeit)», в которой достигается более высокое, чем прежде, единство морального с правовым, личное сливается с общественным. Нормы поведения при этом более непосредственно исходят от безличного абсолюта, а практически это равносильно тому, что объективно нравственное управляется не нормами морали, а внутренней необходимостью жизни государства, сознательное следование которой и составляет нравственную свободу. При этом Гегель меньше всего говорит о *правах* индивидов в государстве и подчеркивает только необходимость добровольного выполнения ими *обязанностей*. Он связывает требования нравственности с правом, экономикой и политикой в их исторических изменениях. Более того. Требования нравственности насыщаются социально-политическими добродетелями, определяются ими и растворяются в них. Так возникает идеализация принципов буржуазного общества, к которым Гегель, как

увидим, приспособливает некоторые добуржуазные политические формы, пытаясь влить в них новое содержание. Все индивидуальное он подчиняет в конце концов объективно нравственному, социальному (всеобщему, но, по замыслу, не классовому, так что в идеале государства борьба прогрессивных и реакционных сил им либо отрицается и игнорируется, либо как нечто нежелательное отодвигается на второй план).

Вопрос об *объективной* нравственности духа надо понимать и шире. В данном звене системы Гегеля нашел мистифицированное выражение факт объективации мышления людей в многообразных формах *социально-предметной деятельности*, далеко не только речевых и не обязательно логически осознанных. Схема объективации идей (в том числе высокоразвитых структур логической деятельности ученого) в предметной сфере, понята Гегелем вообще как духовный труд, переносится им на абсолют в целом в смысле порождения материи духом. Идеализм этой схемы в плане тождества мышления и бытия правильно отмечается Э. В. Ильенковым, хотя в исследованиях по диалектической логике этот известный гегелевед сам невольно растворяет мышление в коллективной деятельности людей, а противоречия диалектического мышления об объектах отождествляет с противоречиями познаваемых и преобразуемых в практике объектов. Нельзя забывать, что один из гносеологических корней идеализма Гегеля состоял именно в отождествлении *познавательного воссоздания* объекта в мысли с онтологическим созданием (порождением) его в реальности.

Фокусом объективной нравственности делается «нравственная субстанция» — государство, сферами конечности которого являются «семья и «гражданское общество». Если у Канта и Фихте нравственность носила индивидуально-вселенский характер, то для Гегеля она составляет сферу частногосударственных отношений. И в соответствии с ретроспективностью диалектики Гегеля (она имела место и в логике, например, в отношении «меры» к «качеству» и «количеству») эти отношения здесь перевертываются: самим же Гегелем принимаемое и в философии истории нередко подчеркиваемое положение, что государство имеет реальное, а не потустороннее происхождение, превращается в отрицание того, что человек производит общество и государство, а не только наоборот. Не

государство завершает частные связи между его гражданами у Гегеля, а наоборот, эти частные связи реализуют идею государства в ее подчиненных областях; более того, не столько государство есть выражение норм нравственности, сколько, наоборот, нравственность, как оказывается, состоит в служении государству [см. 32, т. VIII, с. 37]. Таким образом, правовая мораль перерастает в сфере нравственности в «мораль» политическую. Подлинно моральная, т. е. «нравственная» жизнь возможна только в государстве. Но не исчезает возможность и иного понимания: государство — это олицетворение нравственной самодисциплины, и если ее нет и воцарилась безнравственность, то теряет свою законность и государство.

Взгляды Гегеля на семью не отличались прогрессивностью, хотя он заботится об ее укреплении: господином в ней он считал только мужчину, а удел женщины видел в воспитании детей в духе их подчинения отцовскому авторитету и ведении домашнего хозяйства. Переход от семьи к гражданскому обществу намечен Гегелем довольно эмпирически — он «ссылается на размножение людей, умножающее число семей.

Что понимает Гегель под «гражданским (bürgerliche) обществом»? Термин *bürgerliche* может быть переведен и как «гражданское» и как «буржуазное». Гегель указывает, что «гражданское общество создано... лишь в современном мире» [32, т. VII, с. 211]. Если привлечь для анализа «Феноменологию духа» и лекции Гегеля по эстетике, то обнаруживается, что под «гражданским обществом» Гегель понимает как становящийся, так и зрелый буржуазный социально-экономический строй в разных его частных модификациях. «Духовное животное царство», в котором каждая личность есть эгоистический субъект и преследует свои корыстные цели, но может достигнуть их, т. е. удовлетворить свои потребности, только через деятельность других лиц, — вот что такое «гражданское общество» [см. 32, т. VII, с. 210; т. XII, с. 266]. Здесь господствует отчуждение, ибо дух трудится, опредмечиваясь, и это «*внешнее государство... основанное на нужде государства рассудка*» [32, т. VII, с. 212], произвола, случайности и заблуждения [там же, с. 269]. Как сказал А. С. Пушкин (1824):

Наш век торгаш; в сей век жетезный
Без денег и свободы нет.

Анатомия буржуазного общества раскрывается Гегелем

лем односторонне: он кладет в его основу не специфические производственные отношения, а «систему потребностей», над которой возвышаются суды и полиция как ответвления государства, внедренные в «гражданское общество». Когда заходит речь об экономических отношениях, то Гегель не только преувеличивает роль собственно торговых связей внутри их, но и выискивает в них опять же «нравственное», а в конечном счете именно юридическое содержание. При рассмотрении экономических процессов Гегель остается на их поверхности, основываясь на тех представлениях, которые он почерпнул при чтении Д. Стюарта и А. Смита, и не отличая вульгарных экономистов от классиков [см. 32, т. VII, с. 217].

Но и здесь Гегеля озаряют глубокие прозрения. Как и в «Феноменологии духа», он указывает, что труд (понимаемый им в своей основе как труд духовный) был главным фактором становления человека. Конечно, дело не доходит до «конкуренции» между онтологией тождества субъекта и объекта и онтологией практики. Первая явно господствует, и было бы преувеличением считать, что «в очень многих онтологически весьма важных вопросах обе онтологии Гегеля противостоят друг другу тормозящим и деформирующим образом» [193, S. 45, ср. S. 123]. Излюбленная Гегелем идея «хитрости разума» преломляется здесь в виде признания подмеченной уже Вико, Смитом, МанDEVИЛЕМ и Гердером глубокой парадоксальности: люди преследуют свои узкие цели, но социальный результат их действий оказывается от этих личных целей весьма далеким. Впрочем, «мировой разум» «перехитрил» и самого Гегеля, поскольку ему пришлось признать несостоятельность юношеских надежд на возрождение античной демократии, констатировать, что свобода способна превращаться в свою противоположность [см. 32, т. IV, с. 318], и при жизни почувствовать, что история не остановится на прусской государственности.

Но и эти разочарования свидетельствуют об остроте гегелевского зора. Мыслитель констатирует, что «эта направленность — роскошь — есть столь же бесконечный рост зависимости и нужды» [32, т. VII, с. 221] и что «при *чрезмерном богатстве* гражданское общество не достаточно богато, т. е. не обладает достаточным собственным достоянием, чтобы бороться с чрезмерностью бедности и возникновения черни» [там же, с. 255]. Здесь Гегель указал на неистребимое противоречие «гражданского об-

щества» И в целом «гражданское общество представляет нам в этих противоположностях и их переплетении картину столь же необычайной роскоши, излишества, сколь и картину нищеты и общего обоим физического и нравственного вырождения» [32, т VII, с 213] Контрасты богатства и нищеты роскоши и голода живописали в немецкой литературе того времени Фрелих и Цигенхаген, но в отличие от них Гегель связывает эти явления с отрицательными последствиями буржуазного разделения труда и отчуждения Он далек от мысли порицать это разделение и товарообмен — ведь они неизбежные отрицательные стороны прогресса Как и Руссо, Гегель убежден в том, что прогресс противоречив, но гораздо больше, чем Руссо, он убежден в его необходимости

Может показаться, что в § 243 «Философии права» Гегель предвосхитил Марксов закон всеобщего капиталистического накопления, но до осознания этого закона, хотя бы и в смутной форме, было еще далеко. Гегель не видит наиболее глубоких отрицательных последствий отчуждения труда в буржуазном обществе, а значит, существенных результатов господства частной собственности, ибо мимо его взора, как и в «Феноменологии духа», проходит факт капиталистической эксплуатации человека человеком, и он считает достаточным средством для преодоления замеченных им противоречий конституирование корпораций (сословий). «Индивидуумы распределяются по этим сословиям соответственно их природному таланту, их умению, произволу и случаю Принадлежа к такой определенной, устойчивой сфере, они находят в ней свое действительное существование и в этой сфере они обретают свою *нравственность* в смысле *добродетельности*, свое признание и свою *честь*» [32, т III, с 310] Гегель не удовлетворяется эмпирическим фактом существования сословий в разных государствах, но создает «целебную» нормативную схему сословного деления общества и регулирования отношений между этими сословиями

Выдвинутая им схема гражданского корпоративизма — шаг назад по сравнению с развитым буржуазным обществом, поскольку в последнем сословия исчезают и заменяются непосредственным делением на социальные классы Гегель в своей схеме по сути дела приспособляет феодальные структуры к наличным тенденциям немецкой жизни первой трети XIX в Впрочем, в статье об английском билле о реформе (1831) он признал, что со-

словная структура общества, видимо, устарела [см. 156, S 274], она не поднимает престижа граждан.

Сословная схема Гегеля имеет следующий вид. Прежде всего он выделяет «земледельческое сословие» собственников, включая туда и зажиточных крестьян, но основой этого слоя считает так называемое «субстанциальное сословие», т. е. землевладельцев-дворян, юнкерство. Гегель характеризует этот социальный слой в напыщенных словах, как «сословие природной нравственности» [32, т. VII, с. 329]. Затем идет «рефлектирующее (подвижное) сословие», в состав которого он включает три подсословия: ремесленников — «производителей», «промышленное» [там же, с. 256], т. е. предпринимателей и наемный люд, и торговое. Получается, что фабриканты и рабочие образуют единое подсословие (одно из двух «производящих»). Таким образом, схема сословного деления у Гегеля как бы затушевывает антагонизм между «богачами» и «бедняками» в производящих подсословиях. Эта схема говорит о том, что классовые отношения буржуазного общества в Германии 20-х годов еще не вполне созрели и тенденции дальнейшего их развития Гегелю были совсем неясны. Недаром он мыслит «сословия (Stände)» как средство структурной дифференциации, а одновременно и укрепления общества, которое под воздействием государства превращается в «тотальность» («целостность»), в противном же случае сословия ведут вспять к средневековой разобщенности и замкнутости.

Очень характерно отношение Гегеля к рабочим: он причисляет их к «бедноте». «Бедность сама по себе никого не делает чернью; чернью делает лишь присоединяющееся к бедности устроение, внутреннее возмущение против богатых, общества, правительства и т. д.» [32, т. VII, с. 254]. Гегель объявляет требования социального равенства «чертой пустого рассудка» [там же, с. 224] и отлучает недовольных и от своего сословия и от общества в целом, предлагая тем, кто не в состоянии покорно терпеть, отправиться в колонии (он сторонник как колонизации, так и последующей самостоятельности бывших колоний).

Наконец, на вершине сословной пирамиды Гегель утверждает так называемое «всеобщее сословие» [там же, с. 327], т. е. крупное дворянство, исполняющее административные должности, и вообще высшее чиновничество,

которое будто бы бескорыстно представляет интересы всех слоев общества. Таким образом, по замыслу Гегеля, дворяне призваны обеспечивать прочность и незыблемость буржуазного правопорядка. Чиновная бюрократия, корпорации и полиция являются орудиями его правительственной воли и выражают деятельность государства. Прославляя «всеобщее сословие», Гегель, по сути дела, одобряет господство бюрократической машины в Пруссии, находившейся на полпути между феодальным и вполне буржуазным обществом.

Государство

Семья и «гражданское общество» — это лишь «базис» государства. «Только государство есть осуществление свободы» [32, т. XI, с. 399; ср. с. 479] и его миссия состоит в том, чтобы «охранять семью и руководить гражданским обществом» [32, т. III, с. 316]. Своей политикой правительство призвано упорядочить всю экономическую и социальную жизнь и снять противоречия между семьей и между условиями, между индивидами и родом (обществом).

Поздний Гегель усиленно подчеркивает величие и полноту суверенитета государственной власти, и теперь его воззрения по вопросу о носителе суверенитета уже противоположны взглядам Руссо. Государство — это «земно-божественное существо» [32, т. VII, с. 294], «иероглиф разума» [там же, с. 306], «божественная идея как она существует на земле» [32, т. VIII, с. 38]. Но дело не в этих высокопарных эпитетах, подчеркивающих то, что *истинное* государство должно быть мудрым, а его правительство — всезнающим, ученым [см. 63, с. 84], а в той действительной роли, которую Гегель приписывает государству, учитывая, что это понятие нередко совпадает у него с более широким понятием публичной власти вообще, а в философии истории — с понятием проникнутой единым духом нации [32, т. VII, с. 344]. Дело в том действительно в смысле, в каком у него государство «снимает» раздирающие «гражданское общество» противоречия, отмечает авторитетом своей мудрости анархию пестроты мнений, мощью прапа охраняет свободу граждан.

Гегель заявляет, что субстанциальностью «самой нравственности и государства является религия» [32, т. III, с. 335], и поскольку государство, как это утверждается в § 270 «Философии права», есть учреждение светское, понимать это надо так, что его нельзя подчинять религии, зато религиозное «субстанциальное» обоснова-

ние государства указывает на высокую роль и значение государственной жизни. Кроме того, Гегель имеет в виду, что в прочном политическом устройстве право, религия, философия, вся политическая идеология, культура и мировоззрение должны составлять единое целое, и, стремясь утвердить себя, государство должно опереться на всю совокупность этих ценностей, включая и религиозные. Иными словами, государство, религия, а значит, и церковь должны быть примирены, но в интересах именно *государства*. Поэтому подлежат критике и отмене все «неистинные» формы религии, зачастую связанные с претензиями соответствующих церквей на установление теократических форм правления, но столь же неразумно и государство, не желающее использовать религию и церковь в своих интересах.

Гегель не был сторонником апологии абсолютного государства, которое всюду ищет только средства укрепления своего авторитета и перерастает в абсолютный деспотизм, не намеренный признавать никакой духовной силы, кроме доктрины своего тотального господства. К тому же государство далеко не самое зрелое выражение абсолюта, и, когда речь идет не о конкретно-исторических его моментах, а о глобально-философской его характеристике, оно оценивается Гегелем и в «Философии права» с более высоких позиций абсолютного духа. Исторически существовавшие и существующие государства, как правило, по Гегелю, не соответствуют «понятию», т. е. идее государства, в той мере, чтобы иметь право на приведенные выше эпитеты, и только в общей тенденции истории государств миссия государственности движется к осуществлению. Ее классовой природы Гегель не понимает, хотя в отношении истории реальных государств очень трезво звучат его слова: «...настоящее государство и настоящее правительство возникают лишь тогда, когда уже существует различие сословий, когда богатство и бедность становятся очень велики и когда возникают такие отношения, при которых огромная масса уже не может удовлетворять свои потребности так, как она привыкла» [32, т. VIII, с. 82]. Государство необходимо для обуздания конфликтов между «бедностью и богатством». Для их «нейтрализации», примирения? Да, но не совсем так.

В прибавлении к § 185 «Философии права» мы читаем: «...запутанное состояние может быть приведено в гармонию через подавляющее его (durch den ihn bewälti-

genden) государство» [32, т. VII, с. 214]¹. Таким образом, Гегель все же недалек от мысли о том, что необходимость государства определена появлением классовых противоречий и задач их *насильственного* обуздания. Эта мысль в контексте его идей более или менее согласуется с идеей о надклассовом характере самого государства, но несовместима с его общефилософским положением о том, что «гражданское общество» со всеми ему присущими отношениями — это как бы орган государства, его «конечное» выражение, а потому противоречия гражданского общества преодолены в принципе еще до своего появления. Соответственно с этим положением, например, майорат, т. е. принцип передачи земель по наследству старшему в роде, оказывается у Гегеля не одной из причин политических порядков в Пруссии, а, наоборот, «мудрым» следствием воздействия государства на частную собственность (это не помешало Гегелю осудить майорат в Англии) [см. 32, т. VIII, с. 420]. Идеализм этого построения был основательно раскрыт молодым Марксом [см. 1, т. 1, с. 623—624].

В своей концепции государства поздний Гегель исходит из идеи неизбежности социального неравенства и невозможности суверенитета народных масс. «Вместе с государством наступает неравенство» [32, т. III, с. 317] и «злая выдумка, будто народ образует целое» [32, т. VII, с. 46]. В § 279 «Философии права» Гегель утверждает, что суверенитет князя, монарха и есть действительный народный суверенитет. «*Народ*, взятый без своего *монарха* и непосредственно связанного с последним расчленением целого, есть бесформенная масса, уже не представляющая собой государства» [32, т. VII, с. 305; ср. т. III, с. 324—326].

В «Философии права» Гегель расстался со своим юношеским сочувствием идеям Руссо, Форстера и деятелей французской революции. Он принимает идею Руссо о том, что в основе государства лежит всеобщая воля, но отказывается от общей многим теориям естественного права договорной концепции происхождения государства и идеи о изначальной «свободе человечества, а, подымаясь от «права» через «мораль» к «объективной нравственности», преодолевает социальный «атомизм». Вместе с тем Гегель отказывается и от революционных мечтаний, выросших

¹ Перевод уточнен мною. — И. Н.

на почве теорий естественного права «В государстве нет больше места героям» [32, т. VII, с. 112], настало время для того, «чтобы произошло примирение всей вообще действительности с духом, а государства с религиозной совестью и с философским знанием» [32, т. III, с. 342, ср. т. X, с. 144, 221]. Подобные заявления позднего Гегеля как раз и вызвали обвинение со стороны Р. Гайма в полной реакционности [153, S. 367] и ответную апологию К. Розенкранца [207, S. 38] и И. Риттера, согласно которой Гегель был либералом [с. 216].

Действительно, Гегель не склонен к безоговорочному прославлению всех революционных деяний во Франции XVIII в, но симпатии к жирондистскому этапу революции сохранил на всю жизнь, время от времени воспроизводя критику якобинских крайностей как «безумия новейшего времени» [32, т. III, с. 339], в котором народ «не знает, чего ... хочет» [32, т. VII, с. 324]. В этой связи категория отчуждения приобретает смысл, намеченный уже в «Феноменологии духа» — это синоним строптивости и бунта субъективного духа против своей же субстанциальной основы, временно наказываемого реставрацией и не обязательного там, где религиозная реформация упредила политические революции [см. 32, т. III, с. 339; т. XI, с. 418]. Не принимает поздний Гегель и буржуазно-либеральной концепции государственной власти. Он считается с буржуазным либерализмом как фактом экономической жизни стран Европы, имеющим место в той мере, в какой те придерживаются принципов фритреда, но восхищения у него эти порядки не вызывают: они несут с собой многие противоречия, и он уповает на государство как на ту силу, которая сможет над духом экономической конкуренции возвыситься и эти противоречия преодолеть.

Но гегелевская концепция политического правления, как мы отмечали в другой связи, не имеет ничего общего с реакционно-аристократическими идеалами. Философ остается врагом реакционного историзма романтиков и так называемой исторической школы права Гуго и Савиньи, противником феодальной реставрации. Он убежден, что «лишь благодаря конституции отвлеченное понятие государства претворяется в жизнь и в действительность» [32, т. VIII, с. 42]. Пафосом отрицания абсолютной монархии проникнута его оценка философии французского Просвещения [см. 32, т. XI, с. 335]. Конституционная

сословная двухпалатная монархия с ограниченной системой выборов — таков политический идеал Гегеля [32, т. III, с. 317, 321—324]. В черты этого идеала им включена наследственность монархической власти [см. 32, т. VII, с. 307], но это не отождествляет его с реальным прусским государством 20-х годов XIX в. Гегель желал бы видеть монарха, который согласно конституции подписывает принятые рейхстагом решения и *не имеет* «чистого» княжеского суверенитета. Но совсем иной была политическая практика Фридриха-Вильгельма III, а затем заносчивого Фридриха-Вильгельма IV. Первый из них в годы наполеоновских войн дважды обещал своему народу конституцию, но оба раза обманул. Гегель считает, что «в благоустроенной монархии одному лишь закону принадлежит объективная сторона» [32, т. VII, с. 309], но, как он с горечью писал Нитхаммеру в 1807 г. (а эта черта политической жизни сохранилась и спустя двадцать лет), «в современной Германии правят и действуют безо всякой конституции» [29, т. 2, с. 285]. Роль рейхстага была ничтожной, противоречие между «гражданским обществом» и государством преодолено не было.

Неточно полагать, будто в годы «Философии права» политическим идеалом Гегеля стала английская парламентарная система: он считал, что политическое безвластие английских королей его времени привело к новому изъязу — страна становится игрушкой в руках разных политических сил. Можно сказать, что идеал Гегеля в последнее десятилетие его жизни находился «между» Пруссией и Англией этих лет. Мы уже отмечали некоторые предлагаемые им законодательные усовершенствования. К числу их надо добавить отделение церкви от государства [см. 32, т. VII, с. 289] и покровительственные мероприятия в отношении науки. Гегель советует правительству действовать «против церкви, притязающей на неограниченный авторитет» [32, т. VII, с. 288], а значит, и против таких религий, которые приобретают форму института, противостоящего «истинному» институту разумного светского государства.

Гегель предлагает проводить реформы с осторожностью и постепенностью, «без насильственных революций: когда это понимание становится всеобщим достоянием, учреждения спадают, как зрелый плод» [32, т. X, с. 207]. Силы сопротивления со стороны реакции он в расчет не принимает. Проведению в жизнь принципа постепенности

призваны служить сословия как «опосредствующий орган» [32, т. VII, с. 326] между правительством и народом и как проводники воли монарха к подданным, своего рода «средний термин» между ними «Государственный строй есть существенно система опосредствования» [там же, с. 327]. И именно на материале критики тезиса Гегеля об «опосредствовании» острых социальных противоречий молодой Маркс выдвинул свое положение, что крайности непримиримы, ибо они суть именно крайности, и в борьбе между ними — подлинный источник развития [1, т. 1, с. 564].

Стимул к прогрессу в борьбе общественных сил видит и Гегель, но в борьбе не между сословиями, а тем более классами, а между государствами. Вот почему он пишет, что благодаря войнам «сохраняется нравственное здоровье народов, его безразличие к застыванию конечных определений; подобно тому, как движение ветров не дает озеру гнить, что с ним непременно случилось бы при продолжительном безветрии, так и война предохраняет народы от гниения» [32, т. VII, с. 344]. При этом Гегель имеет в виду, что войны должны вестись «нравственно», т. е. с соблюдением определенных правовых принципов. Социолог А. Кнудсен в «Философии войны и мира» (1949) заметил, что Гегель сказанным придал апологетике войны «интеллектуальную респектабельность». Маритэн, Поппер, Г. Кон, Фетчер и Додерлейн связывают взгляд Гегеля на межгосударственные войны с истолкованием его концепции государства как якобы профашистской (с намеком на учение Маркса о диктатуре пролетариата). Ш. Авинери, В. Кауфман и Г. Маркузе придерживаются упрощенной буржуазно-либеральной схемы, по которой Гегель был противником войны. Ж. Донт обращает внимание на те положительные оценки, которые встречались у Гегеля в отношении не всяких, а вполне конкретных войн: рабов против своих угнетателей, буржуазных революций и войн за обретение колониями независимости, не говоря уже о войнах революционной Франции и войнах национально-освободительных. Но здесь речь идет не об этом, а об отношении Гегеля к институту войны в принципе, о его *философии* войны.

Теоретические взгляды Гегеля на войну изменялись не раз. Война для него — не внешнеполитический феномен, а черта, проистекающая из самой сути государства. В «Первой программе системы немецкого идеализма»

(1796) и в первом издании «Энциклопедии философских наук» (1817) он высказался, в духе идей Гердера и Канта, в пользу вечного мира. Другое дело — в «Философии права», но будем помнить, что завершение исторического развития означает для него и конец эры войн, они ~~свое~~ дело сделали и у милитаризма нет будущего. Но *пока* они *есть*, они суть выражения диалектики истории, и с этим надо считаться.

§ 6. Философия истории. Философия искусства

Принципы философии истории

Только начиная с философии истории в полной мере вступает в действие в рамках учения об объективном духе принцип *историзма*. Вступает, чтобы не покинуть системы Гегеля вплоть до завершающих разделов учения об абсолютном духе. Прогресс народов — это движение истории. Духи отдельных государств «суть только моменты в развитии всеобщей идеи духа» [32, т. III, с. 316]. Значит история есть история государств. Но интересы отдельных народов только частично совпадают с общим направлением мирового целого, а потому события всемирной истории «являют собой диалектику отдельных народных духов, — *всемирный суд*» [там же, с. 329].

В философии истории Гегель не мог не считаться с «рассудочными» эмпирическими фактами, вызывающими глубокое «отличие принципа как такового от его применения, т. е. его проведения и осуществления в действительности» [32, т. VIII, с. 18]. По замечанию Ленина, гегелевская «философия истории дает очень и очень мало — это понятно, ибо именно здесь, именно в этой области, в этой науке Маркс и Энгельс сделали наибольший шаг вперед. Здесь Гегель наиболее устарел и антиквирован» [5, т. 29, с. 289]. Но «Введение» (1830) к «Философии истории» было оценено Лениным очень высоко за глубокий дух историзма.

В этом «Введении» Гегель отвергает «рассудочное» сведение гражданской истории к разрозненным событиям и деяниям отдельных лиц, романтический культ «героев» и гальванизацию в современности давно отживших свой век идеалов. Но идеи прошлых времен не исчезают бесследно: они воздействуют на будущее и из седой древности вторгаются в более поздние эпохи, переживая

«омоложение (Verjüngung)» и освобождая массовые движения от слепоты стихийности (имеется в виду «снятие», т. е. переработка прежних идей в соответствии с требованиями современности). «Омоложение духа есть не только возвращение к [прежней] форме; это очищение, переработка самого себя. Через решение своей задачи он создает себе новые задачи, причем он умножает материал своего труда» [154, S. 35], снимая свои прежние «конечные» (здесь в смысле: переходящие, ибо несовершенные) формы.

Гегель признает некоторое влияние природы на жизнь людей [см. 32, т. VIII, с. 76], но определяющую роль в истории приписывает идеям, ибо «всемирно-исторический процесс совершается разумно» [там же, с. 10]. Вера Гегеля в разум — это всра в леодолимость прогресса. Тезис его о разумности истории оказывается шире утверждения о познаваемости исторических событий наукой и об объективном их характере. Это тезис о движении общества к достойному человеку и его разума состоянию и о возрастании воздействия на исторический процесс разумных идей, наиболее адекватно соответствующих объективным тенденциям прогресса. Мы скажем, что в наши дни действительно возрастает роль субъективного фактора, научной идеологии и производительной мощи науки. Разумные, коммунистические отношения между людьми — таково будущее человечества.

Гегель указывает, что под внешним хаосом индивидуальных явлений скрываются сущностные порядок и закономерность. «Во всемирной истории благодаря действиям людей вообще получают еще и несколько иные результаты, чем те, к которым они стремятся и которых они достигают, чем те результаты, о которых они непосредственно знают и которых они желают» [32, т. VIII, с. 27], иногда даже такие, что «обратным ударом» поражают того, кто эти действия предпринял. В этой связи Гегель и выдвигает уже встречавшееся нам положение о «хитрости разума (List der Vernunft)» в истории [там же, с. 32; ср. т. VI, с. 205]. властвующей над людьми. Философ развивает мысль, намеченную Вико, А. Смитом, Гердером и Кантом. Разум заставляет людей через посредство страстей и рассудочных действий служить всеобщему. Можно сказать, что чем менее успела восторжествовать в истории разумность, тем более мировой разум направляет ее через свою «хитрость», окольным

путем побуждая людей-эгоистов добровольно и в этом смысле «свободно» содействовать тем целям, которые они по своей доброй воле не стали бы преследовать. Мировой дух принуждает людей невольно идти дорогой свободы. «Хитрость разума» — посредствующее звено между необходимостью духа и произволом (т. е. мнимой свободой) индивидов и между свободой духа и физической необходимостью поступков последних. Среди тех деяний людей, которые своими последствиями и особенностями применяемых средств далеко выводят за пределы непосредственного и «конечного», на первое место Гегель ставит труд (он ссылается, например, на роль земледельческого плуга). Таким образом, «хитрость разума» получает у Гегеля обоснование в труде [см. 193, S. 62], но также и в анализе событий гражданской истории. «История вообще, история революций в частности, всегда богаче содержанием, разнообразнее, разностороннее, живее, «хитрее», — писал Ленин. — чем воображают самые лучшие партии» [5, т. 41, с. 80], а тем более отдельные личности.

«Хитрость разума» не минует и великих людей. Гегель высказывает глубоко диалектические взгляды на роль великих людей в истории. «Всемирно-исторические личности» были «мыслящими людьми, понимавшими то, что нужно и что *своевременно*» [32, т. VIII, с. 29]. Это как бы доверенные лица мирового духа, «живые воплощения субстанциального деяния» [32, т. VII, с. 356]. Через них действует «скрытый дух, который стучит в [двери] современности, еще находится под землей и еще не созрел к современному наличному бытию, но он хочет выйти наружу, и для него современный мир — это только оболочка, заключающая в себе иное ядро, помимо того, что именно к этой оболочке относится» [154, S. 97]. В отношении к этим лицам все остальные люди составляют лишь пассивную основу их деятельности. Именно к этим прочим, воспроизводящим (*verhaltende*) индивидам», в первую очередь относятся жесткие слова Гегеля: мы «примиряемся с тем, что индивидуальности, их цели и их удовлетворение приносятся в жертву, что их счастье вообще предоставляется случайности, к царству которой оно относится, и индивидуумы вообще подводятся под категорию средств» [32, т. VIII, с. 32]. Встает призрак Истории с большой буквы, которая шествует железной пятой по телам поверженных, бесконечно равнодушная к

их страданиям и гибели, а всякое из государств, образующих шествие Истории, «существует для самого себя» [там же, с. 38; ср. с. 182], а не для его граждан. Олимпийская бесстрастность этой схемы, по которой всемирная история могла бы «совершенно не касаться индивидуумов» [там же, с. 65], возмущала таких глубоко демократических мыслителей, как Белинский, Дембовский, А. Сметана, которые в то же время отдавали должное глубине гегелевской диалектики личности и истории.

А диалектика эта не сводится к превращению основной массы человечества в пьедестал для «героев». Гегель, с одной стороны, суров и в отношении «всемирно-исторических личностей»: «...когда цель достигнута, они отпадают, как пустая оболочка зерна» [там же, с. 30]. С другой стороны, он признает, что без скромных и незаметных людей бессильны были бы что-либо осуществить и «герои», и даже, что всякий «индивидуум как таковой имеет бесконечную ценность» [32, т. III, с. 292; ср. т. IX, с. 98]. И вообще «человек — господин своей судьбы и своего назначения» [29, т. 2, с. 545]. Характерно, что по Гегелю дух «определен как частный, как человеческий» [32, т. XII, с. 83] в великом классическом искусстве, а в искусстве романтическом он тем более обретает «бесконечную ценность» [32, т. XIII, с. 90] именно в этом качестве. Однако две различные линии в оценке человеческой самостоятельности не приведены Гегелем к единству.

Наиболее близок к истине был Гегель в учении «о хитрости разума» и вопросе о роли выдающихся исторических деятелей. Также глубокими были его соображения по поводу человеческого эгоизма: все «действия людей вытекают из их потребностей» [32, т. VIII, с. 20]. Ленин высоко оценил все эти гегелевские догадки: «У Гегеля зачатки исторического материализма» [5, т. 29, с. 286]. Но не более, чем зачатки. Ведь даже в случае только великих личностей соотношение их личных и мировых целей обрисовано им очень не ясно: в чем именно состоят эти цели для определенных эпох истории?

Единство исторического процесса утверждается Гегелем в смысле не только связи между различными его этапами, но и участия различных народов в общем историческом творчестве. Он — противник региональной изоляции наций¹, хотя роль в истории отводит им далеко не

¹ Ш. Авинери поэтому укоряет Гегеля, что он недооценил роль национализма в жизни современных народов [см. 125, р. 241]. Тот же

одинаковую. Но в принципе все они — звенья единого исторического движения, а смысл его — «прогресс в сознании свободы, — прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [32, т. VIII, с. 19; ср. с. 54]. В достижении свободы Гегель усматривает высший нравственный смысл истории. Эта мысль не нова, она была уже в сочинении Канта «К вечному миру», ее придерживались в лучшие периоды своего творчества Фихте и Шеллинг.

Кульминация свободы происходит в системе Гегеля трижды: в логическом Понятии, при завершении истории государств и в финале саморазвития абсолютного духа, — но только в третьем случае свобода окончательна, хотя свобода в гражданской истории обладает нравственным содержанием, проявляющимся через деятельность целых народов: никакое государство не достигает подлинной свободы, и она торжествует, по Гегелю, только в разуме философской элиты, возвышающейся над отчужденной сферой всех социальных учреждений, погрязших в «рассудочной конечности».

Как бы то ни было, во всемирной истории происходит восхождение к свободе, вынужденное побеждать многочисленные препятствия, и у каждой исторической эпохи есть своя мера осознания свободы как самоцели. На этом пути преодолевается хаос физических случайностей, тогда как случайности духа упорядочиваются. В этом смысле уже философское *понимание* истории означает устранение из нее случайностей [см. 154, S. 29].

Что же означает свобода в истории как содержательное понятие? Применительно к отдельным людям свобода имеет место в смысле осознания и принятия ими исторической необходимости. Применительно к истории в целом свобода означает обретение мировым духом максимума зрелости, возможного для его, духа, данного исторического состояния. Эти формулы не связаны с движениями угнетенных народных масс, с их конкретными чаяниями и легко превращаются в нечто бессодержательное. «Хитрость разума» начинает означать фатальную неразумность людей, а во что превращается миссия всемирно-исторических личностей? «Подлинное название их активности — не героическое действие, но скорее пассивная жертва» [11, т. II, с. 268]. Индивид,

автор считает, что Гегель пришел к парадоксу: «...те, кто делает историю, не поняли ее, а те, кто ее понимает, не делают (и не будут делать) ее».

которому было обещано, что он может быть «действительно свободен» [32, т III, с 292], подавлен фатальной мощью абсолюта Вселенский фатализм виден уже из положения Гегеля о том, что «первые прочтения духа виртуально содержат в себе всю историю» [32, т VIII, с 18] Обещание свободы через познание сущности исторического процесса становится пустым звуком Весь путь мирового духа предначертан заранее, так что у людей «самостоятельность и свобода их воли все же остается более или менее формальной мир гнета необходимости, от которой не может избавиться отдельный человек» [32, т XII, с 153], есть непреклонная реальность Мировой дух безжалостен и к индивидам, и к целым народам Так, право, разум совпадают в истории с силой, фактом В этом выводе Гегеля, вероятно, укрепило чтение «Руин, или размышлений над революциями империй» (1791) Ф Вольнея, хотя ему было трудно полностью принять мнение автора о случайном характере многих исторических потрясений [см 171, р 85, 113] «Мы видим, как гибнет самое благородное и самое прекрасное» [154, S 261], но это, по Гегелю, неизбежно какая бы замечательная идея ни была воплощена народным духом, она, сыграв свою роль до конца и перезрев, приводит к упадку тот самый народ, который ею был прежде возвышен

И все же горько-пессимистической, полной «беспомощной скорби» [32, т VIII, с 21], всю картину истории, начертанную Гегелем назвать нельзя Наоборот, в целом она проникнута своего рода героическим призывом к людям быть либо стойкими борцами за свободу, либо дисциплинированными органами социальной целостности Но героизм граничит с трагизмом «Всемирная история не есть арена счастья, периоды счастья являются в ней пустыми листьями, потому что они являются периодами гармонии, отсутствия противоположности» [*там же*, с 26, ср с 71] Но это не повод к отчаянию и не оправдание бездейственности, зато еще одно основание к отказу от поверхностного морализаторства «Ведь всемирная история совершается в более высокой сфере, чем та, к которой приурочена моральность» [*там же*, с 64], и можно сказать, что «добродетели играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нем творится . Наоборот, страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу» [*там же*, с 20, ср с 256]

Конечно, Гегель прав в том смысле, что не все перио-

ды в истории тех или иных государств возвышающе-поучительны, вообще значительны, а тем более богаты прогрессивными деяниями. Он относит в разряд «вншнего бытия» случайные события, а также явления, которые, как, например, в предысторический период, бесследно, без серьезных последствий, канули в Лету. Бывают «пустые места» в истории и в том смысле, что это не времена гармонии и счастья, а годы реакционного безвременья, сопровождаемые огромными страданиями народных масс, пока они еще не поднялись на борьбу. Гегель «постулирует деятельное участие человека в борьбе с отчужденной действительностью» [186, S. 133]. Он выдвигает положение об отрицании одних ступеней исторического прогресса другими, более зрелыми, что происходит тогда, когда появляется потребность «обратиться против того содержания, которое до сих пор исключительно облагодавало значимостью» [32, т. XIII, с. 165].

Но эти зерна истины облечены в шелуху идеализма. Борьба реальных интересов происходит, по Гегелю, лишь в сфере явлений, пусть далеко не эфемерных; в сущности же претерпевает метаморфозы некая мистическая «субстанция», применительно к всемирной истории обозначенная философом как серия последовательно сменяющих друг друга «народных духов (Volksgeist)» [32, т. VIII, с. 61]. Понятие народного духа было заимствовано Гегелем у ранних романтиков, у которых, например у Новалиса, оно означало идею устойчивости и непрерывности традиций прошлого¹. Роль этих «духов» описывается им с помощью примера из ткацкого дела: человеческие страсти и борения — это уток великого ковра истории, а идеи, выражающие «народный дух», — его основа [см. 32, т. VIII, с. 23]. Но на словах государства выражают своей деятельностью содержание «народных духов», а на деле подменяют их собой, прикрывая ссылкой на них свои действия. А переход от одной фазы к другой знаменуется действительно катастрофами в жизни народов, которые составляют перерывы в постепенности триумфального шествия «мирового духа (Weltgeist)». Впрочем, вопрос об оценке этих катастроф остается у Гегеля не ясным: «..нельзя танцевать на всех руинах, как на развалинах Бастилии!» [171, р. 101].

¹ Но Гегель был противником истизации факта возникновения государственно-национальных образований, что было свойственно поздним романтикам, вроде Галлера.

Общая схема исторического процесса завершается у него апофеозом примирения социальных противоречий. «Нигде не представляется большей надобности в таком примиряющем познании, как во всемирной истории» [32, т. VIII, с. 16], и остается снова признать, что «действительный мир таков, каким он должен быть» [*там же*, с. 35], как бы ни была им недовольна горячая молодежь.

**История
в философском
освещении**

Но от философского введения в историю надо перейти к самой философии истории, и Гегелю приходится возвратиться к непримиренным противоречиям в их конечной, свойственной всему объективному духу форме [см. 32, т. III, с. 49]. Вся история человеческого общества есть разрешение противоречий между субъектом и объектом в различных модификациях и на разных уровнях. Проследивая противоречия в истории народов и государств, Гегель придерживается принципа тождества логического и исторического, который реализуется здесь в виде подавления логическим (данным государством, сго «народным духом») исторического (реальной истории этого народа). Как выглядит это конкретно?

Изображая исторический процесс как последовательность доминирующих каждый в свое время «народных духов» с лежащими в основе их разными принципами и разными законами их обнаружения, Гегель делает акцент не на преемственность внутри этой эстафеты, а на смену одного ее звена другим и на общее подчинение этого процесса «целостности (Totalität)». Каждый новый принцип в истории «вытеснял» [см. 32, т. VIII, с. 323] принцип, ему предшествовавший, и формы государственного устройства разных народов «не дают общей основы для того, чтобы различие сводилось лишь к определенному способу совершенствования и развития, а не к различию принципов» [*там же*, с. 45]. Если принцип данного государственного устройства уже не соответствует требованиям свободы, оно изжило себя и обречено на гибель. Всем «принципам» в реальной истории предшествует хаос необузданно-животного доисторического (безгосударственного) состояния. Последующая «всемирная история есть дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы» [*там же*, с. 98; ср. с. 57]. Доисторическое состояние было, по сути дела, чуждо свободе,

животный произвол был лишь оболочкой всеобщей несвободы; но и в ту эпоху был некоторый прогресс: развивались языки (санскрит), их грамматика, а значит, мышление, появились грубочувственные религиозные представления. Далее идет собственно история, носящая уже политический характер.

В ней выделяются три исторические формы государства, которые выражают соответствующие принципы «народных духов», требующих каждый дисциплины и организованности подданных. Вторая форма выступает в двух разновидностях, а третья — в двух сменивших одна другую эпохах, причем последняя из них — это еще не вполне реализованная программа. Никакой диалектической триады и отрицания в этой схеме не получается, хотя Гегель ее задумал и даже выделил малую подтриаду в составе восточного, древнегреческого и римского «миров».

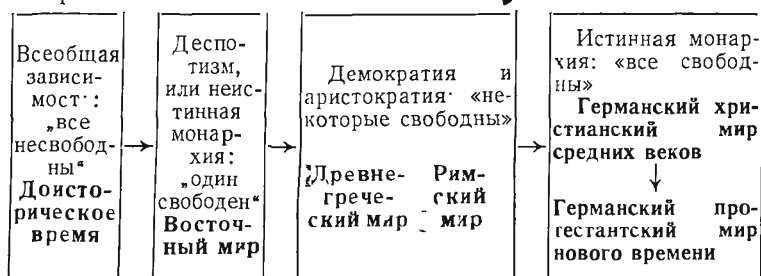


Схема 14 Периодизация всемирной истории по Гегелю

Отнеся доисторические «народы», лишённые государственности, к сфере случайного и несущественного для истории, Гегель рассматривает восточные государства древности как пьедестал для последующих «миров». «Восточные народы еще не знают, что дух или человек как таковой в себе свободен; так как они не знают этого, то они не свободны» [32, т. VIII, с. 18; ср. т. IX, с. 93]¹. Но уже отсюда начинается всемирно-историческая эстафета духа, в которой «самосознание отдельного народа является носителем данной ступени развития всеобщего

¹ Здесь, в связи с пониманием свободы как познанной необходимости, Гегель приходит, между прочим, к нелепости: неужели именно невежественные древневосточные деспоты «знали» историческую необходимость? Кроме того, Гегель надуманно делит «восточный мир» на ряд восходящих подступеней.

духа в его наличном бытии и той объективной действительностью, в которую он влагает свою волю. По отношению к этой абсолютной воле воля других отдельных народов бесправна, упомянутый же выше народ господствует над всем миром» [32, т. III, с. 333]. Идея «избранного» народа — не новинка. У Фихте появилось, например, понятие «нормального народа (Normalvolk)», культуртрегера. Но Гегель в § 347 «Философии права» добавил жесткое ограничение: избранный народ лишь один раз может составить эпоху в восходящем движении, а те народы, «чья эпоха минула, не идут больше в счет во всемирной истории» [32, т. VII, с. 356].

В эстафете народов и «миров» переход к новому принципу происходит тогда, когда старый принцип полностью исчерпал себя; в это время в обществе начинается критика существующих порядков, ускоряющая их гибель. Развитие происходит только в узком фарватере: за пределами ведущего народа прозябают не только те народы, миссия которых уже выполнена или которые ожидают своего будущего часа, но и те, которым исполнение этой миссии не выпадет никогда, тем более что круг избранных наций, очерченный Гегелем, крайне мал. Все всемирно-исторические нации конституированы в государства, и наоборот, все жизнеспособные государства национальны и обладают неповторимой культурой¹.

Каждая эпоха истории выражает некоторую более конкретную идею. Так, древнегреческий мир есть носитель идеи «прекрасной индивидуальности» [32, т. VIII, с. 226; ср. с. 213]. Древнеримский мир означает «принесение в жертву индивидуальности, которая отдается государству» [32, т. XIII, с. 84] и заменяется идеей правовой личности. Германскому миру свойственна будто бы, идея личной свободы, обретаемой в христианстве [см. 32, т. VIII, с. 323, 331—333].

К средневековой эпохе германо-христианского мира Гегель относится отрицательно, как к отчужденной, и аттестует ее как «ужасную ночь», тогда как в религиозной реформации XVI в. он видит «все преобразующее солнце» [там же, с. 384—385]. Но и отчуждение — необходимый этап прогресса, человечество идет к свободе «посредством порабощения» [там же, с. 380]. Пусть прин-

¹ «В данном государстве могут существовать лишь данная философия и данное искусство» [32, т. VIII, с. 51].

цип «все свободны» получил в средневековом христианском мире лишь номинальное воплощение, зато он очень близок к реализации в современном германском мире, особенно в последний его период¹, и притом начиная только с французской революции XVIII в, когда снова происходит «великолепный восход солнца», наиболее ярко осветивший, однако, не Францию, а будто бы Германию, уже подготовленную лютеровской реформой религиозного сознания. Впрочем, вплоть до переезда в Берлин Гегель продолжал, по-видимому, считать лидером европейских народов, несмотря на поражение Наполеона, все-таки не немцев, а французов, и только в его берлинских лекциях Пруссия заняла место Франции. Однако это произошло бы, вероятно, все равно, если бы даже Наполеон удержался у власти: ведь от него было бы бесполезно ожидать решения задач более высокого этапа буржуазных преобразований в Германии, как-то: объединения всей страны в единое государство и т. д. Что касается исторической роли лютеранской церкви, то в оценке ее Гегелем обнаруживается противоречие: под давлением фактов истории он вынужден признать, что она не сумела утвердить в мирской жизни подлинной свободы совести и духа, но в то же время он продолжает настаивать на ее субстанциальности, так что вопрос, что «выше» — реформация (т. е. *реформы*) или революция — остается не до конца проясненным.

Периодизация всеобщей истории у Гегеля несет на себе печать как его философского идеализма, так и политических установок в последнее десятилетие жизни, не только противоположных руссоизму, а тем более утопическому социализму, но и отличных от буржуазного либерализма. Проводимая по внешнему политическому признаку, искусственно соединенному с принципами развития свободы и индивидуальности, эта периодизация ненаучна. В ней, в частности, нет критериев своевременности самокритики духа и перехода к новой стадии осознания свободы, и отыскать эти критерии, оставаясь в ее рамках, невозможно, как невозможно и установить, ка-

¹ Гегель разделил историю средних веков и нового времени на малую триаду, в которой второй период (от Карла Великого до Карла V) был временем отчуждения и «извращенности» принципа [см 32, т VIII, с 325] Действительная свобода обретается будто бы в конце третьего, завершающего, периода этой триады

кой же именно антагонизм является движущей силой истории: самодовольства и неудовлетворенности духа, знания и незнания, «доброй» и «дурной» сторон жизни? Но в принципах ее построения есть и рациональные моменты. Действительно, на каждом этапе исторического прогресса отдельные народы как бы «вырываются» вперед, историческая инициатива переходит к ним, и не все прочие государства играют в это время прогрессивную роль. Каждая социально-экономическая формация получает свое классическое выражение далеко не во всех странах, а кульминация последующего ее революционного ниспровержения имеет место в некоторой одной стране, центре революционного движения (нашествие лангобардов завершило разрушение рабовладельческой Римской империи, французская буржуазная революция XVIII в. потрясла весь Европейский континент, а Великая Октябрьская революция в России открыла путь к социализму на всем земном шаре). Но все это не связано ни с каким мистическим «народным духом», да к тому же в националистическом варианте.

Присмотримся внимательнее к последним этапам исторического процесса по Гегелю. В свете современных старому Гегелю событий весь период французской революции, включая и годы якобинского террора, рассматривается им теперь как необходимое преддверие к «гражданскому», т. е. буржуазному, обществу, но уже не как начало долгой цепи будущих и все более блистательных преобразований. То, что надо было достигнуть, достигнуто: «гражданское» общество утвердилось и именно там, где следовало, — в Европе. «Всемирная история направляется с Востока на Запад, так как Европа есть, безусловно, конец всемирной истории» [32, т. VIII, с. 98]. Гегель далее утверждает, что ни французы, ни англосаксы, ни славяне пока не создали особого исторического мира: у французов «бессилие победы» вновь привело к политическому гнету, ибо принцип, «что революция возможна без реформации, ошибочен» [там же, с. 419], и, «нигде нельзя найти так мало действительно свободных учреждений, как именно в Англии» [там же, с. 420]. Что касается славян, то Гегель оставил вопрос об их будущей роли открытым, но в письме Иксюлю от 28 ноября 1821 г. признал, что Россия, «уже теперь, может быть, сильнейшая держава среди всех прочих, в лоне своем скрывает небывалые возможности развития своей интен-

сивной природы» [29, т. 2, с. 407]. Пока реально утвердился, по Гегелю, германский мир во главе с Пруссией, в которой «...благодаря протестантской церкви состоялось примирение религии с правом» [32, т. VIII, с. 422]. И поскольку «данная форма государственного устройства может существовать лишь при данной религии» [там же, с. 51], то прусское государство неразрывно сплетено не только с соответствующим ему видом «гражданского» общества и философией Гегеля, но и с лютеранским вероисповеданием. Что же дальше?

Гегель, разумеется, не утверждал, будто годы его жизни приходятся на конец мира. Исторические события будут происходить и в дальнейшем, социальная жизнь не прскратится. Но каковы будут эти события, с точки зрения их причастности к «субстанциальному»? Гегель признает, что предвидеть будущее ему не по силам, рассуждать о нем не считает себя вправе. Но дело не только в отказе быть пророком. Гегель все же убежден, что *политическая* история себя в *принципе* исчерпала, ибо кульминация политических событий уже позади (нечто подобное полагал Вольней в начале 90-х годов XVIII в.). Значит, будущие события в политике утрачивают сущностный смысл, политическая история отойдет на задний план по сравнению с событиями в культуре и научной (философской) мысли. Мировой дух вырос из государственно-политических одежд, миновала пора «безумия самомнения», и достигнуто в процессе политического исправления его последствий все, что могло быть достигнуто. Для выражения своей неудовлетворенности он, дух, имеет иные, более адекватные ему формы. Глубокие мысли! Но они не применимы к буржуазному обществу. К тому же соотношение движения абсолюта в сфере собственно духовной жизни с движением социально-историческим оказывается в системе Гегеля очень неясным и по крайней мере двусмысленным, диалектика их взаимодействия стерта (как и диалектика взаимодействий между разными народами в рамках каждого из исторических «миров»).

С одной стороны, искусство, религия и философия, — эти три формы абсолютного духа, появились задолго до данного момента, они складывались на протяжении многих веков, и для того чтобы полностью их «усвоить», абсолюту приходится по воле Гегеля возвратиться снова к Древнему Востоку и Греции, дабы глубже осознать проей-

денный путь ретроспекцией мысли. При таком взгляде на вопрос высшая из этих форм «не выше» соответствующей ей вершины в социально политическом развитии, и она увлекает ее вместе с собой далее вперед, так что «о конце истории тут не приходится и говорить» [70, с 58].

С другой стороны, весь объективный дух, включая политическую жизнь, есть сфера отчужденных учреждений, а в таком случае собственно духовная жизнь абсолютного духа оставляет всю политическую историю позади, она в целом претерпевает судьбу тех народов, «народный дух» которых исчерпал свою миссию в политической жизни.

Но из обоих истолкований позиции Гегеля вытекает, что на прусском государстве 20-х годов XIX в социальный прогресс остановиться не мог: либо движение философски настроенного духа увлечет политику с собой (насколько далеко — иной вопрос), либо это движение обнаружит недостаточность сложившихся форм политики. Дух должен пойти дальше, а значит, государству придется измениться в соответствии с возросшей меркой и требованиями неукротимого духа.

Как мы знаем, в политической жизни Западной Европы 30-х годов назревал глубокий перелом, и Гегель почувствовал приближение новой эпохи. Это и нашло свое мистифицированное отражение в его положении о «снятии» современного ему государственно-политического бытия более высокими порождениями духа. А тех учеников Гегеля, которые старались идти в ногу с требованиями времени, приближение новой полосы классовых битв заставило внести коррективы в саму историософскую схему учителя. В нее стали вводить «эпоху будущего», «эпоху практики» и т. д. [см. 135, S 31]. В наши дни идеологи реакции, наоборот, стараются истолковать замкнутость системы Гегеля как «крах» [см. 122, S 312, ср. S 333], а гибель «исторических народов» — как шопенгауэровскую обреченность [см. 121, S 104] или ницшеанское человеконенавистничество¹ в условиях неистребимого отчуждения «старое неистинное продолжается вплоть до катастрофы» [121, S. 95].

¹ «Гегелевская метафизика духа на всех ее ступенях столь близка к ненависти духа» [122, S 339]

**Абсолютный дух
Общая концепция
эстетики**

Систему Гегеля завершает учение об абсолютном духе История достигает единства субъективного и объективного состояний духа на основе

того уровня разумности, который возможен в условиях наиболее разумно устроенного государства Он возвращается из объективированных, отчужденных своих порождений в родное лоно и осознает всю свою историю Эта ретроспекция происходит трижды дух возвращается назад каждый раз на более высокую, чем прежде, точку своего пути и затем подымается на еще более высокую точку Возникает подобие спирали, а потом оказывается, что в философии мы всегда «имеем дело лишь с настоящим», потому что, по Гегелю, философия занимается только вечно наличной истиной Внутри спирали происходит восходящее движение духа по гребням трех его главных волн, возникающих в *разных* точках основных его этапов гребень волны искусства приходится на Древнюю Грецию, религии — на христианское средневековье, философии — на современную Гегелю Германию Эти «гребни» связываются «напрямую» основной магистралью восхождения В ходе осознания духом своей прошлой истории как своего непреходящего содержания возникает *раздвоение* историческое развитие искусства, религии и философии относится к прошлому и снято настоящим состоянием абсолютного духа, зато *научная* история этих духовных форм входит в сокровищницу абсолюта как вечная ценность, более высокая, чем реальные искусство и религия

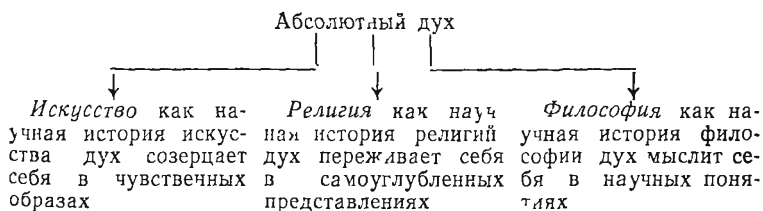


Схема 15 Строчение учения Гегеля об абсолютном духе как ступенях его самопознания

В третьей части философии духа собраны воедино многие явления из тех, которые мы называем общественным сознанием Развернув свое содержание в области объективных общественных отношении, субъект от-

ражает это содержание в общественном сознании и самосознании. Замкнутый в себе субъект не мог бы создать ни искусства, ни философии; они могут возникнуть только на широкой социальной основе. Гегель первым сознательно применил диалектику к изучению общественного сознания, взятого в его длительном историческом развитии.

От Шеллинга Гегелем заимствована мысль об онтологической функции искусства. Первая часть учения об абсолютном духе посвящена теоретическому анализу проблем эстетики и истории искусств. Гегель начал его детально разрабатывать в Гейдельберге. Переход к искусству от «объективной нравственности» объясняется тем, что искусство, по мысли Гегеля, конкретизирует нравственные отношения, оно есть новый этап самопроизводства человека, дальнейшее утверждение духа через духовный труд. В то же время Гегель видит в искусстве способ возвышения человека над царством «нужды и рассудка», над отчужденными состояниями «гражданского общества».

Эстетика Гегеля — одно из самых замечательных его творений, вершина буржуазной эстетической мысли. Она поражает широтой охвата материала и богатством анализов. Великий философ создал впечатляющую панораму художественной деятельности человечества, возвышающейся над базисом «объективного духа». Его эстетика включает в себя и историю искусств и теорию этой истории. Она дает картину всемирного развития художественного сознания человечества.

«Искусство призвано лишь к тому, чтобы поставить перед чувственным созерцанием существующую в духе истину» [30, т. 3, с. 16; ср. т. 1, с. 61], поднявшись через чувственную ее форму к нечувственному содержанию. Вместе с тем «назначение искусства состоит в том, чтобы найти художественно соразмерное выражение духа народа» [там же, т. 2, с. 314]. Сочетание этих двух положений влечет за собой много разных оттенков в понимании сущности искусства. Гегель сильно подчеркивает его познавательную функцию, не страшась преувеличений. Но подлинная действительность, отображаемая в искусстве в глазах идеалиста, представляет собой духовный абсолют, а «народный дух» есть его выражение. Отсюда, отвлеченное религиозно-философское содержание наиболее соответствовало бы целям и задачам искусства.

Но под «народным духом» в искусстве можно понимать и национальные особенности, наглядные, например, при сравнении нидерландской и венецианской живописи. Значит, искусство выражает склад психологии нации, специфику ее художественного мышления.

Именно *выражает*, а не только отображает как нечто вне находящееся. Намечается точка зрения, что в искусстве вырабатывается и воспитывается *отношение* субъекта к познаваемому содержанию. Художественное произведение «является по существу своему вопросом, обращением к откликающемуся на него сердцу, воззванием к душам и умам» [30, т. 1, с. 77]. Но тут встает вопрос и о нравственном воздействии искусства. Гегель — противник сухих назиданий и нравоучений в духе классицизма, но он признает нравственный параметр содержания и воздействия искусства [см. *там же*, с. 54—61].

А как быть с отличием искусства от нравственности и понятийного познания? Его специфика состоит в образности художественного творчества, а значит, в его форме и способе ее соединения с содержанием. «Содержанием искусства является идея, а его формой — чувственное, образное воплощение» [*там же*, с. 75; ср. т. 2, с. 322], так что искусство есть единство содержательной формы с оформленным ею идейным содержанием. Важным был вывод Гегеля о том, что ведущим фактором в искусстве является не форма, а содержание [*там же*, т. 1, с. 57], и «неудовлетворительность формы» проистекает также и из *неудовлетворительности содержания*» [*там же*, с. 80; ср. с. 87]. Но признается и относительная самостоятельность формы (а значит, и активность субъекта), что вытекает, например, из особенностей так называемого символического искусства. Налицо «вытекание друг из друга» [*там же*, с. 57] формы и содержания, но случается и разлад между ними. В противоположность Канту, Гегель подчеркивает диалектическое единство формы и содержания в искусстве, хотя идеализм помешал ему это единство всюду конкретно провести.

Глубоко диалектически ставит Гегель и вопросы о *социальной содержательности* искусства и об исторических формах развития художественного содержания. Именно из противоречий развития содержания проистекает прогресс искусства. Эстетику Гегеля пронизывает дух объективности и историзма [см. *там же*, с. 288]. Тонко ставит он вопрос о пределах познавательного назначе-

ния искусства, поскольку оно встречается с назначением воспитательным, облагораживающим. Гегель избегает вульгаризации тезиса об искусстве как средстве познания в том смысле, что прекрасное — это будто бы и есть особый предметный «объект». Труднейшая проблема объективности прекрасного не была им решена, но он предупреждает против вредных упрощений: так, «красота в природе прекрасна лишь для другого, т. е. для нас, для воспринимающего красоту сознания» [там же, с. 133]. Он также не приемлет в «чистом» виде тезис об искусстве как средстве нравственного воспитания: искусство есть нечто более высокое, чем только орудие нравственности, но через социальное содержание, познаваемое в произведениях искусства, оно на самом деле может оказывать сильное нравственное воздействие.

Гегель верен себе, когда он утверждает, что его эстетика, в отличие от самого искусства, никого специально не собирается поучать, как следует создавать художественные произведения. Нормативная функция ей вообще чужда. Но на деле из эстетики Гегеля вытекают некоторые художественные нормы, например о зависимости формы от содержания, правда, нормы не очень конкретные. Но разве были бы уместны нормы типа «ремесленных предписаний»? Во всяком случае не презрением к нормам творчества проникнуты слова Гегеля: «...только посредством изучения художник осознает... содержание» [там же, с. 34]

Категория прекрасного	Перейдем к более конкретному рассмотрению эстетики Гегеля. При построении ее системы он движется от абстрактно-общего к такому конкретно-единичному, которое близко, как верно подчеркивает в своей «Эстетике» Д. Лукач, к особенному. Ведь «искусство вообще любит останавливаться на особом», — писал Гегель [30, т. 3, с. 364].

В главной триаде эстетики Гегеля и в подразделениях первого ее звена (идея прекрасного вообще) господствует логическая последовательность, но во втором и третьем звеньях философ попытался соединить логический и исторический порядок рассмотрения. Подразделения первого звена приблизительно также следуют движению от абстрактного к конкретному.

Итак, что такое прекрасное как ступень в самовыражении абсолютной идеи? Дефиниция, даваемая Гегелем,

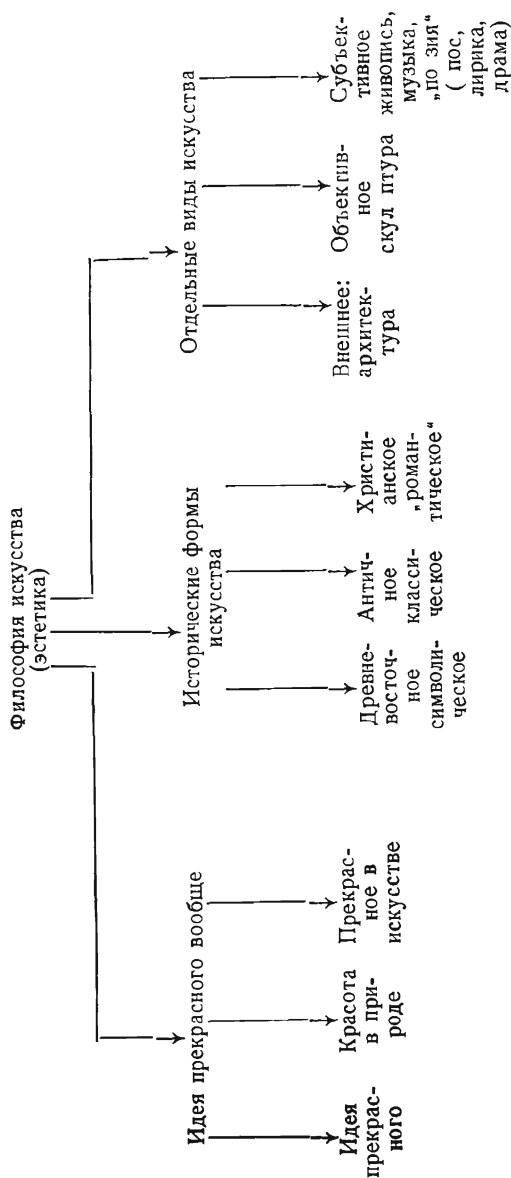


Схема 16 Строеение эстетики Гегеля
Отдельные виды искусства здесь субординированы соответствующим
его историческим формам

как и большинство прочих его категориальных определений, туманна. Не потому, что она строится через посредство других категорий (иначе категории вообще невозможно определять), а потому, что оставляет в стороне специфику собственно эстетически прекрасного. Если оно есть «чувственная видимость идеи» [30, т. 1, с. 119] или образно оформленная идея истины, форма и содержание которой взаимопроникают друг друга, то под такое определение подойдут и чертеж геометрической теории и дорожный указатель. Слов нет, Гегель обладал превосходным художественным чутьем и свое недостаточное определение сумел проиллюстрировать меткими примерами. а в сочинениях его учеников, например К. Розенкранца, гегелевская абстракция получала иногда удачное конкретное развитие.

Гегель расценивает прекрасное в природе значительно ниже, чем прекрасное в искусстве, и это вполне соответствует его общепhilософскому идеализму. Те слова, которые он считает возможным высказать в пользу естественной красоты, навеяны Шеллингом, который оценивал ее очень высоко. Прекрасное в природе, по Гегелю, возвышается от красоты строения в природе неорганической, например у кристаллов, к общей красоте пейзажа и далее — органической жизни. Это возвышение происходит в направлении от симметрии к гармонии. И все же, в отличие от Шеллинга, Гегель считает природную красоту неистинной. «Прекрасное в природе — только рефлекс красоты, принадлежащей духу» [30, т. 1, с. 9].

Истинная красота находится в искусстве. Гегель обозначает ее как «идеал». Это оформленная соразмерно своему «понятию» действительность, т. е. гармония содержания и художественной формы. Идеал создается путем очищения явлений через творчество художника от их случайных внешних черт, от видимости. Устремление к идеалу направляет художника в конце концов к изображению «божественного», а значит, к возвышению над противоречиями жизни, и Гегель ссылается на «Мечты» Шиллера:

Но в жилищах светлых, вожделенных,
Где мы видим форм нетленных
Совершенство, там печали нет.

Идеал устремляется ввысь, к идее, в искусстве вызывает переход к религии. Но слишком сильным было у Гегеля чувство реальности и отвращения к пиетизму,

чтобы он мог согласиться с погружением искусства в религию как будто бы с его общим результатом. Он высказывает мысль, что божественное надлежит изображать посредством его противоположности, т. е. через земные образы, и направляет дальнейший ход рассуждений по иному пути. Идея спускается на землю в облике идеала! Возникает двойственность, повторяющаяся затем в истолковании им и так называемого «романтического» искусства вообще и «поэзии».

Еще более определенно к иному результату приводит обращение Гегеля к нерелигиозным ценностям: он заявляет, что истинное содержание искусства появляется тогда, когда оно «схватывает и порождает представления и образы, раскрывая самые глубокие и всеобщие человеческие интересы» [30, т. 1, с. 46—48], т. е. проникает в отношения между людьми, а значит, и в противоречия внутри «гражданского общества» и между ним и государством. С другой стороны, величие классического искусства состоит в том, что оно создало образ гармоничного, совершенного человека, и вообще «из всех форм человеческая является самой высшей и истинной» [32, т. 3, с. 345]. По этому поводу Чернышевский в своей диссертации заметил, что если бы данная мысль была в гегелевской эстетике «основной», эта эстетика стала бы наилучшей.

Каковы должны быть конкретные эстетические требования к подлинно прекрасному произведению, обладающему социальным содержанием? Каковы условия его создания, переходящие в его внутренние характеристики?

Во-первых, определенное «общее состояние мира (Weltzustand)», т. е. соединение существенных событий, наиболее благоприятное для формирования шедевра, — таковы, например, события «века героев». Как видно из анализа драмы Гете «Гёц фон Берлихинген» [см. 30, т. 1, с. 205], при разборе понятия «общее состояние мира» философ высказывал тут соображения, реалистические по духу и чутко откликающиеся на социальные противоречия.

Во-вторых, «общее состояние мира» конкретизируется как «ситуация», и ее высшее, наиболее напряженное проявление — «коллизия», под которой понимается стечение обстоятельств, разрывающих дух острейшими конфликтами. Если «ситуация» «безобидна» или ее вообще нет, как, например, в древнеегипетской монументальной скульптуре, то произведение искусства холодно и без-

жизненно. Учением об этих категориях Гегель концентрировал художественные интересы на произведениях, полных внутреннего драматизма.

В-третьих, «коллизия» конкретизируется в «действии», которое должно состоять в развитии индивидуализированных конфликтов человеческих характеров, интересов, поступков. В «действии» противоречия человеческой жизни и истории должны находить яркое и насыщенное напряженным динамизмом выражение. Категория противоречия получает здесь непосредственное эстетическое применение. Поручкой тому — оригинальность художественного гения как единство субъективной манеры и «объективного» стиля.

Исторические формы искусства

В учении о частных исторических формах искусства Гегель использовал свою схему четырех «миров» всеобщей истории. Гегель постулирует «ряд особых типов формообразования» [30, т. 1, с. 79] идеи прекрасного и выделяет в нем три основных типа (формы): символическое искусство Древнего Востока, классическое искусство Древней Греции и «романтическое» искусство позднего средневековья и Нового времени, в особенности в Германии. Огромный материал из истории искусств, поднятый Гегелем, не укладывается в прокрустово ложе трех форм, и возникшие здесь перед Гегелем препятствия оказались особенно большими потому, что третировать «эмпирию» искусств в их теории и истории ему оказалось куда труднее, чем «эмпирию» частных наук в философии природы.

В символическом искусстве Востока доминирует форма над содержанием, в отношении которого она остается в значительной степени внешней. В значительной степени, но не абсолютно, потому что «искусство состоит как раз в соотношении, родственности и конкретном взаимопроникновении смысла и образа» [30, т. 2, с. 14]. Тем более форма не чужда содержанию на стадии распада символического искусства, который Гегелем трактуется именно как процесс все большего сближения формы с содержанием на материале почему-то таких жанров, как басня, притча и пословицы.

Преимущественная связь символического искусства с Древним Востоком — одно из общепризнанных упрощений и натяжек эстетики Гегеля, в которой Месопотамия и Египет ассоциированы с неразвитым состоянием идеи,

с «предыскусством»: здесь страх и чувство тайны являются суррогатами знания. Однако на деле отношение Гегеля к символическому искусству не однозначное и далеко не упрощенное: господство формы (символа) над содержанием истолковывается им по-разному — то как скудость содержания при развитости формы, то как сильная зашифрованность содержания формой, трудной для понимания, так что мы «странствуем посреди каких-то задач» [30, т. 2, с. 19], то, наконец, как нарушение гармонии и вообще соответствия и единства между формой и содержанием, когда налицо их «лишь родство» [30, т. 3, с. 17], но полного разрыва, «безразличия» [30, т. 2, с. 14] между ними все же нет, ибо тогда не было бы искусства вообще. Интересно, что в этих выкладках Гегеля преобладает кантовская, а не аристотелевская тенденция в истолковании категории «форма», поскольку у него в эстетике в особенности форма без содержания сама по себе не может быть главным источником качественной специфики художественного произведения¹.

Не однозначно отношение Гегеля и к восточному искусству, причем тут обнаруживается, что понятия символического и восточного искусства у него не совпадают. Он высоко оценивает искусство ислама, в котором моменты символичности переплетаются с совсем не символическими мотивами. Поэзию арабоязычных народов он сравнивает с романтической поэзией испанского рыцарства [см. 30, т. 3, т. 479]. Довольно странно, что Гегель видит финал символического искусства в формах аллегории, метафоры и эпитафий.

Вторая историческая форма искусства — это искусство *классическое*, нашедшее апогей развития в древней Элладе. Здесь были достигнуты художественное единство и гармония формы и содержания, адекватность явления сущности, счастливая связь материи и духа, короче, та полная соразмерность и то безукоризненное совершенство в изображении *человека*, которые являются «завершением царства красоты. Ничего более прекрасного быть не может и не будет» [30, т. 2, с. 231]. Этот собственно «эстетический период» мог быть достигнут, эта сияющая вершина красоты могла быть завоевана, по Гегелю, только на той стадии развития духа, на которой он был еще

¹ Ср.: «Форма романтического искусства . определяется внутренним понятием того содержания, которое искусство призвано воплотить» [30, т. 2, с. 231].

далек от безусловно абсолютного: он вырвался из природной зависимости, но ему еще предстоит потом попасть в зависимость социальную от «царства нужды и рассудка» (это интересно сравнить с высказыванием Маркса о древнегреческом искусстве в «Введении» 1857 г.). Но остановиться в своем движении к абсолютному состоянию дух не может, а потому кульминация его в искусстве должна миновать, равно как и классический расцвет последнего в ходе его истории.

Разложение классического искусства происходит двумя различными путями: через деградацию и посредством более прямого перехода к следующей частной форме искусства — *«романтической»*. Это соответствует двум различным формам реакции сознания на классическое искусство: рассудочной и разумной. Первая из них приводит к вырождению творчества в «академизм» и «мертвенную холодную ученость». Вторая через саморазложение классической формы ведет к перерастанию искусства в «романтическое», с его все более интенсивным развитием внутренней жизни — уходом личности, в условиях стеснения ее внешней свободы, «в себя» и одновременно возрастающим стремлением к самовыражению. Возникает ряд вопросов, и неудивительно, что «конструкция и построение гегелевской эстетики концентрируются на вопросе, как исторически и диалектически объяснить предшествующее античности и следующее после нее художественное развитие» [192, S. 19].

В «романтическом» искусстве содержание, идея преобладает над формой, ибо *«внутренний мир составляет содержание романтического искусства»* [30, т. 1, с. 86], а этот мир сильнее любой формы, и здесь «внешняя чувственная сторона воспринимается... чем-то несущественным, преходящим» [там же, с. 86—87].

Понятие «романтического» искусства у Гегеля очень нечетко, расплывчато, чуть ли не безбрежно. Поскольку он связывает его с христианизацией искусства, то естественна квалификация как «романтического» художественного творчества средних веков, но религиозная экзальтация средневековья Гегелю отвратительна, и он стремится быстрее его миновать, и только позднее средневековье, пограничное между двумя эпохами время, вызывает некоторый его интерес. Поскольку же Гегель имеет в виду романтизацию искусства в художественном смысле слова, на первый план выдвигается вместо рели-

гиозной любви любовь земная, имеющая «основу в одухотворенных природных отношениях» [30, т. 2, с. 275]. Расцвет и высшие достижения романтического искусства относятся Гегелем к творчеству Гёте, особенно его лирика — это «самое превосходное, глубокое и впечатляющее, что только есть у немцев в новейшее время» [30, т. 3, с. 537]. Но отнеси в целом все творчество Гёте к романтизму, а с другой стороны, не заметишь революционной романтики Делакруа и Байрона значило уступить давлению догматизма. Наиболее чувствуется догматичность трактовки третьей исторической формы тогда, когда Гегель рассматривает творчество своих современников; он не отделяет революционных романтиков от романтических мечтателей о прошлом, а реалистов — от сентименталистов. Но враждебность Гегеля реакционному романтизму братьев Шлегель с их фетишизацией средних веков несомненна.

Но, в первую очередь, вызывает возражения уже общее членение искусства на три его исторические формы. Получается, что после античности прогресс искусства заключался в основном лишь в нарастании содержательности, но былой гармонии содержания и формы заново уже не обрести, а после «всплеска» художественного творчества в современной Гегелю Германии вообще возможно лишь эпигонство, ибо «последние цветы искусства» [30, т. 2, с. 320] уже расцвели, высшие же его достижения давно ушли в прошлое. Конечно, есть зерно истины в том, что «в каждой набегавшей волне достигается идеальный момент, «полнота проявления идеи», [которые затем снова] уходят от нас в бесконечную неопределенность» [30, т. 1, с. V], но возможность того, что на новом чувственном материале и в новых формах в будущем искусство снова достигнет расцвета, а может быть и превзойдет все достигнутое прежде, Гегелем обозначена слишком неопределенно, чтобы об этом можно было говорить как о выводе из его эстетической концепции.

**Виды, жанры
и направления
искусства**

Далее Гегель рассматривает систему отдельных видов и жанров искусства, специально выделяя архитектуру, скульптуру, живопись, музыку и «поэзию». «Эти пять искусств образуют в себе определенную и расчлененную систему реального действительного искусства» [30, т. 3, с. 21], они отмечены печатью «понятия». существовали во все времена, а значит, во

всех исторических формах искусства, но расцвет каждого из них приходится, по Гегелю (и Шиллеру), только на определенную форму (эпоху), после чего интенсивность и совершенство творчества в данном звене системы искусств сильно снижаются. «...С одной стороны, каждое из отдельных искусств специфически связано с *одной* из всеобщих форм искусства и дает ее *адекватную* внешнюю художественную реализацию, но, с другой стороны, каждое отдельное искусство представляет в своем особенном способе внешнего формирования целостность форм искусства» [30, т. 1, с. 88]. В угоду схеме Гегель не отдает должного развитию ваяния после древних греков, а сатиры — после римлян. Но под напором фактов он вынужден членить развитие «поэзии» не по особенностям эпох, как в случае остальных четырех «совершенных» искусств, а по жанрам. Как бы то ни было, Гегель прав, считая, что смена жанров и видов искусства не случайна, а глубоко закономерна. Он пронизал *историзмом* структуру искусства, его морфологию.

Согласно Гегелю, но он не решается утверждать, что на эту эпоху приходится также и высший ее расцвет, ибо шедевры создавались и позднее, например, зодчими итальянского Возрождения. Что касается «поэзии» (в нее Гегель включил и сценическое искусство), расцвет которой падает, по его схеме, на «романтическую» эпоху, то эта схема сразу же нарушается: Гегель вынужден признать высокие достоинства античной трагедии. И хотя он убежден, что великие творения поэтического эпоса неповторимы и ушли в безвозвратное прошлое, временам романтизма они не свойственны и чужды, зато лирическая поэзия «возникает почти во все эпохи национального развития» [30, т. 3, с. 495].

Как бы ни колебали гегелевскую схему истории видов искусств реальные факты их развития, в ее принципе кульминации определенного вида творчества в определенную эпоху — несомненное рациональное ядро, даже если этот принцип связать с понятием его народа-носителя. Разве XVII век не был в Нидерландах веком расцвета живописи, никогда потом в этой стране таких высот уже не достигавшей? А XX век разве не стал веком расцвета фресковой живописи в Мексике и искусства кино в Советском Союзе, тогда как в России XIX в. нечто подобное произошло с искусством прозаического романа?

Развитие собственно «романтического» искусства, получившего у Гегеля свое имя от современной ему школы романтиков, он начинает с живописи. В истолковании и оценке произведений живописи он немало заимствует из реалистической эстетики Дидро и Лессинга, но он всех их оставляет под рубрикой романтизма и не делает исключения даже для полотен великих голландцев. Но наиболее характерны для «романтического» искусства, по его мнению, музыка и особенно «поэзия». Содержания в музыке «часто оказывается под властью закономерных и симметричных форм» [30, т. 3, с. 281—282], но само оно есть «в самом себе субъективное начало» [30, т. 3, с. 279], обладающее бурным многообразием чувств. Последнее приводит к тому, что связь формы с содержанием в музыке не однозначна и одна и та же форма может связываться с разными переживаниями, которые в целом значительно богаче возможностей музыкальной формы, несмотря на то что ее внутренний мир — «совершенно лишенный объектов» [30, т. 3, с. 279].

Под «поэзией» Гегель понимает не только собственно поэтическое творчество в виде эпоса и лирики, но, как отмечали, и драматическое искусство, и она соединяет в себе субъективность музыки с объективностью изобразительных искусств. Гегель — противник формализма и требует от поэтического искусства глубокой содержательности: «...будучи само жизненным, оно должно вступить в гущу жизни» [30, т. 3, с. 379].

Суждения Гегеля об античном эпосе проникнуты глубоким историзмом: в этом виде поэтического искусства отразился «народный дух» отдаленной эпохи с его свободой и самостоятельностью личности, и ныне, в век машин и фабрик, «способ, каким мы удовлетворяем наши внешние жизненные потребности, так же совершенно не соответствует жизненному фону, требуемому для первоначального эпоса, как и вся современная организация государства» [30, т. 3, с. 434]. Смутно Гегель подметил то обстоятельство, на которое Маркс со всей определенностью указывает в «Введении» (1857): именно неразвитость производства была объективной почвой расцвета древнегреческого искусства.

Если эпос объективен, а субъективность индивидуальности выражена в лирике, то драма преодолевает односторонность эпической объективности и узость лирического субъективизма, достигая их высшего единства.

В драме Гегель видит высший предел всего искусства, и здесь «коллизия» и действие как эстетические требования находят наибольшую реализацию, а «трагическое» и «комическое» как более конкретные категории эстетики, чем вообще «возвышенное», получают условия для их диалектического анализа.

Гегель считает, что в трагической заявке налицо «противомерность обоих противоборствующих сторон» [30, т. 3, с. 594]. «Духовные силы в качестве пафоса индивидов *противостоят* в драматической сфере друг другу» [там же, с. 543], а в трагедии сталкиваются не на жизнь, а на смерть. Эти столкновения обстоятельств, характеров и страстей достигают апогея, трагически гибнет прекрасная индивидуальность и торжествует историческая необходимость. «Гёц фон Берлихинген нападает на существующие политические отношения, становящиеся все более прочными, и погибает от них» [там же, с. 609]. Но Гегель не заметил нового типа трагического героя — революционера, пытающегося осуществить свои цели тогда, когда условия для их реализации еще не сложились, их время еще не пришло.

Драматическое искусство в целом — продукт высоко-развитой национальной жизни во всей ее полноте и особенностях. Признавая это, Гегель подвергает свои схемы новому испытанию, и они его не выдерживают: реализм вторгается во владения романтизма и захватывает часть его территории. Это видно из требования самого Гегеля: «...индивид в драме должен быть насквозь жизнен в самом себе и представлять законченную целостность, а умонастроение и характер его должны гармонизировать с его целями и поступками» [30, т. 3, с. 558]. Вообще в анализе драмы Гегель наиболее близко подошел к реализму. Он подчеркивает, что Дидро «настаивал на естественности и подражании существующему» [30, т. 2, с. 308]. В трагедии нового времени Гегеля привлекает то, что в ней, «действуя, человек вообще вступает в крупную реальную обособленность» [30, т. 3, с. 601], жизненного своеобразия.

К реализму как художественному методу Гегель тяготеет и тогда, когда отмечает глубокие социальные причины выбора поздними голландскими жанристами предметов изображения в окружающем их быту [см. 30, т. 2, с. 309] и признает, что в своем искусстве они достигли «необычайной жизненной характеристики, исполненной

величайшей художественной правды» [30, т. 3, с. 274] и конкретности, так что «в их произведениях можно изучать и постигать человеческую природу и человека» [*там же*, с. 275].

Но Гегель предупреждает против натуралистического понимания художественной истины. Ведь «одно лишь подражание внешним явлениям как таковым не составляет цели искусства» [30, т. 1, с. 52], к тому же такое подражание заранее ставит искусство в невыгодное положение по сравнению с природой [см. *там же*, с. 49]. В принципе искусство призвано отображать не единичное, а особенное, и если оно и порождает индивидуальный предмет, то тем самым оно выполняет задачу индивидуализации всеобщности [*там же*, с. 57].

**Проблема
гибели искусства**

О направленности эстетики Гегеля к реализму говорят его характеристики состояния художественной литературы в период заката романтического искусства. Искусство становится все более светским и все более «захватывает конечные явления мира» [30, т. 2, с. 306]. Перед художником раскрывается огромный простор в отношении как формы, так и материала творчества, и он «может изображать все, в чем человек способен чувствовать себя как на родной почве» [*там же*, с. 318]. Но эти скупые характеристики связываются Гегелем с ситуацией разложения искусства вообще: духу в его стремлении к тождеству субъекта и объекта необходимо освобождение «от содержания и форм, присущих конечному» [30, т. 3, с. 615], обещание этого освобождения дается следующей, после искусства, стадией абсолютного духа, т. е. религией. Очевидно, что ей с реализмом не по пути.

Разложение искусства вообще Гегель связывает с жанром комедии, если не способной принизить возвышенное, то зато создающей ему противоположность. Но здесь в построения Гегеля врывается свежий ветер времени, и он был первым, кто признал подъем *романа* как своеобразного художественного явления — «современной буржуазной эпопеи».

В романе «вновь выступает во всей полноте богатство и многосторонность интересов, состояний, характеров, жизненных условий, широкий фон целостного мира» [30, т. 3, с. 474]. Можно подумать, что это сказано о Фильдинге или Бальзаке, но Гегель их, увы, не читал

(Гёте, ознакомившись с «Шагреновой кожей», пришел в восторг). Как бы то ни было, признание Гегелем начала расцвета художественной прозы намечает *отрицание отрицания* (оно связывает ранний эпос с современным романом). А «настоящий роман, как и эпос, требует целостности мирозерцания и взгляда на жизнь» [*там же*, с. 475]. Поэзия превращается в свою противоположность — в прозу, соответствующую «прозе» самой жизни.

Возникла возможность коренной перестройки всей эстетики Гегеля, но он ее не использовал, ибо это разрушило бы всю структуру его учения об абсолютном духе. И как полупризнание своего поражения звучат его слова: «...в области эпической поэзии открылся неограниченный простор для *романа, рассказа и новеллы*. Однако даже и в самых общих очертаниях я не в состоянии проследить здесь всю многообразную историю их развития — от возникновения до наших дней» [*там же*, с. 491—492].

Но и в поражении Гегель ищет победу. Обращает на себя внимание характер намеченной им триады «роман — рассказ — новелла», в которой за основу взята линия снижения жанра и движения от объективности снова к субъективности, так что новелла в прозе оказывается как бы аналогом комедии в драматическом искусстве, снова возвещающим падение искусства вообще. Кроме того, философ ставит в заслугу роману преодоление не только романтической неопределенности в трактовке характеров (но роман не упускает из виду романтические переживаний героев), но и будто бы в принципе присущей роману тенденции к возвышению над «прозой жизни» и к примирению противоречий в глобальном мировосприятии художника-романиста. На более высоком уровне происходит воспроизведение присущего эпохе движения через все частности и мелкие перипетии к «целостному внутри себя миру нации и эпохи» [*там же*, с. 426]. Вообще в искусстве, по Гегелю, субъективность духа «движется к примирению» [30, т. 2, с. 227], и если в романтические годы ученичества юный дух подымается на борьбу, то в зрелом состоянии «субъект обламывает себе рога» [*там же*, с. 305] и широкий эпический взгляд на миропорядок переплетается с обывательским погружением в частности и самоуспокоенностью.

Примирение с эмпирическим миром — обратная сторона религиозного возвышения над ним, и именно с эпо-

пеей Гегель связывал и «религиозное сознание всех глубин человеческого духа» [30, т. 3, с. 426]. Опять мы приходим к ситуации перерастания искусства в религию, по тем самым проблема конца *искусства*, не говоря уже об общей двойственности понятия «конца» *ранней* стадии абсолютного духа, которая сумела просуществовать до современности, оказывается запутанной: здесь реализм диалектического метода столкнулся с идеализмом системы, отображение фактов действительности — с мистическим взаимотяготением субъекта и объекта к их отождествлению. Юмореска, сатира, комедия, новелла, религиозное самоуглубление и «проза научного мышления» [30, т. 3, с. 351], как бы спорят у Гегеля за звание упразднителя собственно художественной деятельности. Остается неясным, где же, собственно говоря, это «упразднение» имеет место. Если к вершинам «романтического» искусства Гегелем отнесены Шекспир и Рембрандт, Сервантес и Гете, а к его разложению — Аристофан и Плавт, Мольер и авторы многочисленных рассказов и новелл, погруженные в «уже *прозаически* упорядоченную действительность» [там же, с. 474], то где же находится «более глубокое опосредствование трагического и комического отношения к миру, образующее новое целое?» [там же, с. 583]. Указать здесь только на религию означало бы совершить насилие над общим духом гегелевских «Лекций по эстетике», хотя это отчасти соответствовало бы его общей концепции абсолютного духа... Но только отчасти: ведь основное противоречие искусства, по Гегелю, — между идеей и чувственной формой ее выражения — преодолевается, в конечном счете, не религиозным представлением, а философски углубленной *мыслью*.

В вопросе о конце искусства есть еще один важный момент, а именно косвенное указание на несоответствие духовной атмосферы буржуазного общества развитию искусства вообще, на что впоследствии с несравненно большей глубиной в «Теориях прибавочной стоимости» указал Маркс: «...капиталистическое производство враждебно известным отраслям духовного производства, например искусству и поэзии» [1, т. 26, ч. I, с. 280]. На самом деле, «мысль и рефлексия обогнали художественное творчество..., — сетует Гегель. — Наше время по своему общему состоянию неблагоприятно для искусства» [30, т. I, с. 16—17] и разрушает также моральную и эсте-

тическую ценности труда. Гегель не видит того, что и, наоборот, подлинное искусство будущего враждебно капиталистическому обществу, но против кого он направляет свои упреки, ясно: «...большая часть немецкой литературы представляет собой фабричное производство; она стала неприкрытой индустрией» [161, S. 56], ибо на нее самую легла печать промышленного производства и все ценности разменены на мелкую монету. Недаром Гегель связывает начало разложения искусства еще с древнеримской комедией: ведь он считал поздний Рим зачатком «гражданского общества», а в «Феноменологии духа» и в первом издании «Энциклопедии философских наук» считал искусство античной Греции вообще единственным подлинным искусством.

Теперь он говорит: «Ни Гомер, Софокл и т. д., ни Данте, Ариосто или Шекспир не могут снова явиться в наше время: то, что так значительно было воспето, что так свободно было высказано,—высказано до конца» [30, т. 2, с. 319]. И распад искусства приобретает у него фатальные черты: ведь Гегель и мысли не допускает о возможности принципиально нового общественного строя, который пришел бы на смену «гражданскому обществу», хотя он чувствует нарастание отчуждения в «царстве нужды и рассудка». Произошло то, о чем пишет молодой Маркс: «Философ — сам абстрактный образ отчужденного человека — делает себя *масштабом* отчужденного мира» [2, с. 625].

От проницательного взора Гегеля не ускользнуло, что атмосфера XIX в. благоприятна для эпигонов; среди них и формалисты-виртуозы, заботящиеся только о своей известности, здесь и поденщики, продающие свое псевдоискусство за жалкие гроши; одни уходят от постылой действительности в мир рафинированных фантазий, другие довольствуются упрощенным подражанием природе и жизни. Эта картина была, конечно, далеко не полной: ведь кроме формализма были и открытия новых художественных форм, а помимо мещанского бытописательства в XIX в. шли процессы подлинной демократизации искусства, отражающие классовую борьбу, выводящие за пределы буржуазной культуры, а в лучших своих достижениях предвещающие будущую, социалистическую культуру.

В рассуждениях Гегеля о том, как «начинает разлагаться само искусство» [30, т. 3, с. 351], утрачивая зна-

чение для философии, налицо мотив, что *философия* искусства не только не хиреет и деградирует, но, наоборот, приобретает большое значение в рамках возрастания роли общего научно-философского взгляда на мир. Силы искусства слабеют, но наполняется мощью теоретическое познание. «*Наука* об искусстве является поэтому в наше время еще более настоятельной потребностью, чем в те эпохи, когда искусство уже само по себе доставляло полное удовлетворение» [30, т. 1, с. 17]. Уже в эстетике мудрое размышление господствует над деятельной непосредственностью. Научный подход к явлениям жизни в век мышления неизбежно торжествует над эстетическим чувством, и он оказывается более справедливым к искусству всех времен, чем пристрастное переживание явлений искусства: каждое из последних получает теперь оправдание как одна из ступеней воплощения абсолютных идей, несовершенных, но по-своему необходимых. Итак, эстетика должна быть наукой.

В возвышении науки об искусстве над самим искусством есть еще одна сторона: Гегель как бы дал свой ответ на то обстоятельство, что в Германии пришел конец «эстетического периода» формирования оппозиционных феодализму идей. Литературно-эстетические устремления немецкого Просвещения, отраженные в мечтаниях Шиллера о том, чтобы обрести свободу через художественное воспитание, исчерпали себя, им на смену шла *политика*, требовавшая уже не эстетического, а философского обоснования. Истину ждали теперь от науки философии, и только попутно она должна была раскрыть полностью и потенции искусства, объяснив его роль и функции.

§ 7. Философия религии. Философия философии

Философия религии Но эстафета духа передается Гегелем сначала науке о религии. В «Феноменологии духа» искусство было частью процесса религиозного развития от естественной религии к христианству. Теперь искусство связывается с религией через особый свой вид — искусство религиозное. Разбудив человеческие чувства, искусство подготавливает человека к чувствам религиозным.

Такое изображение связей между искусством и религией далеко от действительных исторических отношений и противоречит его же, Гегеля, материалистическим тезисам о неуклонном освобождении искусства, начиная с эпохи Возрождения, от религиозных пут [см. 30, т. 2, с 316—317] и о том, что побуждения человеческого сердца — самый достойный для изображения предмет. Впрочем, это противоречие устраняется, если «перевернуть» значения слов, и тогда «божественное» окажется лишь иным наименованием подлинно человеческого. Но этой операции мешают другие заявления Гегеля — о возникновении религии вследствие «усталости» индивидуальности от окружающего ее мира и ее желания найти прибежище в сверхчувственном. С другой стороны, почти все результаты этих поисков составляют лишь нечто низшее по сравнению с вполне *развитым* искусством, поскольку они суть плоды ретроспекции духа. Теперь на материале отчужденной от научного познания религиозности особенно ярко обнаруживается у Гегеля неравномерность развития форм общественного сознания.

Философия религии Гегеля полна противоречий. Желание понять религию как социально-исторический феномен было для него далеко не единственным стимулом к ее изучению. Он стремился истолковать религию философски, чтобы сконструировать религиозное оправдание восхождения знания к иным, уже философским вершинам. Гегель отказывается в этой связи от своей прежней критики всего христианства и значительно изменяет его категориальную трактовку. Но это можно понимать и так, что теперь он оправдывает и саму религию. Спрашивается, в какой мере?

Конечно, сразу бросается в глаза, что онтологические понятия гегелевской системы выглядят как своего рода аналоги понятий религиозно-христианских: абсолют — это бог, его отчуждение в природу — творение мира богом, отчуждение как опредмечивание духовной деятельности — грехопадение человека, а снятие отчуждения посредством познания пусть и очень отдаленно, но напоминает искупление грехов. Гегель упорядочивает неуклюжие религиозные схемы посредством диалектических триад: «В духе же основной формой необходимости является троичность» [32, т. II, с 27]. Он истолковывает смерть Христа как «синтез» бога и человеческого мира, утверждающий высокую ценность человека, а в то же

время возвращающий бога «к себе» и одновременно объективирующий его в общинах верующих. Философски перетолковывая христианскую троицу как процесс истории, Гегель вычитывает в ней то этапы «смыкания» бога с человеком (так в XX в. изобразил ее Н. А. Бердяев) и последующее их слияние в «святом духе», то, наоборот, отчуждение божественного в человеческое, а затем воссоединение его с собой. С другой стороны, намечается религиозно-христианское возвеличение Гегелем структуры его собственной системы, и философское мышление ее автора само оказывается в роли «святого духа». Намечавшееся здесь противоречие есть продукт колебания Гегеля между двумя трактовками религии: то как стадии самосознания самого абсолютного духа, то как выражения *отношения* человеческого духа к абсолютному. Принцип триады широко внедряется Гегелем во все детали истории религиозного сознания, и он вновь и вновь рассуждает о «страстях господних» в терминах триады жизни, смерти и воскресения, а о распространении христианского вероучения — в терминах таинства, откровения и убеждения. И опять остается неясность в отношении того, насколько близки к абсолютному все эти состояния.

И если так, то что же все-таки перед нами — символика глубоких сущностных тайн или полупоэтические субъективные аллегории? Философско-образный язык бога, говорящего с людьми, или религиозно образное оформление философской мысли, так что нет бога помимо самосознания человека?

Диапазон характеристик отношения Гегеля к религии, даваемых другими философами и комментаторами, очень широк, а спор о религиозном смысле его системы послужил потом даже основанием для раскола гегелевской школы.

Для Гинрихса, Лассона, Шопенгауэра, И Ильина, Ландгребе и П. Корнеля философия Гегеля — это замаскированный христианский катехизис или попытка космической теодицеи, пусть под видом пантеизма: «героическая поэма божьего пути превращается в трагедию божьих страданий — она утверждает, что все есть бог, но она бессильна показать, что в боге все благодатно и божественно» (разрядка снята мной — *И Н*) [39, т. 2, с. 334; ср. 138, S. 161]. Для Б. Бауэра гегелевское учение представляло собой пантеистическое прикрытие полного неверия «Атеизм Гегеля обнаруживается более ясно и

показывает себя во всей своей наглоте, как только мы обратим внимание на то, как этот аллигатор возвышает французов за то, что они возмутились против бога, и презирает немцев за то, что им не хватило мужества действительно его отвергнуть» [126, S. 67] Но для многих именно двусмысленный пантеизм есть суть гегелизма, поскольку у его автора бог как «единственная сущность» [32, т. I, с. 193] находится не вне и не внутри мира, а с ним совпадает: ведь все действительно разумно.

Если строго придерживаться буквы гегелевских тезисов, то двойственность возникает сразу. Философия «снимает» религию — этот тезис в силу неоднозначности «снятия» означает и *сохранение*, подобно тому как философия религии «снимает» саму религию в ее историческом развитии, а внутри ее самой «святой дух» христианской троицы «снимает» два первых ее члена, и *преодоление*, подобно тому как христианство «сняло» древнегреческий и римский пантеоны богов. Мотив сохранения слышится в заявлении Гегеля, что «содержание философии и религии одно то же» [32, т. III, с. 354] и что «философия, раскрывая религию, раскрывает только себя, и если она раскрывает себя, то раскрывает религию» [158, S. 37]. Во «Фрагменте системы 1800 года» Гегель даже полагал, что, наоборот, философия должна быть снята религией, а в лекциях 20-х годов подчеркивал, что в философии религия получает свое высшее оправдание. Мотив преодоления звучит в утверждении: «Мы не должны делать вид, что намерены оставить религию неприкосновенной. Этот ложный вид есть не что иное, как желание скрыть, что философия выступает против религии» [32, т. IX, с. 64].

При обоих смыслах «снятия» религии философией последняя «не может существовать без религии» [32, т. I, с. 354], ибо та есть необходимая ступень, через которую не перескочить. Вместо просветительского и кантовского взглядов на религиозную веру как на противоположность знанию Гегель выдвигает воззрение на нее как на определенную фазу познания: в религии абсолюта познается сперва через представления, а затем на более высоких этапах ее развития — через особого рода образные понятия. Философия есть более высокая ступень познания, и потому выявить их познавательное единство может только она: философия понимает религию, но религия не понимает философии [см. 32, т. IX, с. 77], ибо ре-

тигия есть еще не вполне адекватное познание. Этот вывод привел богослова-романтика Шлейермахера в ярость не только потому, что Гегель понизил религию в ранге, но и потому, что соединил веру со знанием. Между тем у Гегеля получается, что если бы не было знания-веры, то не было бы и знания-философии.

Можно услышать у Гегеля отзвук и иного рода идеи: светская власть и религия осуществляют свободу «нравственным» образом, но роль религии в этом процессе более «субстанциальна», чем роль светской власти, ибо религия обещает свободу не в мире «нужды и рассудка», а от этого мира. В отличие от Канта, Гегель не подчиняет религию моральным целям, но возвышает ее и над моралью и даже над объективной нравственностью, а революции в религиозном сознании возвышает над революциями политическими. Это возвышение проводится дифференцированно: католицизм, по Гегелю, противоположен интересам государства и образования, но протестантизм способен *подчиниться* политической власти и тем самым (и в этом смысле?) достичь с ними единства. Мнение Гегеля о необходимости отделения церкви от правительственной власти¹ приобретает смысл, приемлемый именно для умеренных лютеранских проповедников. Но возвышение религии над моралью и «нравственностью» оказывается одновременно все-таки снижением ее перед лицом государства, ибо именно последнее возвышается над «гражданским обществом», т. е. *над* миром «нужды и рассудка», и оно является меркой оценки роли вероучений и присущей им «святости»: лютеранство подлежит более высокой оценке, между прочим, именно потому, что оно, по крайней мере в Пруссии, вполне законопослушно. Итак, двойственность сохраняется.

Неогегельянец Мактаггарт разрешил эту двойственность, определяя Гегеля в отношении его к религии как «врага в маске». Но, видимо, ближе к истине мнение, что прямой борьбе с религией и клерикализмом Гегель предпочел компромисс. Но только с религией современной и притом господствующей в Пруссии. Он стремится исторически подойти к феномену религиозного сознания, выработав логическую схему смены догм религии во времени. Это и приводит к тому, что все прежние ее догмы

¹ «Религия как таковая не должна, следовательно, править» [32, т. VII, с. 292].

утрачивают ореол святой непогрешимости. «История религий совпадает со всемирной историей» [32, т. III, с. 347], и, поскольку вера все же «есть знание» [там же, с. 342], ее история более значительна, чем история политической жизни (к этому ошибочному выводу присоединится потом атеист Фейербах), но поскольку все это «знание» подлежит снятию, не может быть и речи о том, чтобы хоть что-либо из него освятить авторитетом божественного откровения.

Согласно канонам развития знания, по Гегелю, религия в рамках его периодизации прогрессирует от ощущений к созерцанию, а далее — к представлению и мышлению. Философ строит следующую большую триаду.

В состав первого ее звена входят грубочувственные колдовско-фетишистские виды веры, как-то. первобытная магия, вероучения конфуцианцев, брахманистов и буддистов и три более зрелые религиозные доктрины — персидская, финикийская и древнеегипетская, которые последовательно выражают принципы добра, страдания и загадки. Все эти религии объединяют тем, что божественные силы в них не персональны и все они имманентно приписаны эмпирическому миру.

Второе звено в исторической триаде религий составляют верования духовной индивидуальности, в которых боги приобретают характер неповторимых личностей, трансцендентно, однако, возвышающихся над сферой человеческой жизни. Таковы религии еврейская, древнегреческая и римская, которым в том же порядке соответствуют принципы возвышенности, красоты и полезности.

**Теизм, пантеизм
или атеизм?**

Библейская вера не обладает для Гегеля чертами изначальности. Но он считает христианство «абсолютной» религией, которая *завершает* большую триаду религий, т. е. играет в ней роль синтеза. Здесь бог и трансцендентен, и имманентен человеку, возвышается над ним, но с ним же соединяется. Игнорируя ислам, Гегель обрушивается на католицизм, считая его отчужденным видом христианства. Католическая религия погрязла в обрядовой чувственности и опорочила себя стремлением присвоить политическую власть. Пальму «высшей духовности» Гегель передает евангелической религии (лютеранству). Эта разновидность протестантистского христианства идеализируется Гегелем как наиболее рационалистическая и абстрактная, далеко отошедшая от

религиозной образности, но все же не абсолютно истинная вера. Высшим критерием истинности религиозных положений является абсолют, и потому «истина» религии подчинена более близкой к абсолюту истине философии и определяется последней как лишь несовершенное к ней приближение. Абсолютно истинной религии быть не может, и *собственно* религиозных истин нет вообще. В лекциях по истории философии Гегель говорил о Христе как о мифической личности, и в различных «доказательствах» бытия божьего, которых в истории религии было немало, он видит не доказательства, а выражение различной степени зрелости религиозного сознания.

Но последнее опять двусмысленно. В силу принципа тождества бытия и мышления степень зрелости сознания соответствует зрелости онтологического состояния, и поэтому истинность наиболее «понятийной» разновидности христианства может доказываться *ею самой*, подобно тому как в теории истины Гегеля понятие доказывает истинность самого себя. Не удивительно, что, по мнению неотомиста, «истинное доказательство существования бога — это... сама гегелевская система» [137, vol. VII, p. 236].

Ведь получается, что Гегель невольно возрождает онтологическое доказательство, которому он сам же отказывал в эффективности и в которое не верят и неотомисты. Вера в понятиях оправдывает себя и веру в представлениях как приближение к себе, и неудивительно, что Гегель пишет: «.. философия сама на деле есть богослужение» [157, S. 29], а главная триада его системы похожа на «святую троицу». И, может быть, переход идеи из логического состояния в природное инобытие еще более подкрепляет вывод о теизме Гегеля, так как говорит в пользу христианского креационизма, подобно тому как переход идеи из природного инобытия в состояние духа говорит в пользу «духовного воскресения» бога?

Но «сотворение» мира у Гегеля очень странное, оно происходит не по произволу бога, а необходимо, оно вне времени, и «божественная» мысль совечна с миром, вроде того как у Аристотеля совечны перводвигатель и движенис. «Сотворение» у Гегеля несколько напоминает неоплатонистскую эманацию, но самопротиворечивость и самоотчуждаемость мысли не имеют с неоплатонизмом ничего общего. Мысль (идея), отчуждающая себя, по Гегелю, в природу, оказывается безличной и пока еще

далеко не полностью свободной (обретение полной свободы — это ее пока не осознаваемая задача на будущее). А когда она эту полную свободу обретет, то ей с этой свободой уже нечего будет делать. Гегелевская концепция развивающегося из потенциального состояния себя познающего и «самообучающегося» бога противоречит креационизму. Итальянский исследователь Фабро заметил, что Гегель профанировал бога уже признанием его познаваемости своими «органами» — людьми. А к официальной креационистской догме христианства Гегель относится вообще пренебрежительно [см. 32, т. I, с. 231—232]. Это и понятно: диалектический принцип взаимообусловленности единого и многого несовместим с признанием творения многого единым.

Зато он совместим с пантеизмом или даже атеизмом, а может быть, с некоторой их комбинацией. Ведь если гегелевский абсолют — это, в конечном счете, все то, что благодаря абсолюту существует, хотя и не на всех этапах бытия, а он, абсолют, актуально синтезирован с миром в единую целостность («бог» не имманентен природе, ибо она отчуждена от него), то в итоге «бог» все-таки совпадет с порожденным им и возвращенным к себе миром или оказывается всего лишь этикеткой, обозначающей либо совокупный мир природы и общества, либо наиболее зрелое философское самосознание человечества. Гегель считает, что в обычных религиях трансцендентный бог оказывается в рамках «дурной», т. е. метафизической, бесконечности, ибо он дуалистически противостоит конечному миру и лишен подлинно диалектических с ним связей. Гегелевский «бог» объединяет бесконечность и конечность всего бытия, сливается с ней.

Теизму резко противоречит отсутствие у Гегеля личностного божественного начала, трансцендентности духа, концепции искупления и религиозной морали. Нет у Гегеля ни проблемы греха, ни его искупления. Мораль богопослушания, постоянного общения с богом, любви к нему и упования на него, мораль «страха божьего» теряет у Гегеля всякий смысл, ибо нет у него ни божьей святости и промысла, ни потусторонней «загробной» жизни, ни личного бессмертия вообще, тогда как абсолюту бессмертие присуще в смысле вечности мира и абсолютной истины. Наивысшую зрелость абсолюта Гегель связывает с определенной, а именно современной философией

эпохи, но понятие конца мира не имеет у него смысла, и он толкует «конечность» земного мира совсем по-иному, а именно в значении преходящего характера любой существующей в нем вещи и отсутствия понятийной саморефлексии у материи. Религиозный культ, ссылки на библейское откровение, мистическая экзальтация и благочестие — все это совершенно чуждо нашему философу, идеал которого состоит в раскрытии торжества мыслящего разума в жизни человечества.

В пользу собственно пантеистического истолкования гегелизма говорит, как будто, соображение Гегеля, что мы, люди, имеем «ощущение мировой души» [32, т. III, с. 59] как единства духа с природой. Но «всеобщий дух, мировой дух, не тождествен богу» [154, S. 262], а в данном случае Гегель имеет в виду единство, связь человеческого духа с природой [см. 32, т. III, с. 128, 149] и определенно предупреждает, что нельзя обожествлять саму природу, хотя «*непосредственно бог есть лишь природа*» [28, т. 2, с. 168], ибо «ее бытие не соответствует понятию» [32, т. II, с. 24], а *всеобщая душа* в качестве *мировой души* не должна быть утверждаема как некоего рода субъект» [32, т. III, с. 64; ср. с. 355—364]. Сопоставляя исторические формы религии, Гегель очень невысоко оценивает пантеизм. Он порицает пантеизм и в эстетике, ибо тот «вкладывает абсолютный смысл в самые дурные предметы» [30, т. 1, с. 82—83].

Но, может быть, Гегель все-таки был именно атеистом, в чем убежден Жак Донт? Может быть, таким атеистом, который, подобно Гоббсу, был одновременно «политическим теистом»? Ведь в разделе «Отношение религии к государству» первой части «Философии религии» Гегель подчеркивает самую тесную сращенность религиозных и политических интересов. Что это значит? Мы словно читаем Гоббса: «Религия и основа государства в общем одно и то же» [158, Hlbbd. 2, S. 257]. Гегель — сторонник отделения церкви от государства именно потому, что видит в этом условие наилучшего ее служения государству. Церковь и религия обязаны понять, что благо государства должно стать их высшей целью и их задача состоит не в том, чтобы заниматься самостоятельной политикой, а в том, чтобы совершенствовать индивидуальную совесть граждан и воспитывать их в духе святой обязанности служения государству. Подобно Гоббсу и Спинозе, Гегель иногда употребляет религиозную терми-

нологию совершенно иносказательно. Так, он считает, что «*святым* может быть названо только то, что *разумно* и *знает о разумном*» [32, т. III, с. 232; ср. с. 354]. Соответственно «святость» в политике — это разумное понимание целей, задач и нужд государства, короче, «государственный образ мыслей» [32, т. VIII, с. 415]. После этого слова Гегеля, что «государство произошло из религии...» [*там же*, с. 49], получают прямо противоположный смысл. религия поддерживается как раз интересами государства, на что сам Гегель и указывает [см. *там же*, с. 389]. Не удивительно, что есть комментаторы, утверждающие, что Гегель ранее, чем Ницше, пришел к выводу, что «бог мертв», и открыл дорогу к «трагической теологии» некоторых неопротестантов.

В письме Нитхаммеру от 12 июля 1816 г. Гегель придает термину «протестантизм» нерелигиозный смысл. он обозначает дух свободного образовательного мышления, «наши университеты и школы — вот наша церковь» [29, т. 2, с. 361].

При атеистическом истолковании категории «Науки логики» превращаются в выражение скрытой онтологической структуры природы, и тогда исчезает их мистический ореол, а указанный Лениным парадокс¹ разрешается непосредственным образом. Тогда всю «Философию духа» можно будет понять как историю метаморфоз только человеческого, а не божественного сознания. Христос делается «богом» в том смысле, что община последователей уверовала в него. Абсолют на стадии высшей духовной деятельности людей, если его взять *вне* ее, превращается либо в спинозистское, либо в лейбницеанское понятие полноты знания обо всем, что было, есть и будет.

В близком к атеизму истолковании философия Гегеля поистине «не должна бояться религии» [32, т. I, с. 59]. Следуя этому принципу, Гегель не только порицает схоластов и лицемерие и ханжество средневековых проповедников, но и развенчивает идеалы церковной культуры в целом. «Все поступательное движение культуры ведет к тому, чтобы снова восстановить веру в *сей наш мир*» [32, т. IX, с. 112]. От верующих и не стремящихся к научному знанию «могут исходить лишь разрушение всех нравственных отношений, нелепости и мерзости» [32, т. VII, с. 281]. Итак, атеизм?

¹ « В этом самом идеалистическом произведении Гегеля всего меньше идеализма [5, т. 29, с. 215]

Но то «научное» знание, к которому призывает Гегель, не так уж категорически противоположно вере. недаром он поместил религию в сферу *абсолютного* духа, а следовательно, рассматривает ее не как вид социального отчуждения, а как один из этапов на пути его преодоления. Правда, этому противоречит то, что Гегель говорит о существовании «рассудочных» вероучений, а также то, что он поместил религию во *вторую*, а значит, возможно, отчужденную часть триады абсолютного духа. Называя христианство «абсолютной» религией, Гегель более приобщает его к абсолютной истине, чем все философские учения до немецкого идеализма начала XIX в. Можно истолковать эти слова в том смысле, что абсолютный идеализм Гегеля — это суть христианской доктрины, прочитанной глазами теоретика, а христианская доктрина — суть абсолютного идеализма, преподнесенная в доходчивой для далеких от теоретизации умов форме. Лютеранский проповедник не признаёт, конечно, претензий философа стать арбитром в споре между религиями, а затем заменить их все своим учением, но Гегель не только отстаивает эти претензии, но и считает их *совместимыми* с лютеранством. Во всяком случае если верить его заявлениям.

Коромысло диалектической аргументации поворачивается в обратную сторону дальше. Пусть преувеличил действительное положение вещей Дильтей, утверждая что абсолют Гегеля возник из религиозных представлений, подошел к вопросу упрощенно Кронер, отождествляя абсолют с божественным логосом, и ошибаются Глокнер и Хиршбергер, усматривая собственный источник гегелевской диалектики в Библии, но сам Гегель писал, что его логика представляет собой обнаружение (*Darstellung*) бога, а в Евангелии от Иоанна можно отыскать и отождествление духа, истины, пути и бога, и представление о боге как о логосе, овеществляющемся в мире, а пожалуй, и переход понятий и состояний в свою противоположность [32, т. II, с. 21]. Но всем этим доказывается только огромная пластичность его философии и подверженность ее различным абсолютизациям, когда у интерпретаторов возникает к последним определенное, в конечном счете социально-обусловленное, стремление.

Что же все-таки сохраняется Гегелем от религии в его зрелой философии? Лучший, хотя и косвенный, ответ на этот вопрос дает рассмотрение самой этой философии в

завершающем звене его системы, где речь идет о философии истории философии. И ответ будет таков: Гегель сохраняет идеализм, но не учение о боге.

Предмет философии Философия «снимает» религию, история философии «снимает» историю религии. Тем самым Гегель по-своему решает вопрос о происхождении философии: она появляется из религиозной «мифологии», а затем вторично из религии, когда та прошла свою кульминацию, т.е. на закате средних веков. «Снятие» религии предвещалось уже тем, что, по Гегелю, в философии религии содержится более глубокая истина, чем в самой религии. Наука приходит на место веры, научные понятия вытесняют собой религиозные образы. Так, образ-представление творения мира в определенное время богом-личностью устраняется понятием вечного сохранения мира [см. 32, т. II, с. 22], и «если мы понимаем мир как всеобщее, как целостность, то вопрос о его начале тотчас же отпадает» [там же, с. 23]. Бог как предмет религии заменяется абсолютом как предметом философии, идея бога достигает в философии более высокой зрелости, чем понятие о религиозном боге, и превращается в небожественное понятие абсолютной идеи.

С религией происходит нечто подобное тому, что произошло, согласно Гегелю, с искусством: современный мир более не благоприятен религиозному (а не только католическому) мировосприятию с его враждебностью духу человеческой активности, предприимчивости и конституционными начинаниями в политике (и только протестантизм в некоторой мере приемлет эти, по сути, буржуазные идеи). Пора религиозного мышления безвозвратно миновала. Божественное профанируется, едва «разум нашел свое прибежище только в форме частного права» [158, Hlbbd. 2, S. 355]. Так исторический подход Гегеля к религии открывает путь к ее преодолению, и он заканчивает свои лекции по философии религии вещными словами о том, что диссонанс между верой и потребностями времени стал явным, его должна разрешить современность, но выяснить, как она это делает, «не есть непосредственно практическое дело и занятие философии» [там же, S. 356].

Тут у Гегеля снова происходит переход в противоположность. Начав свое всемирно-историческое шествие с освобождения от религии, а затем перейдя в наступление против нее, теперь, в пору своей высшей зрелости, фило-

софия способна все же с ней примириться. Критика превращается в интерпретацию, и, на почве ее широких возможностей в философии Гегеля, образовалась даже, правда, ненадолго, целая теологическая школа. Если строго следовать принципу отрицания отрицания, философия должна быть ближе к искусству, чем к религии, а ее синтезирующая способность — направиться на исследование «стыка» между ними, однако Гегель снова поступает иначе: философия — самостоятельная стихия, и корабль пытливого исследователя пойдет по ее собственным безбрежным просторам.

Но что представляет собой философия? Ответ Гегеля, обогащенный уроками долгого пути восхождения мысли и достигаемый через конкретное единство различных определений, содержателен и глубок. Мы, правда, уже знаем, что она есть «*мыслящее рассмотрение* предметов» [32, т. I, с. 18], и, поскольку сущность их духовна, философия есть «мышление о мышлении» [32, т. VIII, с. 66]. Гегель конкретизирует эти тезисы.

Он характеризует философию как познание бесконечного, самого общего [см. 32, т. I, с. 61, 225], «проникновение в разумное» [32, т. VII, с. 14], необходимое, существенное. Философия объемлет весь мир, и нет силы, которая могла бы противостоять дерзанию ее познания [см. 32, т. IV, с. 5], но объемлет с высшей точки зрения, возвышающейся над узкоэмпирической позицией обыденного сознания и частных наук. Она представляет собой освобожденное от отчуждения знание, осознающее весь путь, пройденный абсолютом, в его сверхрассудочной значительности. Философия оказывается высшим способом снятия отчуждения, в ней достигается высший вид свободы.

Так как наибольшей свободы, возможной для человека, государство не достигает ни для себя, ни для своих граждан, то «лишь в мысли есть свобода» [32, т. X, с. 183]. Но мысль не чужда политике, и «в те времена, когда политическое положение переворачивается (*Existenz sich umkehrt*), [тогда] место философии» [155, S. 286]. Все же философия не должна чураться политических проблем и определенного отношения к ним. Идеалистически отражая тот факт, что передовой философ способен содействовать политической эмансипации, Гегель истолковывает свое учение как *философию свободы*, понятие свободно, и хотя вся гражданская (политическая) история есть

развитие понятия свободы и его осознания, однако только философски мыслящий человек подлинно свободен, но как? Свободен в *своем сознании*, в том числе от «нравственной» ограниченности того государства, в котором он живет. И эту свободу он обретает только тогда, когда достигает самого высшего самоопределения духа, в философском познании.

Свобода есть познание, и философия есть итоговая, целостная и высшая истина. Это «мысль, которая привела себя к сознанию, занимается самой собой, себя сделала предметом» [155, S. 118] и в результате стала знающей себя *истиной*. А в соответствии с воззрением Гегеля на соотношение истины и бытия философия оказывается вершиной в развитии самой *действительности*. Как высший цвет духа она есть завершение абсолюта, высшая реальность. В этом ракурсе своих взглядов на философию положение об *объективности* знания, в особенности в отношении к индивиду, которое Гегель абсолютизировал уже в учении о праве и морали, доведено им до крайнего предела.

Но если философия есть там, где мысль мыслит о себе, значит, она мыслит о структуре и законах своего движения. Следовательно, она есть *метод* познающего мышления, и в формуле «мышление о мышлении» на первый план выдвигается теперь гносеологический смысл. Гегель не проводит различия между методом философствования, философскими основами методов частных наук и самими этими методами, но это различие в условиях тех лет было очень трудно реализовать: английские мыслители зачастую отождествляли философию с теоретическим естествознанием, а сам Гегель не столько «снял» методы отдельных наук общефилософским методом, сколько вытеснял их им (исключение он делал лишь для математики и, пожалуй, для политической экономии).

Философия как знание и метод есть наука, «философствование совершенно неотделимо от научности» [32, т. XII, с. 12]. В более узком смысле, собственно *наука* — это логика, а также завершающая часть учения об абсолютном духе, т. е. учение об историческом развитии философии. Будучи единством наиболее глубокого знания и всеобщего метода познания, философия оказывается универсальной «наукой наук», т. е. она осуществляет мечтания Фихте. Имеется в виду, что философия содержит знание и о начале, и о конце, и о всем необходимом пути

абсолюта, познание же случайного предоставляется частным наукам. Гегель аттестует свою философию как общественно-исторически опосредованную *систему* научного знания [см. 32, т. I, с. 32]. Несмотря на это он считает ее более близкой к религии и искусству, чем к специальным наукам, которые, как и этика, не удостоились у него чести войти в состав сферы абсолютного духа. Философская истина приобретает вид чуть ли не жреческого эзотеричного учения. «Ее (т. е. философии. — *И. Н.*) слуги образуют изолированное сословие священников (*Priesterstand*), которое не должно идти вместе с миром и должно охранять владение истины» [158, Hlbbd. 2, S. 356]. Более того, частные науки вообще находятся у Гегеля вне магистральной *истории* познания, а относятся к прикладной области «при» философии природы¹. Впрочем, история наук в то время находилась еще в зачаточном состоянии. Как явную уступку материализму следует расценивать признание Гегеля, что надо считать философию «обязанной своим развитием эмпирическим наукам» [32, т. I, с. 31]; она пользуется их фактическим содержанием, а на уровне особенного — и их теоретическими обобщениями.

«Наука наук» поучает все прочие науки, сообщая им фундаментальные истины и указывая их прегрешения против метода философии. Она использует их данные в качестве примеров своей правоты. Собственно, «наука» лишь одна, и она есть философия. Гегель нередко писал и говорил просто: «Наука», и его последователи понимали, что речь идет именно о философии, и только о ней, а преимущественно — о гегелевской.

Мираж «науки наук» нацело устраняется фактами истории познания. Философия возникла исторически из зачатков отдельных наук в интеграции их с житейской мудростью и фрагментами мифологии. И она нуждается в частных науках не менее, чем они в ней. Гегель верил в чудодейственную силу системы категорий как сосуда окончательного знания и его метода. Конечно, философия есть способ категориального самосознания науки, в том числе научного метода, но всякая попытка превращения ее в замкнутую и совершенно самостоятельную

¹ По отношению к Логике он считает прикладными прочие разделы своей философской системы: «каждая наука есть постольку прикладная логика, поскольку она состоит в том, чтобы облачать свой предмет в форму мысли и понятия» [32, т. VI, с. 221].

систему направляет ее категории только на выяснение собственных взаимоотношений и изолирует их от научного познания действительности. Это и случилось с категориальным построением «науки наук» Гегеля.

Он попытался подкрепить это построение гипертрофией познавательных функций философии: он изображает ее как знание о мире в целом. Ее предмет — «это бог, мир, душа, человек» [155, S. 91], и «лишь философия есть познание вселенной» [32, т. XII, с. 26]. Гегель понимал, что прежняя догматическая метафизика, противопоставлявшая себя реальному миру, изжила себя [см. 32, т. I, с. 64]. Тем более не годится понимание философии как служанки богословия. Но он опасался того, что философия превратится в служанку частных наук, и предпочел трактовать ее как *единственную* подлинную науку, хотя признает, что исторически философия бывала обязана своим развитием опыту частных наук, а ныне «признает всеобщее в этих науках» [там же, с. 26]. Собственно философское знание *о мире в целом*, претендующее на идеальную изначальность, духовную субстанциальность и категориальную существенность, избегает, конечно, совпадения с энциклопедической сводкой данных всех частных наук и превращения в недостижимое знание *обо всем в мире*. Но это достигается дорогой ценой превращения философии в новый вариант метафизической догмы.

Конечно, философия в своей общей тенденции стремится к тому, чтобы быть знанием, касающимся наиболее существенного в мире, и в *этом* смысле знанием о мире в целом, но отнюдь не обо всем в целом, что в мире существует. Марксисты — противники сведения философии к сумме частных наук, но также противники превращения ее в спекулятивную натурфилософию. При этом следует проводить различие между понятиями: «натурфилософия», «теория материи», «всеобщая объективная диалектика» и «диалектика природы». Только первое из них относится к неистинному предмету. Философия в марксистском ее понимании изучает объективную реальность в разрезе всеобъемлющего и самого фундаментального отношения — между материально-объективным и духовно-субъективным. «...Именно из данного Энгельсом определения предмета философии вытекает ее специальный (специфический, не только количественно, т. е. по степени общности, но и качественно отличающей ее от других на-

ук) характер: только философия изучает общие законы развития структур материальных объектов и производных от них идеальных структур в их взаимодействиях» [89, с. 86—87]. Философия есть и специфическая и наиболее общая наука, ибо этими свойствами обладает основной ее вопрос об указанном выше отношении и сформулированный в свое время Энгельсом в гегелевских терминах «мышления» и «бытия», но не по-гегелевски, разумеется, им понимаемых. Этот вопрос имеет несколько сторон: онтологическую, гносеологическую, практическо-ценностную,— и философия в целом соответственно выступает как наука, мировоззрение, теория познания, метод и идеология. Она действительно есть высшая наука, но отнюдь не «наука наук» в смысле Гегеля.

У Гегеля в его характеристике философии налицо исторический и социальный моменты. Будучи вершиной в развитии духа, философия тоже развивается. Значит, она включает в себя историю своего становления, каждый этап которой по-своему оправдан и соответствует именно данной стадии совершенствования духа. Каждая философия есть порождение этой определенной стадии, и «никакая философия не идет дальше своего времени» [32, т. XI, с. 514]. Она «отображает особенную ступень развития, принадлежит своей эпохе и разделяет с нею ее ограниченность» [32, т. IX, с. 47]. Данное философское учение появляется именно тогда, когда оно необходимо, а именно когда обостряются противоречия ее времени. Именно в этом смысле Гегель ссылаясь на «дисгармонию (Entzweiung) духа» как на источник потребности в новой философии. Можно сказать, что философия есть теоретически выраженное сознание некоторого периода в жизни народа, квинтэссенция «народного духа» в данный момент его эволюции. Вот почему «вообще каждой эпохе свойственно свое особое мирозерцание» [32, т. XIV, с. 173], и оценивать его надо с точки зрения этой эпохи в соотношении ее с общим направлением развития духа. К. И. Гулиан пишет, что задача философии по Гегелю состоит в том, чтобы, наряду с реализацией познания действительности в ее сущности, оправдать ее и в то же время от нее духовно освободиться [см. 34, т. 2, с. 450]. Но познание означает, по Гегелю, также и овладение, оно соучаствует в развитии разумного, прогрессивного.

Все эти положения у Гегеля очень абстрактны, но иногда получают социальную конкретизацию и даже при-

объектают материалистический облик. Так, он связывает появление сократовской диалектики с общественно-политическими изменениями, происшедшими в Греции в итоге Пелопоннесской войны [см. 32, т. X, с. 38]. Пониманием роли социальных отношений в истории мысли отличаются замечания Гегеля об условиях зарождения древнегреческой философии [см. 32, т. IX, с. 89, 93, 94], гибели схоластики и появления просветительского мировоззрения во Франции.

С этими пронизательными замечаниями контрастирует принципиальный отказ Гегеля от философского прогнозирования. Будущее «не должно нас беспокоить. Это — правильная мысль» [32, т. X, с. 387], и если философия занимается прошлым, то только с целью более верного понимания современности, а не для извлечения уроков на будущее. Историзм тут дает осечку. Пусть горячо философствуют там, «где возникает разделение и различие сословий» [32, т. IX, с. 53], резкое противоречие между ними, но в своей сущности «философия есть примирение» [там же], и этим определяется финал споров. Идеал классового компромисса помешал Гегелю правильно определить место философии в общественной борьбе, и многие его последователи это остро почувствовали. И только очень редко Гегель решается сам на попытку предвидения — решается тогда, когда данный случай не выходит за пределы близких ему социальных ситуаций. Он предсказал, хотя и в туманном виде, военное вмешательство североамериканцев в европейские дела [см. 32, т. XIV, с. 246].

Итак, философия, согласно Гегелю, есть мышление о мышлении и высший способ постижения духом своей сущности, итог развития действительности, всеобщий метод и наиболее существенное знание о мире, «наука наук» и общественное сознание своей эпохи. Все эти определения совмещаются воедино в силу принятого Гегелем принципа тождества бытия и мышления¹. Но это тождество диалектично, исторично, и истинная философия немислима вне истории философии.

¹ В 50—60-х годах XX в среди ревизионистов появились искажающие истину онтологическая, гносеологическая, праксеологическая и антропологическая концепции предмета марксистско-ленинской философии. Методологически эти крайне односторонние построения связаны, в частности, с гипертрофией тех или иных отдельных моментов гегелевского учения о предмете философии.

«История философии есть история открытия *мыслей* об абсолютном, составляющем ее предмет» [32, т. I, с. 352], и потому «мы в истории философии имеем дело с самой философией» [32, т. IX, с. 35]. Можно сказать и так: «Философия в ее неисторическом развитии есть то же самое, что и философия истории философии» [155, S. 146]. Эти замечательные мысли доведены, однако, Гегелем до крайности, и они утрачивают свою правоту. Философия истории философии есть, конечно, неотъемлемая часть научной философской теории, а учения прошлых времен содержат в себе крупницы истины, бережно ныне сохраняемые и развиваемые, но нельзя согласиться с тем, что будто бы «во все времена существовала только одна философия» [32, т. XI, с. 518]. Конечно, философия, будучи «развивающейся системой» [32, т. IX, с. 33], опирается на традиции, связывающие друг с другом разные эпохи, но уж явно неверно, будто вся история философии как «история нахождения мыслию самой себя» [*там же*, с. 12] есть история становления философии Гегеля [*там же*, с. 8] и своего рода введение к ней, а последняя, в свою очередь, оказывается «зеркалом всей истории» [*там же*, с. 44], так что наши философские предшественники суть наши современники.

Эти ошибочные преувеличения верных положений во многом вызваны, конечно, идеализмом Гегеля. Он свел соответственно всю историю философии по своей сути к истории идеализма: «...всякая философия есть по своему существу идеализм» [28, т. I, с. 221; ср. 32, т. I, с. 164], и история философии призвана доказывать его истинность и неправоту материализма. Вместо указания на две основные линии, тенденции и оценки в истории философии перед нами концепция «единого потока», в которой находят искаженное отражение факты взаимодействия между двумя главными течениями и единства основной их проблематики. В упрощенной схеме поступательного движения духа материализм выглядит уже не столько отчужденным и затем снимаемым состоянием знания, как это было в «Феноменологии духа», сколько просто каким-то уходом в сторону, чуть ли не отбросом на пути подъема имманентно вырастающих друг из друга звеньев *филиации*, цепочки идей идеализма [см. 32, т. IX, с. 11]. История философии есть единый, целостный процесс как «зрелище лишь всегда возобновляющихся изменений целого» [*там*

же, с. 17]. Но это «целое» — идеализм в его истории, к которой при такой оценке ее значения прищипывает ранее разобранный в философии религии история последней.

С материализмом Гегель расправляется круто, показывая тем самым, что он все же хорошо осознавал его противоположность идеализму. В одних случаях он просто умалчивает о его представителях, третируя их и исключая не только из магистрального пути, но и из побочных ответвлений духа. Так он поступил со многими. В других случаях он преуменьшает их роль, так что Демокрит для него фигура незначительная, а о Ньюtone он высказывается весьма нелестно [см. 32, т. XI, с. 339]. В третьих он превращает материалистов в идеалистов, и в этих случаях нам сообщают, что «вода» Фалеса — это мысль, «логос» и «огонь» Гераклита — божественный разум и категория становления [см. 32, т. IX, с. 249]. Иногда Гегель использует разные приемы принижения и извращения материализма в сочетании. Так, он превратил сенсуализм Эпикура в идеалистическое учение, а его учение о самоотклонениях атомов, которое потом привлекло к себе внимание молодого Маркса, снабдил лишь коротеньким и пренебрежительным замечанием, что оно не существенно и содержит в себе «произвол и скуку». Демокрита он сблизил с пифагорейцами, уверяя, что «атом» есть категория единичности, близкая к «числу».

Таким образом, Гегель борется против материализма, проявляя в этом свою философскую партийность. Правда, он высказывается за «беспартийность» истории философии в том смысле, чтобы у него не было обижаемых пасынков (придерживался ли сам Гегель требования справедливости и объективности, мы сейчас видели), но он же требует *партийно* бороться за истину, философию против разрозненных полузнаний и дутых претензий плоского «рассудочного» мышления [ср. 32, т. III, с. 331—333]. Обвинение в «рассудочности» Гегель снова использует и для оттеснения частных наук на периферию культуры, и для унижения отвергаемых им философских учений, например теории познания Бэкона и Локка и принципа индивидуализации Лейбница.

Итак, история философии, по Гегелю, — это внутренний телеологически детерминированный процесс самопознания духа и саморазвития истины. Его этапы образуют «возвращающийся в себя круг, имеющий своей периферией значительное количество кругов, совокуп-

ность которых составляет большой, возвращающийся в себя ряд процессов развития» [32, т. IX, с. 32]. В этой сложной системе, детально Гегелем не разработанной, организующим стержнем является триадическая последовательность категорий, что открывает путь исторической оценке философских учений с точки зрения того, какие *новые* категории и понятия ввели они в теорию по сравнению с их предшественниками.

Гегель — противник понимания истории философии как «склада мнений», «галереи глупостей», «кунсткамеры диковинок» и т. п. История философии есть история целостной *науки*, развившейся от зачатков к зрелому состоянию. Но Гегель здесь отчасти изменяет диалектике, а значит исторической правде: из его концепции выпадает история борьбы материализма с идеализмом, если не считать того, что он отметил выступление французских просветителей против *католической* религии (в собственно философском плане он это выступление не оценил). Вообще он затушевывает критику одних философов другими, делая упор лишь на категориальной (и притом далеко не полной) преемственности, что не мешает ему самому критиковать материалистов, отбрасывая их «принципы» прочь. На первый план в гегелевской историко-философской конструкции выступает все же *примирительное снятие*, но не опровержение одних учений другими.

История философии — это прикладная логика как системная совокупность категорий, снимающих последовательно друг друга. Снятие одних философских категорий другими выглядит каждый новый раз не совсем так, каким оно было прежде: ведь в логике Гегеля отношения между триадами и их внутренняя структура также изменчивы. Характер снятия следующих друг за другом звеньев истории философии Гегеля зависит от многих обстоятельств, в том числе, кроме общей структуры логики, и от принципа взаимодействия в истории трех отношений мысли к объективности, и от разделения диалектического метода на три момента (этапа). Но определяющей является общая структура логики. « Я утверждаю, — пишет Гегель, — что последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность в выведении логических определений идеи» [32, т. IX, с. 34]. Итак, история философии есть история философских категорий, возникающих, уточняющихся и обогащающихся,

снимаемых и дополняемых новыми категориями, — точка зрения глубокая, но и односторонняя (особенно в гегелевской ее реализации).

История философии, по замыслу Гегеля, должна строго подчиняться принципам совпадения логического и исторического, восхождения от абстрактного к конкретному и от относительного к абсолютному. В рамках этого восхождения учения «последующие содержат в себе предшествующие как снятые» [32, т. I, с. 147]. Пресодолеть прежнюю философию значит развить ее же принципы далее и добавить к ним новые — не арифметически или механически, а интегрально, органически. Окончательный результат тот, что в лоне философии самого Гегеля все прежние учения, войдя в нее, взаимно примиряются, находят свое успокоение. «Последнее по времени философское учение есть результат всех предшествующих философских учений и должно поэтому содержать в себе принципы их всех» [32, т. I, с. 31].

Итак, «ничто не утеряно, все принципы сохранены» [32, т. XI, с. 513], но также и деформированы, поскольку Гегель сводит каждое из прежних крупных философских учений к некоторой (иногда весьма произвольно им выделяемой) категории и идеалистически ее интерпретирует. Иногда он указывает на стержневые проблемы, но не менее редко повреждает действительную ткань исторического процесса. Он нарушает хронологию, подчиняет переход от одной философской системы к другой чисто логическим переходам, втискивает все богатство теоретической мысли прошлого в содержание сравнительно небольшой группы категорий. Пройдя через логическое сито «вечных» определений, учение Платона превращается в философию «сущности», а Аристотеля — в философию «понятия», главным же содержанием системы Декарта оказывается категория «сознание».

Здесь, конечно, не все было ошибочно: ведь действительно в истории философии существует преемственность постепенно складывающихся традиций, основных линий, проблем изучения определенных категорий, установок на определенное их освещение. Подлинно плодотворная и прогрессивная великая традиция создана материалистами. Но именно материализму Гегель отказывает в развитии и обогащении, совершенно искаженно отразив тем самым тот факт, что в ходе своей истории материализм был несравненно более устойчив в смысле своих исходных

принципов и основного содержания, чем многочисленные вариации на тему идеализма. Что касается идеалистической традиции, то слабость ее гегелевской трактовки в том, что он рассматривает ее вне связей и преемственности социально-экономических условий ее существования в разных странах и в разные эпохи, так как убежден, что философию «гражданское общество» не определяет. Впрочем, иногда Гегель сам, как мы отмечали в другой связи, подмечает зависимость философии от условий жизни людей [см. 32, т. IX, с. 152], а появление новых учений связывает не только со степенью освоения прежнего духовного материала, но и с «недовольством» духа своим наличным состоянием, а также — что еще важнее — с наступлением в жизни данного народа переломного момента, когда его сословия вспыхнули друг к другу враждебностью. И философия может способствовать гибели старых порядков [см. 158, 15a. Bd., S. 360].

**Замена будущего
ретроспекцией**

Как же относится философия Гегеля к будущей в отношении ее эпохе духовной и общественной жизни? Поскольку Гегель не верит в то, что философы способны заглянуть в грядущее, этот вопрос, если иметь в виду мнение самого Гегеля, должен, видимо, остаться без ответа. Все же здесь есть что выяснить.

Ориентированная по своим задачам только на современность, философия Гегеля охватывает прошлое постольку, поскольку его философское осмысление позволяет лучше понять настоящее как снятие и завершение минувшего. «Когда философия начинает рисовать своей серой краской по серому, это показывает, что некоторая форма жизни постарела, и своим серым по серому философия может не омолодить, а лишь понять ее; сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек» [32, т. VII, с. 17]. Итак, на смену сравнения философии в «Феноменологии духа» со «вспышкой молнии» пришел образ совы, бесстрастно подводящий итоги отшумевших битв. Но позиция ли это равнодушного регистратора? Ведь эти слова можно понять так, что люди только на завершающем этапе событий, в которых они сами активно участвуют, начинают через своих профессиональных теоретиков более или менее верно ухватывать подлинный исторический смысл содеянного ими, и именно поэтому трудно ожидать от последних дальновидного прогнозирования будущего. На это наслаивается другая

мысль Гегеля: мудрость старости оказывается старостью мудрости. Зрелый разум, а значит и сам теперешний мир стары, и омолодить их невозможно [см. 32, т. XIII, с. 11], на них надвигается тень дряхлости.

Соображение о старости мудрости только побочное, хотя Гегель развернул свою систему только в зрелые годы, но и не «перед заходом солнца», а пессимизм его умонастроению вообще был чужд, как бы ни старались экзистенциалисты доказать ныне нечто совершенно противоположное. Но может быть, Гегель смутно почувствовал неминуемый закат капиталистического мира? Что касается вывода о мудрости старости, то в нем есть и более глубокий, чем указанный выше, резон: по крайней мере для всей домарксистской теоретической мысли общественные отношения не складывались как плод реализации сознательных замыслов, а подвергать их совокупной критике люди начинали обычно только тогда, когда уже было очевидно, что эти отношения себя исчерпали¹. А результаты осмысления прошедших событий подпадают под общий закон исторического материализма: идеи, выведенные из них и способствующие общественному прогрессу, когда они воплощаются в массы, становятся материальной силой. Значит, периодические «воздушные путешествия» мудрой гегелевской совы «очень полезны... они даже совершенно необходимы» [67, т. 1, с. 589].

Взгляд на философию как на средство ретроспективной оценки пройденного пути связывается Гегелем с «мудростью» идеализма. К светлому будущему, ссылаясь на мудрость законов природы, звали французские материалисты, но Гегель истолковал их призывы как полуправду, рассудочную недалёковидность, неразумие. Философия должна, по Гегелю, возвыситься над всей сферой политической истории и гражданской деятельности, сняв зрелостью своего ума не только их прошлое, но и будущее. Гегель при этом настаивает, что только теоретическая *ретроспекция* с позиций высшей мудрости есть

¹ Есть тут и несколько иная сторона вопроса — всестороннее извлечение всей полноты уроков из пройденных этапов социальной борьбы вообще возможно только тогда, когда эти этапы миновали. Ленин характеризовал один из периодов «теоретической разборки» так: «Время общественной и политической реакции, время «переваривания» богатых уроков революции является не случайно тем временем, когда основные теоретические, и в том числе философские, вопросы для всякого *живого* направления выдвигаются на одно из первых мест» [5, т. 20, с. 128, ср. 1, т. 20, с. 90].

подлинно научный способ познавательного отношения к действительности.

Но это положение явно требует диалектико-материалистических корректив: ведь никакой окончательной и не подлежащей дальнейшему развитию «зрелости ума» быть не может, а теоретическая ретроспекция, осуществляемая умом *развивающимся*, оказывается отчасти оценкой и с точки зрения *будущего* состояния мира, хотя она предвосхищает последнее пока фрагментарно. Гегель же как бы превратил все это будущее в настоящее, отчасти подобное Спинозовскому «здесь — теперь».

Энгельс охарактеризовал «Лекции по истории философии» как гениальное произведение Гегеля. В них блестяще реализуются многие моменты теории исторического развития знания, постоянно обогащающегося новыми и новыми определениями. Ранние философские учения абстрактны и скудны, их диалектика наивна, но было бы большой ошибкой пытаться их модернизировать [см. 32, т. IX, с. 46, 49]. В более поздних учениях диалектика выступает в более полном и разностороннем виде, что позволяет выделить разнообразные ее лики [см. там же, с. 232—233, 246]. История философии — это долгая цепь качественных метаморфоз, и она подобна не однообразному, хотя и нарастающему звуку одного инструмента, а сложной симфонии, последние ноты которой венчают все произведение, придавая ему красоту завершенной целостности. Конечно, в действительности эта «симфония» значительно более ярка и пронизана гораздо большим, чем у Гегеля, драматизмом: ее накал и страсть определены борьбой между двумя основными философскими направлениями, в которой Гегель активно участвовал сам, но в своей истории философии затушевывал ее всеми доступными ему средствами.

Собственно история философии

Рассмотрим вкратце содержание лекций Гегеля по истории философии. Каждый определенный ее этап «привязывается» им к некоторому национальному формированию. «Одна форма, одна ступень идеи осознается одним народом, так что *данный* народ и *данное* время выражают лишь *данную* форму» [32, т. IX, с. 37]. Если в политической истории Гегель выделил три собственно «исторических» народа, то в истории философии выдающаяся роль признана им только за двумя нациями: древними греками и современными немцами [см. 32, т. I,

с. 14; ср. т. IX, с. 94, 101], а посредствующим звеном между ними Гегель считал средневековый «мировой период», также отмеченный печатью германского духа. Только вспомогательную функцию приписывает Гегель философской мысли англичан и французов [см. 32, т. XI, с. 367]. Древневосточная мысль, с точки зрения Гегеля, — всего лишь преддверие философствования, зато древнегреческая философия — любимая составная часть его лекционного курса. Здесь он высказал массу верных и тонких замечаний, создал яркий раздел о Гераклите. Ленин подробно законспектировал именно эту часть гегелевских лекций.

Интересен раздел о Платоне. К его диалектике Гегель отнесся с большим вниманием, хотя ему не понравилось уважительное отношение Платона к формально-логическому закону непротиворечия и интерес к практике познания. «Его диалектика, — жалуется Гегель, — часто сама является чисто рассуждательской, исходит из единичных точек зрения» [32, т. X, с. 167]. Гегель высоко оценил диалог «Парменид» [см. *там же*, с. 171], но исказил неточным переводом и комментариями те места из диалогов «Софист» и «Государство», в которых Платон совершенно определенно отвергает истинность формулы «...есть... и не есть в одном и том же смысле и отношении» [*там же*, с. 177—178, 180]. В ряде случаев Гегель справедливо критикует Платона за метафизический ход мыслей [см. *там же*, с. 169].

Что касается Аристотеля, Гегель пылливо исследовал его творчество, но, как отмечает Ленин, игнорировал его материалистические тенденции. Не вызвало у Гегеля восторга отсутствие у Стагирита какого-либо конфликта между диалектикой и формальной логикой, и он пытается доказать недоказуемое: «...аристотелевская философия вовсе не основана на этих рассудочных отношениях; не следует поэтому думать, что Аристотель мыслил согласно этим формам умозаключения» [*там же*, с. 316].

Нельзя умолчать о блестящем разделе о древнегреческом скептицизме как разновидности негативной диалектики. Гегель считает, что представители этого течения мысли направили средства абстрактной рассудочности против рассудочного же мышления [см. *там же*, с. 408], результатом чего явилось всестороннее «обнаружение противоречия в конечном» [*там же*, с. 440]. Но и скептицизм в целом есть противоречие, которое снимает себя.

Средневековую философию Гегель пробегают, «надевши сапоги-скороходы» [32, т. XI, с. 79] и рассматривая с позиций скептика или лютеранина, для которого католическая схоластика есть «блуждание сухого рассудка» [там же, с. 154] в потусторонних дебрях. Гегель совсем не сумел оценить по достоинству теоретическое наследие Николая из Кузы, но философии эпохи Возрождения в целом он отдал должное. Тем более положительно характеризует он науку XVII—XVIII вв. — хвалит за то, что она разбила теологические оковы мышления, но и порицает за то, что открыла дорогу материализму. Гегель метко критикует метафизику XVII в. и субъективный идеализм Беркли, высоко оценивает онтологию Спинозы и антиклерикализм французских просветителей, но и здесь, в лекциях по истории философии, отношение его к ним двойственное.

Он восхваляет их «уверенность в истинности разума» [32, т. XI, с. 385], их смелую атаку на «окаменелую религию» [там же, с. 388] и отживший мир «вырождения и даже полнейшей всеобщей лжи» [там же, с. 388]. Но мериллом эмансипации в вопросах религии для Гегеля остается лютеранство [см. там же, с. 198; ср. с. 396], и он упрекает французских просветителей в поверхностности и нигилистическом отношении к прошлому [см. там же, с. 382], а Гольбаха — в рассудочном «скучном пустословии» [см. там же, с. 384; ср. с. 387, 392]. К немецким эпигонам Просвещения Гегель отнесся пренебрежительно, а романтиков и религиозных философов атакует остроумно и убедительно.

Отношение Гегеля к отечественной философии несет на себе печать пристрастий. Он несправедливо обошелся с Лейбницем, не заметив его диалектики. Метко критикует агностицизм Канта и абстрактность его моральной «практики» и утверждает, что в целом его учение есть «совершенно рассудочная философия, отказывающаяся от разума» [там же, с. 457; ср. с. 418]. Порицает Фихте за то, что он отодвинул достижение идеалов «в дурную чувственную бесконечность» [там же, с. 476], но в критике гипертрофирует субъективность его идеализма. Еще более пристрастен Гегель к Шеллингу: он поделом обвиняет его в произвольных дедукциях и аристократизме его теории искусства [см. там же, с. 492, 498], но преувеличивает отличие интуитивизма Шеллинга от своего метода и близость его к Якоби [см. там же, с. 492]. Странны оцен-

ки Гегелем натурфилософии Шеллинга: он словно не замечает диалектики в этой части системы своего предшественника, хотя многим был ему обязан именно здесь, и не доволен его «чрезвычайным формализмом» [*там же*, с. 510], будто сам он, Гегель, от такового освободился. Добрые слова в отношении философии природы Шеллинга находятся у него только тогда, когда речь заходит о ее идеализме [см. *там же*, с. 505].

Развитие немецкого идеализма увенчивается системой самого Гегеля, которой и подводится итог всей истории философии. Его система — как бы живой пантеон всех прежних учений, сохраняющий их все в себе и оправдывающий их своим собственным бытием. Одиссей возвратился на Итаку! «Ничто не утеряно, все принципы сохранены, так как последняя философия представляет собой целостность форм» [*там же*, с. 513]. Достигнута абсолютная истина, будто бы не требующая больше «передвижки» [см. 5, т. 29, с. 138] познания во все более глубокие недра сущности. Существующее поднялось до идеала (заметим: метафизического!) и совпало с должным окончательно и бесповоротно; обретена самая полная философская свобода, и произошло ее триумфальное возвышение над отчужденной политической действительностью. Во введении к «Философии права» Гегель назвал разум розой на кресте нашего времени, а в «Лекциях по философии религии» разъясняет, что овладеть розой можно, лишь неся этот крест. Иными словами, разум, а значит, свобода достижимы только через подчинение прозаической действительности теперешнего времени, и они «загоняются» внутрь сознания личностей. Так Гегель вновь сближается с Кантом, соединяя внутреннюю свободу духа с лояльностью поведения в отношении властей поддерживающих, с лояльностью не абсолютной: в Берлине у Гегеля было немало столкновений с королевско-прусской администрацией — из-за судьбы учеников, самостоятельности своих мнений о политических событиях и т. д.

Итоги и перспективы Что же дальше? Нужно еще раз попытаться уточнить отношение философии Гегеля к будущей жизни человечества, якобы «сняемой» его системой. Возникают три различных толкования этого «снятия».

Первое из них состоит в понимании конца философского развития как полного завершения сознания всей современной эпохи. Она оканчивается, разумеется, не

тогда, когда Гегель поставил в своих сочинениях последнюю точку, а тогда, когда человечество извлечет из них все необходимые выводы и полностью их осмыслит. Историзм превращается тогда в одну из своих противоположностей, т. е. в догматизм, но догматизм *благодарный*. История сможет продолжаться, но лишь в снятом виде: просветленное абсолютной идеей человечество довольно настоящим, а его будущее определяется только теми положениями, которые удастся извлечь из дальнейшего комментирования Гегеля. Реальный мир «в основном законченный, все же он не мертв, не находится в абсолютном покое, но, подобно процессу жизни, он все снова себя порождает, поддерживая себя в сохранности» [32, т. III, с. 95]. Идеальная философия истории снимает реальный исторический процесс, а история философии кладет предел развитию его сущностного смысла, ибо вневременной философский идеал лишает дальнейший ход событий иного значения, кроме поддержания мира в «сохранности».

Но как бы Гегель ни преувеличивал степень воздействия своей философии на потомков, он видел, что даже его непосредственные ученики не всегда понимают его так, как он этого хотел бы. И едва ли он воображал, будто вся полнота абсолютного знания действительно содержится в уже написанных им сочинениях.

Ведь согласно его собственному взгляду знание, достигнутое одним философом, хотя бы и такого ранга, как сам он, Гегель, не тождественно знанию абсолюта о самом себе. «Что разум субъекта ограничен, это само собою разумеется» [32, т. XI, с. 471], потому что он конечен, в отличие от абсолютного разума, выражающего себя через самосознание всего совокупного человечества. Никакой отдельный человек и никакая отдельная эпоха не могут достигнуть полноты мудрости и свободы, свойственной абсолюту. Отображенное в «абсолютной» философии непреходящее знание всегда неполно, по сравнению с бесконечным знанием абсолюта о своей бесконечности. Это различие в рамках диалектического тождества, а потому оно есть действительное различие. Полное обнаружение абсолюта в сознании индивидов остается идеальной мечтой, равно как и полное их освобождение от отчуждения. Но эту мечту приближает к реальности дальнейшая работа человечества над своим сознанием.

Но сказать, что «у развивающейся жизни нет ничего заветного» [33, т. 3, с. 92], нельзя, и эта работа может совершаться, согласно Гегелю, все-таки только в рамках указанного его философией направления, в соответствии с заданной духом системы программой. Гегельянец считает: «... мое истинное *человеческое* бытие есть мое бытие в *философии*» [2, с. 635], и на это устремляет свою активность.

Можно сказать, что это, второе истолкование «конца» всей истории, включая «конец» развития философии, снимает гегелевскую систему в том смысле, что ожидается ее развитие и переход на более высокий уровень, тогда как первое истолкование снимало ее только в смысле буквального ее сохранения и господства ее буквы. Но есть еще третье истолкование. Оно означает снятие в смысле преимущественного отрицания, и оно соответствует духу рационального ядра метода Гегеля, ориентируясь именно на метод, а не на систему.

Гегель сам сказал о философии, что она есть дочь своего времени. Значит, новое время приносит новую философию. Учением Гегеля, в соответствии с духом его метода, завершено не развитие философии, а тем более социальной действительности вообще, а лишь то ее развитие, которое составило первый виток спиралевидного восхождения мысли. За ним последует второй. Чувство величия переживаемого переломного момента было более свойственно Гегелю в годы его молодости, когда он писал, что «наше время есть время рождения и перехода к новому периоду. Дух порвал с прежним миром наличного бытия и своего представления, он готов погрузить его в прошлое и трудиться над своим преобразованием. Правда, он никогда не пребывает в покое, а вовлечен в непрерывное движение вперед» [32, т. IV, с. 6]. Старый Гегель стал рассуждать о том, что рутинная повседневности неизбежно засасывает всякого человека и парализует его былые порывы. Но это не могло, конечно, удовлетворить революционных демократов начала 40-х годов: молодых Маркса и Энгельса, Белинского, Герцена, Дембовского. «Нашим девизом должно быть: всегда вперед! всегда смело! Для нас не может быть удобной отговоркой то, что самый значительный из философов затаил выводы, которые вытекали из его философии» [203, S. 246].

Поистине дух великих перемен стучался во врата современности. В год смерти Гегеля безвестный юноша

еще посещал гимназию в Трире, но пройдет немногим более десяти лет, и родится качественно новая философия, за которой — все дальнейшее историческое будущее. Но в какой мере сам Гегель склонялся к третьему истолкованию тезиса о конце философско-исторического развития? Ответ дать трудно ввиду как известной политической эволюции Гегеля, так и сохранявшегося при ней некоторого несовпадения его внутренней, потаенной позиции с непосредственным значением и воздействием возникших из-под его пера формулировок: молодой Гегель мало помышлял о проблеме конца развития, Гегель зрелый затаил дорогие его сердцу идеалы в глубине души. К тому же это несовпадение все время соединено с главным противоречием внутри его философии: законченностью системы и неустанным порывом его метода за ее пределы. В результате этого метафизические составляющие системы деформировали метод, а ее идеализм привлек к себе все то слабое и метафизическое, что в силу идеалистического характера *диалектики* Гегеля было присуще последней с самого начала. Разрешение этого противоречия и спасение «рационального зерна» диалектического метода могли произойти только через преодоление философии Гегеля в целом и создание философии диалектического материализма.

Этого Гегель не знал. Но он как бы предчувствовал, что его система окажется *последней* прогрессивной и развитой системой европейского идеализма. Его философия не стала концом историко-философского развития, но она оказалась завершающей стадией истории домарксистской диалектики и предвестником крушения открытых форм идеализма в буржуазной теоретической мысли вообще.

«Рациональное зерно (Kern)» гегелевской диалектики не погибло, оно сохранено для последующих поколений. В письме Л. Кугельману от 6 марта 1868 г. Маркс высказал мысль, что гегелевская диалектика является «основной формой» диалектики. Камни системы Гегеля были отброшены, но скреплявший их методологический состав использован при создании материалистической диалектики марксизма. Гегель заблуждался полагая, что его объективный идеализм сохранится как *philosophia perennis*, но он был прав в своем убеждении в непреходящем значении его философии. Однако «только критика Гегеля сохранила жизнь гегелевской философии» [128, С. 73]. Он заблуждался, считая свой метод безупречным,

но он был совершенно прав в своем убеждении, что диалектику ожидает великая судьба.

Судьбы философии Гегеля оказались очень различными, подобно многоликости тех принципов и категорий, которые нашли свое освещение в его энциклопедическом творчестве. После скоротечного, но интенсивного младогегелевского движения конца 30-х — начала 40-х годов XIX в. пришло время и для реакционного неогегельянства. У него было несколько подъемов и спадов. Совсем недавно, в 50—60-х годах XX в. возник буржуазно-марксологический «ренессанс» спекулирующий на гегелевском теоретическом наследстве, когда Ж. Ипполит, А. Кожёв, Л. Ландгребе, Т. Литт, К. Лёвит, В. дер Мойлен и другие профессиональные исследователи, а также марксологи и ревизионисты Г. Маркузе, Т. Адорно, Э. Блох и Р. Гароди стали создавать многочисленные работы в духе авантюристически-волюнтаристской или пессимистически-негативной лжедиалектики [см. 86, с. 388—392]. Происходит и усиленная «экзистенциализация» Гегеля Ж. Валем и Г.-Г. Гадамером [см. 127]. В подавляющем большинстве сочинений этого рода «гегелевская философия поставлена на службу теоретическому и практическому опровержению Марксовой революционной теории» [123, S. 11], когда Гегеля пытаются либо возвысить над Марксом, либо опорочить ради компрометации истоков мысли Маркса. Стараются сблизить Гегеля то с поздним Фихте, то с религиозными иррационалистами, то с идеологами фашизма. Великую идею противоречия Я. Смэтс, Л. Габриель, А. Бам и Ю. Хабермас подменили понятием комплиментарности (дополнительности) т. е. сожительства противоположностей.

Только марксизм-ленинизм бережно сохранил все ценное и великое в философии Гегеля. Это не сохранение в архиве. Классики марксизма коренным образом переработали присущие этой философии рациональные моменты в соответствии с потребностями и задачами новой эпохи, вскрыли социально-классовые и теоретические причины как величественного взлета, так и происшедшего затем падения гегельянства.

Л Ю Д В И Г Ф Е Й Е Р Б А Х



В Германии 20—30-х годов XIX в., особенно после основания под гегемонией Пруссии Германского таможенного союза (1834), ускоряется развитие промышленности. Постепенно нарастают оппозиционные настроения, а репрессии властей против демократического движения студентов «Буршеншафт» (1815—1830) показали, какой ответ готовит правящий класс. Июльская революция во Франции (1830) и польское национально-освободительное восстание (1830—1831) всколыхнули немецкое общество, в некоторых из 38 германских государств произошли народные восстания, а в Ганновере и Саксонии буржуазия добилась конституций, вскоре, увы, обращенных в пустой клочок бумаги. В Гессене к борьбе за конституцию добавилось крестьянское движение, и революционный демократ Георг Бюхнер, про-

долживший традиции Форстера, провозгласил знаменитый лозунг «Мир хижинам, война дворцам!». В 1836 г. возник «Союз справедливых».

С начала 40-х годов происходит новый подъем буржуазно-демократического движения. Звуком набата по стране разнеслось известие о силезском восстании ткачей (1844): о своем счете к развивающемуся капитализму заявил пролетариат. В эти годы группа писателей и публицистов-демократов «Молодая Германия» распространяет антимонархические и антиклерикальные идеи. Ее наиболее активными участниками были К. Гуцков и Л. Винбарг, одно время к ней были близки публицисты Л. Бёрне и поэт Г. Гейне. Но отправным пунктом для философской идеологии буржуазно-демократических течений конца 30-х годов стали радикальные учения младогегельянцев. Они не создали систем, но расчистили почву для дальнейшего прогресса теоретической мысли, использующей лучшие стороны гегелевского наследия. Важное значение младогегельянцев второй половины 30-х годов как исторического звена в философской подготовке буржуазно-демократической революции 1848—1849 гг. в Германии несомненно.

Младогегельянское движение

По мере приближения революционной ситуации раскол в гегелевской школе стал неизбежным. Внешне он представлялся следствием спора о том, правильно ли будет отождествлять гегелевский абсолют с богом, так что его участники разошлись между собой в ответах на вопрос о характере отношения абсолюта к человеку, и это неудивительно: Гегель отрицал существование бога-личности, но атеизм был *несовместим* с его объективным идеализмом, и его абсолют, *совпадающий* в высшей фазе своего развития с общественным сознанием человечества, в то же время не совпадал с ним, так как во всем своем содержании мыслился Гегелем как нечто большее, чем только это сознание. Но по существу раскол определился полемикой между сторонниками радикального и консервативного толкования формулы «Все разумное действительно, и все действительно разумно». Произошло политическое размежевание между теми, кто был против примирения разума с прусской действительностью, и теми, кого она вполне устраивала. Принято считать, что и те и другие не обращали внимания на проблему метода Гегеля, но это не совсем так. Эту сторону дела смутно подме-

тил А. Юнг, писавший, что «левая и правая стороны гегелевской школы суть... только взаиморазорванные члены совершенного метода» [159, S. 556].

Правые, или старогегельянцы (Гешель, Гинрихс, Габлер), образовали довольно однородную группу. Они утверждали, что гегелевский абсолют следует понимать, как высшее духовно-индивидуальное существо, представляющее собой субъект разумного мироправления. Левые, или младогегельянцы, начали выделяться в особое философское течение с выхода в свет в начале 30-х годов первых критических работ Л. Фейербаха, но как самостоятельная группа отчетливо выделились только с момента выступления Давида Штрауса в печати в 1835 г. Спустя два года, в третьей тетради его «Полемических писем» появился сам термин: «левые» гегелевской школы как противники «правых»¹. Левые гегельянцы заявили, что их учитель был пантеистом, а некоторые из них, как, например, Бруно Бауэр, стали доказывать его атеизм. Они обвинили правогегельянцев в извращении его доктрины, а затем перенесли критику и на Гегеля, упрекая его в том, что на практике он сам отошел от принципов своей доктрины, чем и дезориентировал учеников.

Но и старо- и младогегельянцы сами отошли от Гегеля, в том числе и в вопросе об отношении к христианской религии. Как и ранние кантианцы (К. Рейнгольд и С. Маймон), проложившие в свое время дорогу Фихте, ранние гегельянцы не были последователями буквы своего учителя. Они осуществляли интерпретацию, постепенно все более изменявшую свой объект и пролагавшую дорогу более смелым построениям.

Философская деятельность старогегельянцев выражала как общую их консервативность, так и их попытки преодолеть кризис протестантской теологии. В поисках выхода из кризиса также и ряд теологов-профессионалов обратили свой взгляд на Гегеля и его исторический подход к христианству, пытаясь истолковать его апологетически. Но все, чего достигли богословы-лютеране и философы-старогегельянцы, свелось к довольно грубой

¹ Кроме того, появилась «центральная» группа, к которой могут быть отнесены Розенкранц, Мархейнеке, Гаус, Ретшер. Таких учеников Гегеля, как Каров и Ганс, можно считать предшественниками левогегельянцев.

апологии монархической авторитарности и церковного традиционализма.

Отход младогегельянцев от аутентичного Гегеля наметился уже на страницах издававшегося в городе Галле журнала «Hallische Jahrbücher», который в 1838 г. начали издавать А. Руге и Т. Эхтермайер (в 1841 г. он был запрещен, а затем возобновлен под названием «Немецкие ежегодники по науке и искусству [Deutsche Jahrbücher]»). Используя прогрессивные стороны учения Гегеля, они отвергли его мнение о «необходимости того, чтобы государственная власть, религия и принципы философии совпали воедино» [32, т. III, с. 342], и решили углубить его критику в адрес политической и церковной реакции. В двух пунктах — в вопросе о конце социального развития и снятия существующего порядка вещей, а также в истолковании религии как отчужденного сознания — они затронули диалектическую проблематику, но о развитии или хотя бы об общей оценке ими рационального ядра диалектики Гегеля не было и речи.

В случае двусмысленности утверждений Гегеля младогегельянцы обычно обращались к более прогрессивному их истолкованию, придерживаясь исходных понятий его системы. Так, возник вопрос: является ли абсолют субстанцией или коллективным человеческим самосознанием. Формула Гегеля была уклончива: «...для себя сущая субъективность абсолютно тождественна с субстанциальной всеобщностью» [32, т. III, с. 342]. Младогегельянцы приняли оба решения, но оба их истолковали во втором смысле: абсолютный дух — это дух человеческий. В вопросе об отношении философии к действительности, где гегелевский принцип ретроспекции оставлял «лазейку» для утверждения некоторой активности философии в отношении к общественной жизни, младогегельянцы постарались эту возможность использовать.

Проблема приложения философии к практике общественной жизни стала у младогегельянцев главной, и это ценит в их творчестве молодой Маркс, который в 1836—1841 гг. общался с ними, особенно с Б. Бауэром. Не логика, а философия истории стала центральным объектом младогегельянских интерпретаций, и от религиозно-теологических и собственно философских вопросов они, в лице Б. Бауэра и А. Руге, перешли к политике, но в основном лишь в форме абстрактных призывов. Они попытались было наладить союз радикальных сил с прусским

государством корсля Фридриха-Вильгельма IV (он вступил на престол в 1840 г.), но уже через пару месяцев разочаровались в своих надеждах, после чего объявили это государство не «протестантским», а «католическим», т. е. крайне реакционным, и обратились к республиканским идеалам. Политическая публицистика стала основным и даже единственным средством выражения этих идеалов и борьбы за них. В конкретном виде речь шла о буржуазно-демократических требованиях, как-то: эмансипация личности и полное отделение церкви от государства. Как политическая программа-минимум предлагалась конституция, по которой было бы создано общенародное представительство в рейхстаге (гегелевский «реальный идеал» сословного представительства, разумеется, был отвергнут).

Вместе с новым королем к власти пришел и новый министр общественного образования реакционер Эйхгорн, сменивший только что в 1840 г. умершего прогрессивного настроенного и сочувствовавшего младогегельянцам Альтенштейна. Начались гонения, а младогегельянцы совершенно не были к ним готовы. Оторванные от народных масс, они оказались политически бессильными. Одни из них превратились в заурядных либералов, другие — в анархизирующих демагогов. Осенью 1842 г. произошел окончательный разрыв Маркса со «Свободными» — этот берлинский клуб младогегельянцев превратился в кучку дебоширов. На место их прежних метафизически застывших «манихейских», по выражению исследователя Г. Засса, полярных антитез: «Идеальное государство против церкви», а затем «Самосознание против реального государства» — вступила новая, не менее призрачная, но гораздо более дезориентирующая и прямо реакционная: «Философия против косной толпы, в том числе против пролетариата». Их субъективный идеализм достиг крайности, декларированный ими прежде (но никогда последовательно не реализованный) атеизм выветрился. Основатели младогегельянства перешли на позиции буржуазно-либеральных реформистов, и, как определил Маркс, звонкие фразы привели их теперь к примирению с прусской действительностью путем иного ее словесного истолкования. Силезское восстание пролетариев-ткачей не вызвало у деградировавших младогегельянцев никакой определенной реакции.

Сжато охарактеризуем теперь отдельных представителей младогегельянского движения.

**Философы
младогегельянского
круга**

Давид Фридрих Штраус (1808—1874) стал широко известен как автор написанной в духе пантеизма двухтомной «Жизни Иисуса» (1835—1836). Он атаковал как ортодоксально-христианскую, так и гегелевскую христологию. Евангелие — это исторический документ социальной психологии, а именно собрание мифов, возникших в недрах ранних христианских общин; Христос — естественный человек, абсолют не мог вселиться в единичную личность, и все дело просто в том, что деяния и имя Христа стали символом идеи развивающегося человечества, а бог — это образ субстанциальной бесконечности. Субстанция была отождествлена Штраусом с человеческим родом. Этот ход мыслей был связан у Штрауса со следующей категориальной схемой: всеобщее может быть связано с единичным только через опосредствование его особенным (человеческим родом), однако между верующими и всеобщим никакого опосредствования в виде церковных институтов не требуется.

Штрауса уволили из Тюбингенского университета, но он не отказался от своих взглядов и в новом труде под названием «Христианское вероисповедание в его историческом развитии и борьбе с современной наукой» (1840—1841) проводил те же самые идеи, но они уже не произвели большого впечатления: к этому времени появились более радикальные сочинения Б. Бауэра и Л. Фейербаха. Последующая деятельность Штрауса становится все более бесцветной, переиздания «Жизни Иисуса» — все более «умеренными» по тону. В последние годы жизни он писал полуидеалистические сочинения по натурфилософии и зарекомендовал себя горячим сторонником Бисмарка, готовым даже к клевете на революционеров.

Бруно Бауэр (1809—1882) пошел в отрицании религии дальше, чем Штраус. Он отверг реальное историческое существование Христа вообще (самого Гегеля вопрос об этом существовании, видимо, мало интересовал) и в трехтомной «Критике евангельской истории синоптиков» (1841—1842), т. е. евангелий от Матфея, Марка и Луки, противопоставил теории стихийного мифотворчества Штрауса точку зрения, по которой миф о Христе был сознательно изобретен предводителями христианских общин. Он начал с вопроса: какое из трех синоптических

евангелий было самым ранним? Таким он счел евангелие от Марка, в котором Христос выглядит, по мнению Бауэра, как символ согласия человека с самим собой в лице Самосознания, а христианство — как не очень разумное его воплощение.

Различие между Б. Бауэром и Д. Штраусом здесь не так уж велико, тем более что доля истины была у каждого из них: в возникновении христианства сыграли роль и стихийные процессы и индивидуальное творчество. В философском плане речь также шла лишь о разных нюансах: об акцентах либо на субстанциальный, либо на субъективно-сознательный моменты гегелевского абсолюта, т. е., иными словами, на квазиспинозистскую или же на фихтеанскую его сторону. Маркс и Энгельс в «Святом семействе...» квалифицировали эти разногласия как мелкую семейную ссору на почве гегелевской спекуляции. За этой ссорой стояли неодинаковые взгляды на проблему: какова главная действующая сила исторического процесса? Если у Штрауса получалось, что социальная жизнь стихийно идет по пути реализации идеалов, то Бауэр считал, что для социального прогресса требуется провоцирующая «Критика» выдающимися философами всей окружающей их действительности без оглядки на какое бы то ни было опосредствование. В письме к А. Руге от 27 октября 1842 г. он заявил: «Есть только одно избавление, только одна возможность прогресса: разрыв со всем половинчатым и иллюзорным! Сплошная (*durchgehende*) Критика. Чем глубже концентрация и чем резче обострение, тем больше у нас врагов и тем более мы идем вперед» [208, S. 67]. За «Критикой» последует «действие», но его Бауэр не конкретизировал. Народные массы рассматривались обоими сооснователями младогегельянства как косный материал, гораздо более пассивный, чем «воспроизводящие индивиды» Гегеля, но увлекаемый вперед активностью «Самосознания» Бауэр уповал только на магию «Критики».

Изгнанный из Боннского университета, Бруно Бауэр вместе с братом Эдгаром занялся публицистикой. Ее философским лейтмотивом было полное отождествление пути абсолюта с диалектическим развитием общественного сознания (самосознания), каждый пройденный этап которого отрицается как отчужденный. До сих пор всегда бывало так, что «пустому, всепожирающему Я становилось страшно при виде самого себя, оно не осмеливалось

постигнуть себя как Всё и как всеобщую силу, т. е. оно оставалось еще религиозным духом» [7, т. 3, с. 412]. В значительной мере это состояние Самосознания было преодолено Гегелем, которому Бауэр приписал абсолютное отождествление абсолюта с историческим развитием духовной жизни человечества. Но преодоление не было завершено, неясным остался вопрос о будущем. Поэтому Б. Бауэр делит историю на три этапа: религиозный, теологический и критически-«научный» (т. е. философский), из которых последний в лице младогегельянцев кладет будто бы начало эпохе «свободного Самосознания», входящей в беспредельное будущее.

В анонимно опубликованном антирелигиозном памфлете «Трубный глас страшного суда над Гегелем, атеистом и антихристом. Ультиматум» (1841) Б. Бауэр избразил «берлинского мудреца» врагом религии, церкви и прусского государства, другом материализма и якобинцев. Видимо, автор сознавал, что этот образ не очень соответствует действительности, но хотел своим шокирующим сочинением стимулировать развитие младогегельянцев в философии влево.

«Главная ошибка всех до сих пор существовавших противников этой (т. е. гегелевской. — *И. Н.*) философии — также и философских противников — состояла в том, что они не увидели глубины первоначальной системы, ее атеизма, и это ослепление верующих еще и сегодня поддерживается хитростью младогегельянцев, которые, чтобы сбить с толку противников и отвести их топор от корней дерева, дерзко утверждают, что их принцип отличается от принципа учителя» [176, S. 65].

Но «левизна» самого Б. Бауэра ограничилась тем, что он свел буржуазную революционность к интеллектуальной критике религии, деспотизма и клерикализма со стороны выдающихся «критически мыслящих личностей». К мышлению этих личностей, способных будто бы преодолеть «хитрость разума», он свел Самосознание человечества. Дифирамбы Бауэра по адресу «критической» элиты превратились в прославление им своего собственного «я», в котором якобы и сосредоточился абсолютный дух как творец истории. Нападки Бауэра на гегелевское «опосредствование (*Vermittelung*)» как выражение примирения противоположностей выродились в пропаганду авантюризма. Мимо них не прошел М. А. Бакунин.

Кульминация «критической Критики» была очень кратковременной, она может быть увязана с работой Б. Бауэра «Открытое христианство» (1842), в которой он пытался соединить точку зрения «Самосознания» с французским Просвещением XVIII в. Мы читаем здесь: «Религия есть закрепленная, наглядная, созданная, желаемая и поднятая до уровня сущности пассивности человека, высшее страдание, которое он только может сам себе причинить, [она] есть страх человека [перед] убожеством и пустотой духа, возведенными в степень его сущности; [она] есть наглядное и желаемое несчастье мира, закрепленное как сущность этого мира. Доведенная до предела религия есть завершенное несчастье мира» [176, S. 71]. И еще: «Христианство поэтому есть иллюзия человечества на данной определенной стадии в отношении самого себя и его всеобщего предназначения» [176, S. 77].

Главные категории философской публицистики Бауэра, т. е. «Отрицание (снятие)», «Критика» и «Самосознание», быстро выродились в начале 40-х годов в свою худшую противоположность. Первая превратилась в абстрактную ликвидацию, вторая вместо обещаемого «творческого движения» оказалась совсем не самокритичным суесловием, а третья стала выражением мыслительного произвола. Деграция мелкобуржуазного радикализма обозначилась скандальными заявлениями о том, что не существующее государство, а... народ есть истинный враг социального прогресса, «виноватый» в неуспехе «критических личностей». Маркс и Энгельс раскрыли классовую основу пренебрежительного отношения Бауэра и его единомышленников к народным массам, показали их неспособность опровергнуть религию посредством их идеалистической концепции, которая «на место *действительного индивидуального человека* ставит «самосознание», или «дух», и вместе с евангелистом учит: «Дух животворящ, плоть же немощна» [1, т. 2, с. 7].

Но в сравнении с другими младогегельянцами, если не считать Фейербаха, больше всех в критике религии преуспел Б. Бауэр. Именно он снова резко подчеркнул загущенную Гегелем разницу между сухим и должным, исходя при этом из идеи бесконечного развития человечества, и реабилитировал категории времени и будущего. В статье «Бруно Бауэр и раннее христианство» (1882), написанной по поводу его смерти, Энгельс отдал должное его заслугам в исследовании духовных источ-

ников христианской религии на ранней ступени ее эволюции

Арнольд Руге (1803—1880) первым среди младегелъянцев стал извлекать политические выводы из критики религии, перенеся ее огонь на гегелевскую философию государства и права. Вообще все наиболее политические эпизоды движения младегелъянцев связаны с деятельностью Руге, и именно в его статьях произошло их кратковременное приближение к революционному демократизму. Высшей точкой политической и философской деятельности Руге было его участие в «Немецко-французских ежегодниках» Маркса (февраль 1842 г.)

В статье «Политика и философия» (1840) Руге порицал Гегеля за непоследовательность в применении тезиса о том, что все существующее достойно гибели. «Что философии следует приписать такую силу, способную образовывать будущее, и такую задачу, это решительно отрицает Гегель, поскольку он критикует того, что действительно, рассматривает как забегание за это действительное» [7, т. 3, с. 415]. Но самой яркой из всех работ Руге была «Гегелевская философия права и политика нашего времени. Статья первая» (1842) в «Немецких ежегодниках», где он выдвинул требование общенародного представительства в рейхстаге, судов присяжных заседателей и свободы печати. В статье «Самокритика либерализма» (1843) он дополняет свою политическую программу пунктами о замене армии всеобщим вооружением народа и об изгнании церкви, этого «несчастья государства», из школы. Он охарактеризовал 40-е годы как революционную эпоху, в которой главенство получила «власть духа» и «время стало политическим» [7, т. 3, с. 415]. Это новое время заставило молодых философов, пришедших на смену Гегелю, выступить против его учения, довольствовавшегося тем, что само оно оставалось очагом разума и свободы среди всеобщего неразумия и угнетения.

В «Немецко-французских ежегодниках» между Марксом и Руге определилось отчетливое политическое размежевание, ибо идеи коммунизма и углубления революционного процесса были буржуазно-радикальному идеологу чужды. И хотя в разгар революции 1848—1849 гг. Руге снова пошел влево, вскоре же опять взяло верх его тяготение к либеральным компромиссам, что и стало предметом острой критики со стороны Маркса и Энгельса на страницах «Новой Рейнской газеты». Свою карьеру обще-

ственного деятеля Руге закончил тем, что еще более рьяно, чем Б Бауэр, стал поддерживать политику Бисмарка

Штирнер и Гесс

Макс Штирнер (псевдоним Каснара Шмидта) (1806—1856) сложился

как мыслитель в младогегельянском кружке «Свободных», но книга «Единственный и его собственность» (1844), принесящая ему скандальную известность, содержала в себе также и яростную критику в адрес прежних его единомышленников Автор этой книги предстал перед читателями как крайний индивидуалист и нигилист, отвергающий любые реальности и ценности мораль, право, государство, историю, общество, разум, истину, коммунизм Он развил фихтеанские тенденции *pes plus ultra* и завершил переход младогегельянства к субъективному идеализму, используемому в качестве апологии безудержного волюнтаризма и эгоизма «Я — ничто, из которого я сам почерпаю все, как творец-создатель Мое Я для меня всего дороже!» [7, т 3, с 417—418] Маркс и Энгельс в «Немецкой идеологии» разоблачили крайне ограниченную мелкобуржуазную сущность крикливой пропаганды Штирнера, ее идеализм, бесперспективность и бессилие Но книжка о «Единственном» не осталась единственной Бакунин, по выражению Энгельса, «перемешал» [1, т 21, с 300] Штирнера с Прудоном, и возник анархизм Анархисты второй половины XIX в и нищиеанцы, а затем и экзистенциалисты возродили многое из поучений автора этого беспрецедентного сочинения, Г М Засс опубликовал параллельную подборку из высказываний младогегельянцев и волюнтаристов из Франкфуртской школы — поразительное сходство!

Из круга младогегельянцев, порвав с ними, вышел и **Мозес Гесс** (1812—1875) Сыгранная им в истории философии довольно заметная роль, которая подчеркнута О Корню в его большом исследовании [см 50, г 2, с 53], была двойственной С одной стороны, в результате проделанного Гессом соединения принципов исторической необходимости Гегеля, гуманизма Фейербаха и утопического коммунизма Кабэ возникла теоретическая основа движения «истинных (*wahre*) социалистов» (1844—1848), в котором кроме Гесса участвовали К Грюн, Г Криге и др Они утопили оппозиционные настроения в слезливом и безобидном для правящего класса сентиментализме, отчасти представляя собой вариант будущего русско-го нереволюционного народничества С другой стороны,

развернутая Гессом критика капитализма, в которой как исходная причина свойственных буржуазному обществу зол им было указано денежное отчуждение, обратила на себя внимание молодого Маркса. «Деньги — это продукт взаимно отчужденных людей, отрешенный вовне человек» [166, S. 335]. Однако Гесс сам испытал на себе влияние Маркса и Энгельса, признав в письме Б. Ауэрбаху от



2 сентября 1841 г., что в лице Маркса он имеет дело с «величайшим, может быть, *единственным* из ныне живущих, *подлинным* (eigentlichen) *философом*» [4, S. 261]. Но Гесс не смог преодолеть утопизм, который и привел его в конце концов не к научному коммунизму, а к ласальянству.

Об оригинальном вкладе Гесса в историю философии прежде всего свидетельствует его «Философия действия» (1843). Конечно, в этой статье сильно чувствовалось фихтеанство, а идея действия, социальной активности была открыта не ее автором — в начале 40-х годов в Германии она, как говорится, носилась в воздухе. Но именно Гесс громко заявил, в *каком* именно направлении наста-

ло время переделать учение Гегеля: «Теперь задача философии духа стать философией действия» [166, S. 219]. Под влиянием Маркса он в статье «О социалистическом движении в Германии» (1845) отверг сведение Фейербахом истоков религии к антропологическому феномену [см. там же, S. 293], а в брошюре «Последние философы» (1845), где он пишет, что «фейербаховская «Философия будущего» есть лишь философия современности, но современности, которая немцу представляется (erscheint) все еще будущим, как идеал... Бауэр вбил себе в голову теоретическую, а Штирнер — практическую бессмыслицу» [там же, S. 384, 393], несомненны инспирации Энгельса. Искорки столь зрелой оценки Гессом философской ситуации в Германии середины 40-х годов вскоре угасли, и дальнейшая его философская эволюция интереса для нас не представляет.

Польские гегельянцы

Поиски «философии будущего» были характерны и для передовых польских мыслителей этих лет. Толчок им дала до предела накаленная социальная обстановка на их родине, которая стояла на пороге антифеодальной революции, сливающейся с борьбой за национальное освобождение. Начало исканий было связано в теории с деятельностью гегельянца **Августа Цешковского** (1814—1894), настроенного в дальнейшем все более романтически-«мессианистски» (и в религиозном и в политическо-националистическом смыслах слова «мессианизм»). Но его «Прологомены к историософии» (1838) были подобны свежему ветру. Они сразу обратили внимание на такие изъяны гегелевской системы, как созерцательность, тенденция к фатализму, равнодушие к судьбам индивида и исключение из философского анализа проблем счастья и будущего человечества. Эта критика повлияла на Гесса, а в России вызвала интерес у Герцена и Станкевича. Маркс отметил мысль Цешковского насчет важности положений Канта об активности субъекта. Главное, что хотел поведать всем Цешковский, состояло в простой, но важной идее: задача заключается не в подведении финальной черты под итогами прошлого развития, а в превращении выводов из этих философских итогов в жизнь. Завоевания теории должны питать практику. «...Там, где мы находим в прошлом уже развитые борьбу и противоположности, что как раз является правилом, нам надлежит предоставить их синтез лишь будущему» [7, т. 3,

с. 424—425]. Эта «эпоха будущего» окончательно реализует цели истории через взаимоопосредствование и синтез немецкой классической философии и французского социализма. Этот синтез оставит далеко позади себя «христианскую эпоху», но все же включит в себя и религию «имманентности» человека и мира богу (панентеизм).

Эти диалектические, но несовершенные положения очистил от религиозных наслоений и развил в революционно-демократическом духе **Эдвард Дембовский** (1822—1846), автор «философии творчества», основными категориями которой стали «народность», «прогресс», «действие» (*czyn*) и «дерзание» (*działkość*). Темпераментный мыслитель, герой Краковского национально-демократического восстания 1846 г., сложивший в нем свою голову, он был наиболее передовым польским домарксистским философом. Большое впечатление на него произвела работа молодого Энгельса «Шеллинг и откровение» (1842). В замечательной статье «Несколько мыслей об эклектизме» (1843) Дембовский ввел указанное в ее названии понятие в состав негативных категорий революционной диалектики. Об «эклектизме» раньше писал в специальной статье (1755) для своей «Энциклопедии» Дидро, но он понимал его в положительном смысле преодоления догматических ориентаций на обветшалые авторитеты и слепой веры в непогрешимость той или иной отдельно взятой прежней философской системы.

У Дембовского «эклектизм» — глубоко отрицательное понятие. Оно означает примирение противоположностей в теории и беспринципные компромиссы в политической практике. Философ упрекает в такой слабости Гегеля, на изучении сочинений которого Дембовский сам первоначально сложился как философ, он считает «эклектиками» и Фурье и Сен-Симона, сторонником главных социалистических принципов которых в то же время объявил себя самым безоговорочным образом; были «эклектиками» жирондисты и авторы компромиссной польской конституции 3 мая 1791 г. (среди ее идейных вдохновителей были философы Сташиц и Коллонтай [см. 58, с. 284—287]).

Исторический прогресс, утверждает Дембовский, в принципе не может окончиться: ведь «прогресс является столкновением противоречащих друг другу элементов, которые в результате взаимной борьбы и соответственно в итоге победы одной силы над другой ведут к созданию [нового] организма и составляют прогресс, жизнь именно

потому, что вновь ведут непрерывную борьбу с новыми элементами» [37, т. III, с. 190]. И «никто не сможет приказывать человечеству: только до сих пор, но не дальше!» [там же, с. 247], революционная борьба простого народа (Iud) проложит человечеству путь в безграничное светлое будущее. Не Цешковский, как утверждает Н. Лобкович в книге «Теория и практика ..», а именно Дембовский был в смысле историко-философской перспективы наиболее важным после, разумеется, Фейербаха, «посредствующим звеном» между Гегелем и Марксом. Недаром Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии» указали именно на группу Дембовского как на ту партию в Краковском восстании, которую коммунисты поддерживают в ее освободительной борьбе. Что касается Германии, то ее будущее зависело от успеха борьбы коммунистов, идущих в авангарде общедемократического движения. Вожди пролетариата Маркс и Энгельс на первых шагах своего философского пути примыкали к берлинскому кружку младогегельянцев, никогда не соглашавшаяся с их воззрениями. Благотворное влияние на них в процессе формирования их взглядов оказал Фейербах. «...Переход Маркса к коммунизму во время его пребывания в Париже — каким бы странным по внешности это ни казалось, имея в виду его последующую (spatere) критику [в адрес] Фейербаха — произошел под знаком более тесного примыкания к философствованию Фейербаха» [214, S. 90].

**Жизнь
и деятельность
Фейербаха**

Людвиг Фейербах (1804—1872) стал мыслителем особенной судьбы: как правило, в буржуазных книгах по истории философии ему уделяют несколько пренебрежительных строк, но фактически из его творчества почерпнули инспирации многие философские течения, и М. фон Гагерн ныне (1970) уже заявляет, что Фейербах наложил свой отпечаток на все направления XX в. [см. 150, S. 367—369]. Важно то, что материализм Фейербаха оказал плодотворное воздействие на философа-рабочего И. Дишена, прогрессивного ученого Э. Геккеля, русских революционных демократов А. И. Герцена и Н. Г. Чернышевского и других, а самое главное — стимулировал мышление будущих основоположников научного коммунизма Маркса и Энгельса. Книга Фейербаха «Сущность христианства» (1841) развеяла призраки гегелевского идеализма, ободрила и укрепила его против-

ников, прежде не решавшихся возвысить свой голос против диктата этого учения. Реакция встретила эту книгу, в переводах которой на иностранные языки участвовали марксисты, злобой и яростью.

Молодой Фейербах следовал за Гегелем, затем был близок к Б. Бауэру и, как и тот, перешел к критике всякой религии, причем среди младогегельянцев он был в этом первым (1830). Но Фейербах быстро преодолел узкие рамки младогегельянства и достиг материалистической трактовки проблемы бессмертия и счастья человеческого рода.

Фейербах считал своим долгом разрешить проблему, поставленную самой жизнью и вытекавшую также из противоречий учения Гегеля. Какова подлинная природа реального человека и как определить его путь к счастью? Как освободить его от гнета всевластного абсолюта? Посвятив свою философию разрешению этих проблем и поставив в центр ее не абстрактное «Самосознание» а человека, он придал ей *антропологический* характер.

Он понимал под антропологической философией учение, в котором цельный, реальный человек был бы как исходным пунктом, так и конечной его целью [см. 83, т. I, с. 186, 198]. Главное место в этом учении занимают вопросы, важные для каждого человека, — жизнь, любовь, счастье, смерть, надежда на бессмертие. В этом смысле можно сказать, что антропологические сюжеты имелись, например, в творчестве Юма или Руссо, но Фейербах стал основателем антропологического материализма. Эта особенность его мировоззрения давно стала объектом безудержных интерпретаций. Одни, как, например, А. Шмидт и Г. Арвон, ссылаясь на то, что Фейербах склонялся к замене философии естественными науками о человеке, превращают его в позитивиста, будто бы «перешагнувшего» [см. 211, S. 2] через альтернативу материализма и идеализма. Другие, как-то: Э. Фромм и Э. Каменка, истолковали его сочинение о бессмертии как манифест «философии жизни», а его автора — как предтечу фрейдизма [см. 146, р. 62]. Третьи, имея в виду неудачную работу Фейербаха «Естествознание и религия» (1850) и некоторые его замечания в стиле Фогта, сближают его с вульгарными материалистами, которые, заметим, действительно по-своему использовали его идеи, в чем сам Фейербах не повинен: он настолько горячо ста-

рался от них отмежеваться, что даже страшился термина «материализм», как это видно из его писем.

Еще в 30-х годах XX в. началась и продолжается ныне квалификация фейербаховского антропологизма как натурализованного фихтеанства, о чем писал С. Равидович [см. 204, S. 78—79], Г. Веттер, Г. Петрович, И. Мадер и др. К. Лёвит ищет созвучий между учением Фейербаха о «Я» и «Ты» и предэкзистенциализмом Кьеркегора, а «диалектические теологи», такие, как К. Барт, делают его богоискателем. Уже упомянутый А. Шмидт пытается утвердить антропологизм Фейербаха как исходную точку отсчета всего «нового гуманизма», не оцененную будто бы по достоинству Марксом и Энгельсом.

Но не антропологизм как таковой, а материализм был достижением Фейербаха и базисом его гуманизма. Материализм был им восстановлен в правах в Германии, где почти полвека до него преобладал идеализм. Благодаря своему материализму Фейербах, а не Б. Бауэр стал подлинным основателем немецкого буржуазного атеизма XIX в.

Вполне четко и недвусмысленно Фейербах высказался в пользу материалистического решения основного вопроса философии. «Не было бы природы, никогда логика, эта непорочная дева, не произвела бы ее из себя» [83, т. I, с. 243]. Природа «есть первичное, непосредственное» [83, т. II, с. 589], и вообще «бытие предшествует мышлению» [83, т. I, с. 566]. Истинная философия «производит каждую мысль из ее *противоположности*, из материи» [83, т. II, с. 19]. Столь же ясно и определенно писал Фейербах о противоположности материализма идеализму, хорошо осознанной им в процессе критики учения Гегеля [см. 83, т. I, с. 518]. А этот критический процесс был стержнем всей первой половины теоретической деятельности Фейербаха.

Людвиг Фейербах родился 28 июля 1804 г. в баварском городке Ландсгут в семье видного юриста. В 1828 г., только что окончив Берлинский университет, где он слушал лекции Гегеля, он сам приступил к чтению лекционного курса в качестве приват-доцента в Эрлангенском университете. Пока он удовлетворяется призывом своего учителя «снять» теологию философией, дабы не верить, а *мыслить*. Но в душе его зреет протест против диктата *идеалистической* мысли, нашедший выражение в заметках «Сомнения» (1827—1828).

В 1830 г. Фейербах издает анонимно «Мысли о смерти и бессмертии...», написанные все еще с позиций объективного идеализма, но решительно отвергающие христианскую догму личного бессмертия. Автор противопоставляет ей бессмертие человеческого рода в его реальной, земной жизни. Это был отправной пункт для младогегельянской критики, но братья Бауэры и Фейербах пошли от него в разных направлениях: они — к субъективному идеализму, он — к материализму. Сочинение было конфисковано, имя автора раскрыто, и его увольняют из университета.

В течение шести лет Фейербах безуспешно пытался снова получить доступ к преподаванию. Одновременно он создает ряд работ преимущественно по истории философии (в некоторых из них мы найдем рецидивы идеализма) — о Бэконе, Гоббсе, Гассенди, Бёме, Декарте, Мальбранше, Спинозе, Бейле и, конечно, о Гегеле. Главные из этих работ объединены в «Историю философии нового времени...» (1833), продолжением которой стало замечательное исследование о Лейбнице. Эти исследования все более направляли ход мыслей Фейербаха на материалистический путь, и он доказывает, что история философии нового времени представляет собой процесс не примирения философии с богословием, а, наоборот, освобождения ее от теологического гнета. Этот труд Фейербаха был использован Марксом при написании докторской диссертации.

В 1836 г. Фейербах принял решение в знак протеста против клерикального обскурантизма и политического деспотизма [см. 83, т. II, с. 496] переселиться в сельскую глушь — во французскую деревню Брукберг, где его жена была совладелицей небольшой фарфоровой фабрики. Его добровольное уединение длилось почти четверть века и имело свои положительные стороны, дав возможность философу более внимательно изучить «храм природы», что все более склоняло его к сенсуалистической теории познания. Голос материалиста уже слышен в работе «К критике философии Гегеля» (1839). В Брукберге мыслитель написал свои главные произведения. Но в целом затворничество в захолустье принесло духовному развитию Фейербаха заметный ущерб; он был оторван от общественной жизни, и ему было трудно следить за успехами естественных наук. Все же с конца 1837 г. он сотрудничает в младогегельянских «Hallische Jahrbücher».

К 1842 г. относятся его «Предварительные тезисы к реформе философии» (1842). Они начинаются с положения: «Тайна теологии заключается в антропологии» [83, т. I, с. 114]. Далее мы читаем: «Философия Гегеля есть последнее убежище, последняя рациональная опора теологии... Действительное отношение мышления к бытию таково: бытие — субъект, мышление — предикат» [там же, с. 128]. Самое известное, хотя и не самое зрелое сочинение Фейербаха «Сущность христианства» (он собирался сперва назвать его «Критикой чистого неразумия») вызвало огромный резонанс. Здесь была разработана концепция критики религии как отчужденного бытия человеческой сущности, которая приняла вид иллюзорного сознания. «Надо было пережить освободительное действие этой книги, — вспоминал Энгельс, — чтобы составить себе представление об этом. Воодушевление было всеобщим: все мы стали сразу фейербахианцами» [1, т. 21, 281]. В полном смысле слова книга появилась вовремя! Младогегельянцы не поняли ее материалистической основы, Руге увидел в ней лишь выявление атеистического смысла философии религии Гегеля. Но поворот в умах произошел, и Фейербах стремился закрепить его новыми сочинениями. Важнейшими из них были: «Основные положения философии будущего» (1843), «Сущность религии» (1845), «Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии» (1846) и «Лекции о сущности религии» (1848). Последнее из них было курсом лекций, прочитанных студентам и ремесленникам в городской ратуше Гейдельберга в бурные месяцы революции 1848—1849 гг., когда «Спиноза Германии», как его называли восторженные слушатели, на один год прервал свое уединение. Текст этих лекций был впоследствии законспектирован Лениным.

Лекции Фейербаха были политическим актом. Уже в первой из них он заявил о необходимости стать «политическим материалистом». В рукописных заметках он отмечал, что именно материалисты борются за политические свободы [см. 83, т. I, с. 646]. Сам он был сторонником демократической республики [см. 83, т. II, с. 870], но его публичные чтения оказались единственным актом участия в революции, и он вскоре возвратился в свое захолустье. Лекции показывают, как замечал Ленин, что «сильно уже в это время (1848—1851) отстал Фейербах от Маркса» [5, т. 29, с. 58], хотя Фейербах 1848 г.

в политическом отношении был все же более определен, чем Фейербах 1841 г. Он исходил из того, что предмет его лекций — религия — «теснейшим образом связан с политикой» [83, т. II, с. 493] и что своей критикой религии он идеологически способствует революции. Энгельс включал религию в состав практических вопросов классовой борьбы в Германии тех лет, так как она была опорой феодально-абсолютистских режимов, и роль христианских вероисповеданий как государственных религий была еще раз подкреплена решениями «Священного союза» в 20-х годах и последующими внутренними постановлениями. Трон и Алтарь находились в тесном содружестве. В Баварии было засилье католической, а в Пруссии — протестантской реакции, и своими лекциями Фейербах прямо бил по ее идеологическим устоям.

Когда до философа докатилась весть о февральской революции 1848 г. в Париже, он писал: «Vive la République! Франц[узская] Революция также и во мне вызвала революцию. Как только я смогу, как только тут все приведу в порядок (*ins reine*), я отправляюсь в Париж, без жены, без детей, без книг» [142, S. 210]. Так не случилось, и он ограничился просветительской пропагандой крайнего радикализма в отношении к религии, что должно было подтолкнуть слушателей и к радикализму в политике. Сам Фейербах политическим темпераментом не обладал, и этого горячего и страстного человека влекли к себе природа и книги, но посредством книг и лекций он надеялся поднять на борьбу других. В этом, видимо, разгадка его странного определения «практики» как того, что воспринято головами многих людей в отличие от «теории», находящейся в голове лишь одного человека [см. там же, S. 177]. И он проводил, как умел, «подлинную теоретическую революцию» [2, с. 520]. Эти слова молодого Маркса нельзя отнести на счет только юношеского «культа Фейербаха». Вскоре Фейербах стал и в ходе самих революционных событий, а не только заранее и исподволь, как в свое время французские материалисты, пробуждать сознание людей. Как видно из его переписки, он симпатизировал ремесленникам и рабочим, крайним левым [см. 142, S. 219—220, 237], отсюда исходит то, что Ленин назвал «социалистическим душком» [5, т. 29, с. 57]¹ в

¹ Еще во время революции Фейербах живо интересовался утопическим коммунизмом Вейтлинга.

лекциях Фейербаха. «Только «босяки» революционеры! — писал Фейербах. — Конечно, с тяжелым мешком денег за спиной высоко не прыгнешь» [143, S. 325].

Победившая реакция и милитаристский режим Бисмарка встретили в душе Фейербаха только ненависть. Его старость прошла в бедности, доходившей до полной нищеты. После смерти жены предприятие в Брукберге обанкротилось и пошло с молотка, сам он оказался без средств к существованию. Фейербах поселился близ Нюрнберга, вначале забытый, казалось, всеми. Он продолжал писать, почти закончив, например, свою главную работу по этике «Эвдемонизм» (1869), проявил интерес к лассальянству¹, а затем «Капиталу» Маркса и деятельности германской социал-демократической партии. За два года до смерти он вступил в ее ряды, что не было чем-то случайным, как бы ни пытались настаивать на этом буржуазные биографы. Верно, что в 1844 г. Фейербах ответил Марксу отказом участвовать в «Немецко-французских ежегодниках», но на закате своих дней он обратил взоры к идеалам научного социализма. Хоронили Фейербаха в сентябре 1872 г. не представители университетской среды, а социал-демократы и рабочие Нюрнберга, и на его могилу были возложены венки от К. Маркса, А. Бебеля и В. Либкнехта.

Вопрос о диалектике. Каковы особенности зрелого философского учения Фейербаха? Порвав с идеализмом Гегеля, он отказался и от гегелевского реализма понятий, обратившись к рассмотрению конкретно-единичных и индивидуальных вещей и процессов. Но номиналист Фейербах не забыл о проблеме *родовой* сущности человека. Он выработал свой оригинальный способ аргументации, опирающийся на массу фактов, эмпирических наблюдений и исторических свидетельств в широком социальном контексте. Для него характерна убедительная критика механицизма картезианцев, Ламетри и Гольбаха, в чем ему помогло знакомство с учением о природе Гердера и Гёте. Жизнь «не есть продукт вообще какой-нибудь отдельной силы природы или отдельного явления, к чему метафизический материалист сводит жизнь; жизнь

¹ В письме Ф. Лассату от 28 октября 1863 г. Фейербах отверг его сектантскую политику.

есть результат всей природы» [83, т. I, с. 340]¹. Философ часто обращает внимание на многообразие природных качеств и разнообразие действующих в природе законов [см. 83, т. II, с. 483]. Природа неисчерпаемо активна, и ее деятельность никогда не бывает однообразной. В своей яркой работе о Лейбнице Фейербах тонко почувствовал натурфилософскую диалектику великого мыслителя XVII в. И в самом деле: «...у природы нет ни начала ни конца. Все в ней находится во взаимодействии, все относительно, все одновременно является действием и причиной, все в ней всесторонне и взаимно» [83, т. II, с. 602]. Это убеждение уже не Лейбница или Гёте, а самого Фейербаха. «Где нет движения, изменения и развития, там нет и жизни, нет и природы» [83, т. I, с. 601]. И развитие носит вполне конкретный характер: «... растения и животные изменяются и совершенствуются, развиваясь вместе с человеком и, наоборот, точно так же человек вместе с ними» [83, т. I, с. 337]. Конечно, назвать Фейербаха механистическим материалистом после таких его высказываний невозможно. Но встает вопрос о мере диалектичности его мышления.

Наличие моментов диалектики у Фейербаха бесспорно. Когда он был еще гегельянцем, он, как замечает М. М. Григорьян, уже поэтому не мог быть противником диалектики. Когда он с учением Гегеля порвал, он не отверг диалектики межлюдских отношений, хотя сохранил от нее немного: «*Истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты*» [83, т. I, с. 203], или, как он называл этот диалог, «туизм». В § 46 и 47 «Основных положений философии будущего» Фейербах даже касается вопроса о структуре взаимодействия противоположностей, но лишь в плане их совпадения на уровне предельного абстрагирования, и совсем не по-диалектически полагает, что только в *разное* время они могут существовать реально, иначе они «нейтрализовались», «притупились бы» [83, т. I, с. 195]. Зато он подметил диалектические судьбы пантеизма; диалектический характер присущ и очерченному им механизму религиозного отчуждения. Здесь немало настоящих переходов в противоположность, и «то, что вчера было религией, сегодня перестает быть ею; то, что

¹ В отношении Молешотта Фейербах в этой связи писал: «Назад я полностью с материализмом, но не вперед» [143, S 308].

сегодня кажется атеизмом, завтра станет религией» [83, т. II, с. 63], ведь мечтания и надежды людей часто приводят к обратному результату. По сути дела, Фейербах принимает диалектическую формулу свободы как познанной, а главное — реализуемой необходимости: свобода должна быть не только духовной, но и «чувственной» [см. 83, т. II, с. 196] и «политической» [см. 83, т. II, с. 646], и главное тут «не в возможности начать, а в способности кончить» [83, т. I, с. 455], успешно завершить свои действия.

Однако диалектика всех этих моментов не осмыслена им как именно диалектика. На свой вопрос: «что представляет собой диалектика, если она идет вразрез с естественным возникновением и развитием?» [85, т. 3, с. 387], Фейербах дал ответы, определенные только в отрицании ими *идеализма*. Например. «Истина заключается не в единстве со своей противоположностью, но в опровержении (?) этой противоположности. Диалектика не есть монолог умозрения с самим собой, но диалог умозрения с опытом» [83, т. I, с. 73]. Он метко упрекает Гегеля за нарушение диалектики бытия и сознания [см. 83, т. I, с. 220—221] и словесный характер многих его опосредствований. Но тут же замечает: «Если же противоположность подлежит устранению, отрицанию, почему не начать сразу с ее отрицания?» [83, т. I, с. 188]. О принципе триады он пишет пренебрежительно, как о «лингвистической трилогии» [83, т. I, с. 598], а свой собственный метод характеризует то как неотчетливое соединение «далекого с близким, абстрактного с конкретным» [85, т. 3, с. 416], то как простую редукцию всего сверхъестественного к природе «посредством человека» и всего сверхъестественного к человеку «посредством природы» [83, т. I, с. 267]. Извлечь рациональное ядро из гегелевской диалектики Фейербаху было не под силу. Только Марксом, в отличие от Фейербаха, Гегель «не был просто отброшен в сторону» [1, т. 21, с. 301], но был диалектически «снят».

Антропологизм был главной особенностью Фейербахова материализма, впервые ясно выраженной в его «Сущности религии». Если о материализме Гоббса Маркс считал возможным сказать, что он был враждебен человеку, то материализм Фейербаха дружелюбен ему. «Человек» Фейербаха — это уже не конгломерат пассивных атомов, влекомый внешними воздействиями «чурбан», каким он получался у лидеров французского материализ-

ма, а активный индивид. Его чувственность не только воспринимает, она действует, стремится к будущему. «В действительности человек чувствует себя свободным, неограниченным, счастливым» [83, т. II, с. 254]. Фейербах применил к человеку «любовь» как философскую категорию в смысле не только желаний, страсти, восхищения и мечты, но и его действительного самоутверждения. С точки зрения Фейербаха, для понимания человека важны не только аффекты страха в религии или заинтересованности в познании; с «любовью» связан особый эмоциональный подъем как общая черта активного отношения человека к окружающему миру, в которой отражается динамизм самой природы и которая, если ее не извращают, приводит к осознанию людьми их необходимости друг для друга и важности для них чувств коллективизма и упрочения социальных связей.

«Человек» Фейербаха — уже не послушный орган абсолютного духа, фатально включенный в систему ступеней подъема к чуждой чаяниям людей и непонятной для них цели. Философ-материалист снимает с человека идеалистическое заклятье; он — сын природы, но хочет, должен и может положить ее к своим ногам. «Самодеятельность человека сама коренится в природе, именно в его природе» [83, т. II, с. 214], потому что «творческая деятельность — ведь сущность природы, сущность жизни» [83, т. II, с. 893], но тем более «созидание есть истинно и глубоко человеческое понятие. Природа родит, производит, человек *«созидает»*» [83, т. II, с. 256—257], но к этому его подвинула производящая сила природы.

Подобные заявления философа, как верно отмечает И. Элез, не позволяют считать его оставшимся на уровне созерцательности Гольбаха или Гельвеция. Именно недооценка активной роли сознания человека не нравится Фейербаху в старом материализме [см. 83, т. I, с. 215]. Другое дело, что он все-таки сам то и дело оступается в созерцательность: «...человек следует движению природы, как он следует, например, движению потока» [83, т. I, с. 644].

Антропологизм Фейербаха был направлен прежде всего против трактовки человека как «раба божьего» и покорного орудия мирового духа. Согласно антропологическому принципу, человек есть единство «бытия» и сознания, но не их тождество «Бытие» — это тело человека, а сознание — это его, человека, сознание; «тело

есть фундамент разума» [83, т. I, с. 432], и их единство есть единство органа и функции, анатомии и физиологии. Тем самым Фейербах сводит основной вопрос философии к вопросу об отношении между двумя частными науками [см. 83, т. I, с. 213—214], сужая и теоретически снижая его. И хотя он настаивает на «связи» [см. 83, т. I, с. 213—214] философии с естествознанием, все-таки у него намечается *подмена* философского рассмотрения вопросов естественнонаучным, хотя на самом деле последнее не может быть содержанием философских выводов, будучи в лучшем случае их *основанием*.

Заметно снижение достигнутых прежде Гегелем высот категориального анализа, и Ленин справедливо упрекает Фейербаха, что он «ярок, но не глубок» [5, т. 29, с. 47]¹, когда в 11-й лекции о сущности религии вместо определения материи удовлетворяется эмпирическим перечнем частных стихий и порождений природы [см. 83, т. II, с. 591], несмотря на то что философски верно охарактеризовал пространство и время как «коренные условия» [83, т. I, с. 192] материального бытия, что Лениным было оценено высоко. В целом возникла опасность *позитивистского* перерождения философии: духовные и материальные явления среди продуктов природы легко могут выступать совершенно рядоположенно, а психическое и телесное в человеке — как две «равноправные» стороны. Фейербах нападает на принцип тождества мышления и бытия у Гегеля и согласен с теми античными материалистами, которые считали, что образ бытия «вне мышления — *материя*, субстрат реальности» [83, т. I, с. 176]. Но сам он предпочитает говорить не о материи, а о «бытии» [83, т. I, с. 128] и затем утверждает, что «*истинность*, есть то же самое, что *действительность*, *чувственность*» [83, т. I, с. 182—183; ср. т. II, с. 505—506]. Это, конечно, не *esse est percipi* Беркли, хотя Фейербах говорит, что в религии объективное и субъективное тождественны. Но каков же точный философский смысл приведенной цитаты?

«Быть — значит чувственно быть» [83, т. I, с. 434]. В смысле *категории* «чувственность» означает у Фейербаха познавательное ощущение и стремление к размно-

¹ Маркс писал 24 января 1865 г. И. Б. Швейцеру, что в сравнении с Гегелем Фейербах «крайне беден». То же самое отметит Энгельс [см. I, т. 21, с. 295].

жению, способность ощущать и способность вызывать ощущения, жизнь и биологическую телесность, природную вещественность в нас и вне нас вообще, множественность и, наоборот, единичное, индивидуальное бытие¹, само по себе существующее, и единство материального и духовного [см. 83, т. I, с. 175, 183, 186, 227, 228, 232, 503; ср. т. II, с. 236, 505, 506, 586, 665, 785].

Не менее расплывчата и категория «любовь»: от «чувственности» к ней у Фейербаха происходит прямой переход как через чувственность половую, так и через более близкие к этике и гносеологии понятия эмоциональной чувствительности и эмоциональной окраски ощущений. Ощущение «вне себя от блаженства или от боли, оно общительно и словоохотливо, жадно до жизни и наслаждения, то есть жадно до объекта, ибо без объекта нет наслаждения» [83, т. I, с. 570]. «Любовь» половая, а также «всеобщая любовь» к человеку и «любовь» как ощущение вообще «есть подлинное *онтологическое* доказательство наличности предмета вне нашей головы» [83 т. I. с. 185; ср. т. II, с. 105]. «Любовь» как страсть есть кульминация потребностей, познавательный критерий, «признак бытия» [83, т. I, с. 184, 567] и творческой активности человека [83, т. I, с. 223]. «Любовь» как «чувство (*Gefühl*)» есть символ единства человека с человеком, а это — общий принцип философии [см. 83, т. I, с. 204, 252; ср. т. II, с. 304] и «самоощущение рода» [83, т. II, с. 189]. Как чувство, обращенное на самого данного субъекта, «любовь» есть стремление к совершенству [см. 83, т. II, с. 79]. Если здесь онтологическое и гносеологическое, объективное и субъективное и не смешались окончательно в неразличимую массу, то они к такому смешению близки потому, что терминология Фейербаха четкостью не отличается. Но также и потому, что у него нет интереса к подробному рассмотрению вопроса о вещах, находящихся за пределами ощущений и не зависящих от сознания, хотя он совершенно твердо признает, что они существуют.

Не удивительно, что для Фейербаха «истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология, истина — только *антропология*» [83, т. I, с. 224]. Последняя оказывается уже не продуктом взаимодейст-

¹ Ср.: «сенсуализм и индивидуализм тождественны» [83, т. I, с. 495]

вия двух других наук, а некоей универсальной дисциплиной, возвышающейся как «философия будущего» над всем прежним знанием. Ленин справедливо назвал антропологический принцип лишь неточным, слабым описанием материализма [5, т. 29, с. 64].

**Понятие
человеческой
природы**

Фейербах, как заметил М. Гесс, гуманизировал онтологию. Он повернул ее к интересам и потребностям человека и провозгласил материалистический гуманизм. Обязанность философа — помочь людям стать счастливыми. Но для этого ему надо рассмотреть человека не в изоляции от окружающего его мира, а в связи с ним, и этот мир есть природа. Человек есть часть природы, или, как говорит Фейербах словами Лейбница, «зеркало вселенной» [83, т. I, с. 432], а потому антропологизм, отличаясь от обычного натурализма, должен все же сомкнуться с ним. «Источник оздоровления — только в возвращении к природе» [там же, с. 96]. Человек и природа как отправные пункты философствования объединяются вместе понятием *человеческой природы*. «Человек» Фейербаха порожден на досоциальном уровне естественными силами природы и зависит от них как страждущее существо; нужда и потребности, коренящиеся в его сущности, вызваны ею.

При истолковании человеческой природы Фейербах ищет целостную точку зрения, но надеется обрести ее не в особенностях социальной жизни и не во взаимодействии общества с природой, а в природе как таковой; она есть «базис человека» [83, т. II, с. 202; ср. с. 34]. Четыре понятия у Фейербаха приблизительно совпадают: «человеческая природа», «сущность человека», «сущность человеческого рода» и «родовая сущность человечества». Все они сводятся им к совокупности способностей, потребностей и страстей, как-то: сильные эгоистические желания и любовь, страх и радость, — а также к ощущению и мышлению, чувствам несчастья и стремления к счастью. «Стремление к счастью — это основное, первоначальное стремление всего того, что живет и любит, что существует и хочет существовать» [83, т. I, с. 579; ср. с. 590]. Наконец, в состав человеческой природы входит способность к фантазии. Все эти параметры человеческого «я» схематично перечисляются Фейсрба-

хом, он рассматривает их абстрактно, внеисторически и внеклассово.

Этот упрек нельзя понимать упрощенно. Знаменитые тезисы Маркса о Фейербахе метко поражают слабые моменты в зрелой концепции брукбергского отшельника, но не означают, конечно, что тот сам хотел видеть свою концепцию сгорающей именно всеми теми изъянами, которые в ней проницательно вскрыл Маркс. Фейербах одновременно декларировал и социальность и конкретность человека, и единство этих двух качеств означало признание того, что индивидуальность может развиваться только в обществе. «Первый объект человека есть человек» [83, т. II, с. 114]. Чувства, мысли и фантазии людей суть «продукты культуры, продукты человеческого общества» [там же, с. 115]. В письме к Г. Бауэрле от 31 мая 1867 г. Фейербах обращает внимание на существенную разницу между историей человечества и историей природы. В его дневниковых заметках 1843—1844 гг. мы читаем. «Можно ли извлечь человека [именно] из природы? Нет! .. Человек есть не произведение человека, а продукт культуры истории» [83, т. I, с. 266]. Но дальше постановки проблем дело не пошло, и основной вопрос философии решается Фейербахом только на уровне психофизиологии, общественно-практическая историческая деятельность людей как причина их сознания и источник его содержания остается у него за бортом.

Характеристики человека Фейербахом страдают большой социальной абстрактностью, поскольку он отличается от животных в сущности лишь по наличию у него «превосходной степени сенсуализма» [83, т. I, с. 231], включающей в себя способность к воображению. Фейербах не учитывает роста самосознания человека под влиянием его труда, вследствие чего люди разных эпох отличаются друг от друга по своей «природе». Почти не замечает он и классовых антагонизмов. Замечания о социальности человека просто накладываются у него на биопсихическую схему человеческой природы. В седьмом тезисе Маркс писал, что Фейербах не видит того, что «абстрактный индивид, подвергаемый им анализу, в действительности принадлежит к определенной общественной форме» [1, т. 3, с. 3].

Ю. П. Францов обратил внимание на то, что Фейербах в принципе понимал необходимость биологической конкретизации человеческой природы в аспекте разли-

чий по полу, возрасту и т. д. «Я выдвигаю, — пишет философ, — лишь *один* пункт, но это кардинальный пункт, **вокруг которого все вертится. Это — понятие индивидуума...** индивидуальность охватывает всего человека, сущность человека — одна, общая сущность сама есть сущность индивидуальная» [83, т. II, с. 882—883]. Индивидуальности всегда неодинаковы: ведь у людей, например, «как различна воля в зависимости от возраста и пола, так различна она и в зависимости от национальности» [83, т. I, с. 473; ср. с. 219, 452 и т. II, с. 534]. Соединение двух разных индивидуальностей в фейербаховской «клеточке» общественной жизни — в разнополой паре «Я — ты» — является, по его мнению, источником социальных разнообразий уже на более высоких уровнях, и они неисчерпаемы. «Все мы человеки, но каждый есть другой человек» [83, т. I, с. 361; ср. т. II, с. 413]. Учесть все это многообразие определенностей, особенностей людей пока невозможно, и «в настоящее время дело идет не о том еще, чтобы изъяснить человека» [83, т. I, с. 134], а о том, чтобы избавить его от религиозно-абстрактного толкования как «грешной души», заключенной в темницу тела, и от архаического подразделения людей по их будто бы прирожденным сословным характеристикам.

Ради решения этой задачи Фейербах удовлетворяется тем, что в состав человеческой сущности в общем ее виде он включает тело как «основание, субъект личности» [83, т. II, с. 123], необходимость общения (прежде всего полового) человека с человеком как выражение комплекса потребностей и затем духовную деятельность как результат этого общения [см. там же, с. 115]. «Отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает человеческой сущности в себе... Человеческая сущность налицо только в общении, в единстве человека с человеком» [83, т. I, с. 203]. Таким образом, понятие «сущности человека» у Фейербаха все же несколько отличается от «человеческой природы»: вторая присуща каждому отдельному человеку, а первая имеет смысл только для социальной «клеточки», состоящей из двух лиц. Поэтому «Я и Ты», субъект и объект, отличные и все же неразрывно связанные, — вот истинный принцип мышления и жизни, философии и физиологии [см. 83, т. I, с. 575; ср. т. II, с. 414]. Итак, «сообщество людей есть изначальный принцип» [83, т. I, с. 190].

Следовательно, Фейербах стремится преодолеть робинзонаду французских просветителей. Но общественная жизнь и история поняты им сугубо натуралистически. А как с развитием человеческой природы? Вот его ответ, и он говорит сам за себя: «Наше совершенствование заключается не в чем ином, как в развитии, а развитие не в чем ином, как в уяснении и разъяснении того, что мы *есть*. Смысл нашей сущности всегда остается тем же; меняются лишь слова» [*там же*, с. 369]. И если все-таки в природе человека происходят изменения, то не качественные [см. *там же*, с. 367], «человек меняется, учится, развивается» [*там же*, с. 483] как бы приобретает проценты на уже имеющийся капитал [см. *там же*, с. 370].

Фейербах попытался определить конкретную индивидуальность человека через избирательное сродство в развитии потребностей. «Данному Не-я соответствует лишь *данное* Я и наоборот» [83, т. II, с. 840]. Но конкретного человека в антропологической философии Фейербаха все же не видно даже тогда, когда он рассуждает о «сущности» людей разных профессий, «сущности» жителей Индии и т. д.

Возникает вопрос о причинах, обусловивших известный нам характер фейербаховской «философии человека». В свое время она, как отмечал А. М. Деборин, была глубоко прогрессивным явлением и послужила выражением буржуазно-просветительского гуманизма. В отличие от установок «абстрактных гуманистов» и философских антропологов XX в. (М. Шелер, А. Гелен и др.), ее создателю было чуждо противопоставление ее демократии и коммунизму (другой вопрос, что понимал под «коммунизмом» сам Фейербах). Антропологический принцип соответствовал тому, что социальный аспект философии был сведен Фейербахом, недооценивавшим значение массовых революционных движений, к взаимодействию в «двучлене» индивидов («Я» и «Ты»). «Принцип человека» соответствовал также его методу критики религии через анализ чувственности индивида. Он искал преодоления зависимости и пассивности индивида на путях исследования степени его зависимости от природы. В природе самого индивида он хотел обнаружить истоки его динамичности, активности и свободы. Залог действия, по Фейербаху, — «чувственное, конкретное бытие» [83, т. I, с. 73], отличающееся от бытия, понятого

лишь как механическое сочетание атомов. Таким образом, антропологический принцип в философии представлялся Фейербаху средством преодоления абстрактно-механистического, а также вульгарного (*landläufigen*) материализма, от которого он отмежевывался, например, в упомянутом выше письме (к Доргуту). Вот почему Фейербах заявил, что он «ни идеалист, ни материалист» [83, т. II, с. 420]. Но путь для решения перечисленных задач, как вскоре показал Маркс, избран был Фейербахом неверный. Энгельс отметил, что Фейербах смешал материализм вообще с «особой формой» [1, т. 21 с. 286] материализма

**Критика религии
как отчуждения**

Главная философская заслуга Фейербаха состояла в том, что он подверг критике религию и идеализм с той высокой теоретической позиции, на которой он в некоторых отношениях сумел удержаться, достигнув ее на основе изучения философии Гегеля. Впервые в истории мысли к анализу религиозных феноменов им были применены понятия отчуждения. Но если у идеалиста Гегеля религия была способом неполного освобождения от отчужденных состояний объективного духа (средством полного освобождения он считал свою философию), то у материалиста Фейербаха сама религия и весь философский, в том числе гегелевский, идеализм суть виды отчуждения, которые можно преодолеть только просвещением и просвещенным атеизмом. К критике религии Фейербах, кроме того, впервые приложил понятия отражения: в религиозных иллюзиях превратным образом отражаются сущность человека и неадекватные ей условия ее существования.

В анализе религии Фейербах принял эстафету от материалистов и просветителей XVIII в., особенно от Гельвеция, Лессинга [см. 106, с. IV, с. 207], Гердера и Гёте. Но именно он выдвинул на первый план и обосновал ту мысль, что религия возникла не случайно, а закономерно. Она есть продукт индивидуальной психологии, которая постоянно рефлектирует в бинарной системе «Я—Ты». Объект религиозных чувств и веры находится внутри самого же человека, но ему не прирожден. Врожденного религиозного чувства нет. Религия есть продукт не любознательных рассуждений, а эгоистических переживаний. Она есть порождение человеческой природы в смысле наличия в ней страха как опасения за свое буду-

щее (а не страха как боязни непонятного), стремления к счастью и способности к воображению, фантазии [см. 83, т. II, с. 708]. Сущность теологии заключена в антропологии, а вследствие безудержного развития фантазии — и в патологии [см. *там же*, с. 529]. «В религии человек *раздваивается в самом себе*: он противопоставляет себе бога как нечто *противоположное* ему» [*там же*, с. 64].

По мысли Фейербаха, первобытный человек стихийно искал выхода из мучительного для него состояния неполноты удовлетворения потребностей. Страх за свою жизнь, мучения голода, жажды и холода, а затем, когда случается так, что эти желания удовлетворяются, — радость, благодарность и любовь, — вся эта гамма переживаний охватывалась чувством зависимости первобытных людей от внешних сил [см. *там же*, с. 525]. И «*основу* религии составляет чувство зависимости человека» [*там же*, с. 421] — не от какого-то «бесконечного начала», о чем писал Шлейермахер, а от окружающей природы. Он находит выход, обожествляя те природные силы, от которых он мог бы ожидать полного успокоения своих тревог и исполнения всех желаний. Тем самым эти силы соединяются с потребностями и желаниями человека, исполнение которых он от них надеется получить. В этом смысле первые боги или «первый бог человека есть потребность, и притом физическая потребность...» [*там же*, с. 820], соединенная с надеждой на благотельность объекта, способного ее насытить и удовлетворить. Религия оказывается выражением эгоизма, т. е. любви человека к самому себе [см. *там же*, с. 77], а те предикаты, которые он приписывает обожествленным им силам и стихиям природы, — совокупностью обьективированных, переносных им вовне, в эти силы и стихии, свойств и способностей человека, его человеческой «сущности». Давнишняя мысль Ксенофана, что люди создали богов по своему подобию, получила глубокое философское звучание.

Описанная конструкция имела в зачатке в «Естественной истории религии» Юма, хотя Фейербах ориентировался здесь не на Юма, а на Спинозу и Лессинга, используя схему превращения *natura* в *deus*. Он придал этой конструкции вполне отчетливый вид в «Сущности христианства» и в особенности в лекциях о происхождении религии. Голодовки и стихийные бедствия, несущие

щие угрозу гибели, а в социальной жизни также подавленность и несправедливость — вот те объективные по происхождению феномены, ответом на которые стала религия как способ иллюзорного, мнимого удовлетворения человеческих потребностей во всей их полноте. В религии человек стремится преодолеть свою зависимость от окружающей действительности, преодолеть активно, со всей наибольшей полнотой. Но в тех объективных условиях, в которых эта активность не в состоянии привести к реальным последствиям, она приводит к замене зависимости от материальных сил природы новой зависимостью от идеальных иллюзорных «божественных» сил. Как отмечает Ленин, познание содержит в себе «возможность отлета фантазии от жизни; мало того: возможность превращения (и притом незаметного, несознаваемого человеком превращения) абстрактного понятия, идеи в фантазию (in letzter Instanz = бога)» [5, т. 29, с. 330]. В стихийном, далеком от ясного познания, переживании потребностей фантазия оказывается доминирующим фактором, а ее плоды — мнимые божества, в которых неудовлетворенные потребности проецированы на естественные силы, превращенные в сверхъестественные объекты просьб и молитв, — становятся господами человеческой жизни.

Религиозный культ состоит прежде всего из молитв и жертвоприношений. Сначала «молитва есть лишь смиренное приказание» [83, т. II, с. 718], но это тоже форма самообмана. «Фантазия удовлетворяет все желания человека, но зато вместо чистой монеты созерцания она платит ассигновками на тот свет» [83, т. I, с. 291]. Разочарование самообмана отодвигается благодаря новой фантазии — загробного воздаяния и счастья. Но тем горше разочарование в повседневной жизни и контраст между светлыми мечтаниями и мрачной действительностью. Молитва превращается в вопль сокрушенной души, жертвоприношения могут доходить до самопожертвований.

Итак, религия есть «рефлекс, отражение» [83, т. II, с. 95] бессилия человека и одновременно активная реакция его на свое бессилие. Если «в мышлении я *определяю* предмет» [83, т. I, с. 125], то в фантазии его создаю, и притом вынужденно, ибо «место рождения бога — исключительно в человеческих страданиях» [*там же*, с. 179], а они в определенных условиях жизни неизбежны. Иронией звучит теперь определение «боги — вопло-

щенные, овеществленные, осуществленные желания человека» [83, т. II, с. 452] Причина человеческого бессилия для Фейербаха — величина переменная и исторически преходящая, ибо она коренится в невежестве, отсутствии знаний, необходимых для превращения человека из раба природы в господина над ней. Этой буржуазно-просветительской теорией сделан большой шаг к научному атеизму, но позиция последнего пока не достигнута: ведь собственно социально-исторический момент, без которого *научного* атеизма быть не может, присутствует в учении Фейербаха лишь привходящим образом: психологически, как продолжение в обществе бедствий (насилие, гнет, войны, преследования и т. д.), деформировавших психику человека еще в своих природных «вариантах»¹, а также гносеологически, как доведение до естественного завершения происходящего в его голове процесса обобщения и абстрагирования представлений о богах (бог социального человека более абстрактен, чем боги человека природного). Между тем, как отмечал Маркс, сама степень зависимости людей от природы производна от ограниченности и антигуманности их социальных отношений, и даже в природе они стали обожествлять, по сути дела, свою *социальную* практику; страдания же народных масс от «жестокостей» природы давно превзойдены мучениями их от социальной эксплуатации и угнетения. Не понимая этого, Фейербах «сосредоточил внимание на освобождении от *чувства* зависимости, а не от самой зависимости» [21, с. 79], но удовлетворяется, как увидим, паллиативами психологического свойства.

Полная натурализация генезиса религии толкала Фейербаха к ложному истолкованию им его собственного вывода о *необходимости* религии, поскольку она восполняет то, чего людям недостает. Коль скоро в мире религиозных иллюзий «преодолеваются» противоречия реальной жизни людей, эти иллюзии — необходимое звено в здешней их жизни, без которого они были бы еще более несчастны. Отсюда вытекает, что религию следует не просто отвергнуть, а заменить чем-то таким, что обладает свойствами, адекватными практическим ее

¹ Поэтому анализ религии Фейербахом не исключительно психологический. Он «выходит за рамки анализа чувств и переживаний человека и включает в себя анализ объективных материальных факторов, условий жизни людей, воздействующих на людей» [9, с. 36].

свойствам. При условии сохранения эксплуататорского социального строя такой вывод имел некоторый резон, и Фейербах, в годы своего творческого расцвета не помышлявший о борьбе против буржуазного общества, естественно обратился к поискам «новой» религии, что еще раз говорит об ограниченности его мировоззрения. Ниспровержение эксплуататорских порядков и построение развитого социалистического общества превращают разговоры о «замене» религии как таковой более или менее адекватным ее суррогатом в реакционную утопию. Задача состоит совсем в ином — в создании полнокровного и подлинно человеческого образа жизни, присущие которому глубина и оптимизм мировоззрения, богатство культуры и эмоциональная удовлетворенность не нуждаются ни в религии, ни в ее эрзацах.

Но о содержании «новой» религии Фейербаха пока говорить рано. Присмотримся более тщательно к внутренней механике его рассуждений. Наставная на том, что религиозная вера есть выражение сущности человека, Фейербах примыкает к одному из положений «Феноменологии духа»: познание и самопознание долгое время протекали в форме «заблуждения». Значит, религиозная форма выражения человеком своей сущности остается способом самопознания, пусть и в «грубой, вульгарной форме образованности» [83, т. II, с. 724], и чем более обобщенный характер приобретают религиозные верования, тем глубже это самопознание и все ближе оно «подходит» к истине. «Религия есть отношение человека к своей собственной сущности — в этом заключается ее истинность» [там же, с. 233]. Значит, устранение религии без соответствующей ее замены существенно обедняет не только эмоциональное, но и познавательное содержание человеческого сознания, и потому также и гносеологически оно «нуждается... в *новой религии!*» [там же, с. 733].

Таким образом Фейербах отмежевывается от классического просветительского атеизма, решительно отрицавшего, что религия есть вид знания и может быть формой просвещения. У Фейербаха выработалось свое особое отношение к различным исторически существовавшим разновидностям атеизма и вообще религиозного вольнодумства; определенный взгляд на историю атеизма и религии, взятую как единое целое, составляет важную часть его концепции, опять же подводящую к пре-

словутой «необходимости» утверждения «новой» религии.

Согласно Фейербаху, люди обожествляли сначала практически важные для них природные стихии, как-то: реки, море, землю, соль, небо, солнце, луну, ветер, молнию и т. д., а также животный мир. Отсюда сложились «естественные» религии фетишизма и тотемизма (см. 83, т. II, с. 690, ср. 144, Bd IX, S. 342—345]. Затем силам природы был придан личностный, но одновременно и отвлеченный характер, и возник политеизм. На смену мало похожим на человека природным богам пришли, таким образом, отличные от природы человекообразные боги. Наконец, монотеизм соединяет все сверхъестественные начала в одном-единственном всемогущем боге. Бывшие боги превращаются в свойства единого абстрактного бога. Так завершается история собственно теистических учений. Но спрашивается, что послужило побудителем происходившего в этой истории восхождения от конкретного к абстрактному?

Фейербах ссылается на развитие способности людей к абстрагированию и вообще к мышлению. Поскольку этого явно недостаточно, он апеллирует к развитию познавательной деятельности. «Всякий прогресс в религии есть проявление более глубокого самопознания» [83, т. II, с. 43]. Более существенна ссылка на процесс изменения потребностей людей, приводящий к изменению приписываемых богам свойств и возможностей: человек желает быть не только сытым, но и радостным, не только обеспеченным, но и уверенным в далеком будущем. Но здесь Фейербах не идет дальше соображений о количественных изменениях структуры потребностей, а вопрос о коренных ее перестройках, а тем более о социально-классовых причинах подобных перестроек вообще остался за пределами круга его мыслей. Фейербах не был бы самим собой, если бы он не укладывал социальные изменения в однообразное натуралистическое ложе, а если обращает внимание на преобразования в религиях, обладавшие политическим характером, то сводит их по своим истокам к переменам узкопсихологического свойства. Но здесь появляется новый и очень важный мотив.

Еще в античности, замечает Фейербах, наиболее проницательные умы подметили, что греческие или римские боги похожи на абстрактные отображения земных влас-

тителей [см. 83, т. II, с. 407]. У людей возрастает политическое идолопоклонство, а бог становится **«существом политическим»** [там же, с. 456], увеличивается его типично земной деспотизм [см. там же, с. 652]. Вообще возрастают абстрактно-человеческие атрибуты бога, среди которых стремление властвовать наподобие земных коронованных и некоронованных императоров и диктаторов становится самым важным, чего не было у богов первобытной эпохи. Единый бог христианских народов — это абстрагированный от человека «человек», т. е. экстравертированная, вынесенная вовне, его родовая сущность [см. там же, с. 796]. И если сначала люди, надеясь не только обезопасить, но и усилить и укрепить себя, переносили свои лучшие потенции на внешнюю природу, то теперь они переносят их на абстрактного¹ божественного «человека». Уже прежде такое перенесение фактически ослабляло и опустошало человека, теперь опустошение во много крат усиливается, а заодно оно лишает сил и обесцвечивает и всю окружающую природу [см. 83, т. I, с. 322]. «...Все, казавшееся более ранней религии объективным, теперь кажется субъективным» [83, т. II, с. 42]. В понятиях и терминах, к которым открыли дорогу категориальные исследования Гегеля, указанные процессы характеризуются как прогрессирующее отчуждение сущности человека. «Теология раздваивает и отчуждает человека» [83, т. I, с. 117].

Черты религиозного отчуждения Фейербах набрасывает очень ярко и эмоционально. Начинается с того, что человек в религии «опредмечивает свое собственное существо» [83, т. II, с. 530]. Глубоко верующие люди приносят «подлинные потребности человека — в жертву фантастическим» [83, т. I, с. 347]. Вера вселяет в человека «чувство его ограниченности, бессилия и ничтожества» [83, т. II, с. 428]. И здесь нет иной возможности: «...чтобы обогатить бога, надо разорить человека; чтобы бог был всем, человек должен сделаться ничем» [там же, с. 56]. Он обречен и на то, чтобы стать одиноким, ибо иллюзорная опора на бога ведет к утрате им реаль-

¹ Одним из этапов становления этой религиозной абстракции был культ предков — опекунов дома. Фейербах указывал на этот культ. Как подтверждают в наши дни исследования этнолога С. А. Токарева, он существовал в период перехода к патриархату у многих народов.

ной опоры на собрата-человека, «отделение бога от человека есть отделение человека от человека, уничтожение их связи» [там же, с. 285]. Впрочем, продолжающийся процесс абстрагирования делает все более бессодержательным и понятие самого бога [там же, с. 787]. Таким образом, теизм во всех отношениях «отрицателен и разрушителен» [там же, с. 807], связанное с ним отчуждение тотально, всеобщее.

Структурами отчуждения была пронизана вся система Гегеля. В фокус своего внимания Фейербах взял гегелевское отчуждение истины в заблуждение и преобразовал его в учение об отчуждении человеческих потребностей в религиозные иллюзии. Тем самым он обратил механизм категории «отчуждение» в средство борьбы против религии и идеализма. Из его концепции вытекает, что теоретик отчуждения Гегель сам находился под властью отчуждения, ибо как религия, так и философский идеализм суть разновидности последнего, а Гегель не только был идеалистом, но и пытался примирить религию со своей философией. Фейербах через посредство образов отчуждения исследовал структуру человеческого сознания, показав огромную роль иллюзий в его организации и развитии, иллюзий, самообмана, лицемерия. «Сущностью нашего века, — пишет он, — является притворство, притворство во всем» [83, т. II, с. 15].

Религиозное отчуждение есть и самообман (мнимая компенсация того, чего человек лишен), и форма эмоционального освоения мира (очень коварная, так как люди жертвуют ради него возможностями реального освоения), и своеобразное отражение человеческой сущности (она сублимируется в виде потребностей, без надежды на удовлетворение которых человеческая жизнь невозможна). Религиозное отчуждение превращается в вампира, высасывающего не только человеческие души, но и содержание связей между людьми. Передавая все лучшее что у него есть, образу бога, человек отдает ему и любовь, и любовью к богу он замещает любовь к человеку и упраздняет ее. Тем самым религиозная вера разобщает людей и делает невозможным то, заменой чему возникла, по Фейербаху, религия, т. е. господство человеческого рода над природой. Как известно, на протяжении истории зависимость удовлетворения потребностей людей от их социальных отношений все более возраста-

~~Если~~ и это еще более усугубляет вред от религии также и в данном отношении.

1. «Усиливая» бога, люди настолько ослабили себя, что все надежды на исполнение своих желаний перенесли в загробный мир. Но вера в его существование возникла и потому, что состояние бессмертия и вечной жизни издавна представляло собой предмет человеческих мечтаний и надежд. Вера в личное бессмертие и вера во всемогущего бога взаимообусловлены и в этом смысле совпадают, бог как бы рождается из могилы человека [см. 83, т. I, с. 288, 323; т. II, с. 205, 792, 798].

Упование на загробное блаженство еще более парализует человеческую активность и не воодушевляет, а, наоборот, охлаждает и замораживает волю. В ярком сочинении «Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии» Фейербах тонко выясняет двойную, так сказать, обманчивость надежд на личное бессмертие: если бы они даже были осуществимы и осуществлены, то и тогда человек был бы несчастен. Более того, его несчастье возросло бы во много раз [см. 83, т. I, с. 299; т. II, с. 800].

Религия и жизнь общества

Как же возможно, все-таки преодолеть религию? Ответ Фейербаха одновременно глубок и поверхностен.

Для того чтобы религиозное самоотчуждение человека было упразднено, надо, чтобы все люди в обществе стали счастливыми. Это куда более верный, при всей его простоте, ответ, чем мнение Гольбаха, полагавшего, что просвещение само по себе способно устранить религиозный самообман. Фейербах тоже надеется на просвещение, но между просвещением и ожидаемым атеистическим результатом его действия им указывается важное посредствующее звено: знания, наука должны быть применены так, чтобы люди стали подлинными господами природы, чутко прислушивающимися к ее мудрому голосу и умеющими использовать возможности своего господства так, что на земле не останется ни одного несчастного. Путь к этому ведет через совместную деятельность людей, сплоченных в могучий коллектив. Когда люди поймут, что их сила в единении и совокупных действиях всех, только тогда просвещение лишит религию всякой почвы, и ее мнимые узы между богом и верующими будут на деле полностью заменены межчеловеческими связями всеобщего братства. Упования на бога потеря-

ют всякий смысл, пути религиозного отчуждения падут навсегда.

Подлинный механизм возникновения социального отчуждения, а затем его преодоления не был понят ни Гегелем, ни Фейербахом. Смысл отчужденного опредмечивания был истолкован Гегелем, как мы знаем, совершенно превратно, как переход идеального в материальное состояние, тогда как в действительности корни всякого отчуждения находятся в материальных процессах. Религиозное отчуждение было изображено им как одна из ступеней освобождения от отчужденных состояний объективности. Фейербах перевернул соотношение материального и идеального в отчуждении, поставив его, так сказать, с головы на ноги, что позволило ему назвать религиозное отчуждение своим настоящим именем. Но соединив в средостении «человеческого» общественное с природным и отождествив их, Фейербах невольно превратил материальное в чувственно-психическое, после чего приписал психическому механизму образования отчуждения всеобщий единообразный характер. Точкой отсчета для всех злоключений общественного человека является у него пресловутая «естественная сущность», которая в действительности с объектом его анализа несовместима: на самом деле, пока господствует эта «сущность», человек еще не стал человеком а когда он им стал, то его сущностью становятся те общественные отношения, которые придают ему характер человеческой личности и содержат в себе естественное только в снятом виде. Это показано и объяснено историческим материализмом. Марксизм раскрыл роль религии как элемента духовной надстройки, находящегося в тесной связи с другими элементами надстройки (политикой, философией и т. д.) и зависимого от материальных условий жизни общества.

К историческому материализму подводило до некоторой степени учение Фейербаха уже тем, что оно провозглашало научно обоснованное соединение материализма и гуманизма. Реальностью это соединение стало в трудах основоположников марксизма. Но Фейербах способствовал этому тем, что сделал смелую заявку на анализ человека как «родового», т. е. коллективного, существа [см. 83, т. I, с. 203]. Еще в работе 1838 г. о П. Бейле он указывал на социальную обусловленность взглядов людей. Широко известно его крылатое выра-

жение, что «во дворце мыслят иначе, чем в хижине» [*там же*, с. 224]. Ленин высоко оценил мысль Фейербаха о существовании разных видов социального эгоизма, детерминируемых различным общественным положением его носителей [см. 83, т. II, с. 830]. Еще более близок к историческому материализму Фейербах тогда, когда он говорит об особенностях переломных моментов в историческом процессе: стремление угнетенных классов к своему освобождению знаменует начало новой эпохи [см. *там же*, с. 835]. По достоинству должно быть оценено его высказывание о «тех, которые пользуются религией как наиболее политическим средством унижения и эксплуатации человека» [*там же*, с. 14]. Особенно остро бичует Фейербах религию как орудие социального деспотизма в «Дополнениях и разъяснениях к «Сущности религии» (1845).

Но все же это отдельные высказывания и рассуждения, не получившие теоретического развития. Зато из главных идей философского учения Фейербаха вытекал важный для исторического материализма вывод: порождения религиозной фантазии суть «отражение человеческой сущности» [83, т. II, с. 95]. Кроме того, религия и философский идеализм — две стороны одной медали: религия представляет собой грубый идеализм, а идеализм оказывается утонченной религией. Так, абсолютизм Гегеля имеет немало общего с богом теистов. Религия и идеалистическая философия — две разновидности социального отчуждения. Если идеалист Гегель считал, что как религия, так и идеалистическая философия суть виды познания, то материалист Фейербах по справедливости рассматривает их как формы отчуждения от истины в ложь. Этой линии критики он строго придерживается при рассмотрении не только абсолютистского идеализма Гегеля, но и учений Шеллинга, Штирнера, Шопенгауэра. При этом он понимает декадентский характер концепций Шопенгауэра и ранних неокантианцев, осознает и тот факт, что начавшийся упадок философского мышления на Западе находит, между прочим, свое выражение и в эпигонском перетолковании его, Фейербаха, идей (прежде всего вульгарными материалистами).

Но коль скоро религия и прежняя философия суть результаты отчуждения, встает вопрос о том, чтобы, во-первых, вскрыть отчуждение также и в других сферах сознания — в области морали, права, политики, а во-

вторых, выяснить глубинные источники всех этих разновидностей отчуждения, без чего невозможно их искоренить. Иначе говоря, необходимо отыскать земные корни человеческих иллюзий и законы их образования и развития, в которых отражается зависимость людей уже не от природы, а друг от друга.

Сам Фейербах не поставил этой задачи как таковой, а если и стал о ней отчасти догадываться, то и не подозревал о принципиальных трудностях предстоявшего здесь исследования. Хорошо, что оптимизм не покидал его: «...тайны религии, которые скрыты от человека, человек может понять до самого основания» [83, т. II, с. 734]. Но он слишком сузил область задачи и все, что он смог сделать в смысле обнаружения собственно социальных источников уже только религиозных верований и доктрин, ограничилось предварительными фрагментами, как, например, в случае сведения им догмата о троице к земной семье [см. *там же*, с. 99]. Более того, он сам же закрыл им открытый путь к историческому материализму, на который так и не смог вступить.

Существенные изъяны в понимании механизма отчуждения, натурализация человеческой природы, подмена общественного производства как подлинного базиса социальной жизни психофизиологической клеточкой «туизма» — все эти взаимосвязанные и проистекающие друг из друга моменты не позволили Фейербаху ни перейти к анализу политического, а тем более экономического видов отчуждения, ни увидеть за логической связью между религией и философским идеализмом их связь социально-классовую, превращающую их в элемент надстройки, ни понять общество в целом как *систему* производственных и надстроенных над ними прочих отношений. Энгельс в своих «Тезисах о Фейербахе» (1845) писал, что философ не обратил внимания на то, что люди не только нуждаются друг в друге, а потому общаются между собой, но и производят, причем не только детей, но и средства к жизни и средства производства. Для Фейербаха общество — не более как такая проекция чувственных и моральных взаимоотношений двух лиц — «Я» и «Ты» — на всю область межчеловеческих связей, в которой последние растворяются без остатка. За пределами размышлений Фейербаха остался тот чисто внешне им замеченный, но на самом деле *фундаментальный* факт, что люди удовлетворяют свои по-

требности специфически человеческим образом — через производство, функционирующее в различные исторические эпохи по-разному.

В шестом тезисе о Фейербахе Маркс отмечает, что сущность человека есть совокупность (*ensemble*) общественных отношений, их продукт. Фейербах не уяснил себе этого, как и того, что человек есть результат самопорождения себя трудом как основной формой своей социально-исторической практики. Эти два определения человека в историческом материализме тесно взаимосвязаны, ибо первое вытекает из второго и есть его расширение. Соответственно у Фейербаха непонимание им подлинной природы (сущности) человека идет рука об руку с отмеченным выше непониманием им специфики жизни общества. В трактовке феномена социальной жизни он преодолел свойственный Гегелю разрыв между обществом и природой, но не усвоил таких достижений гегелевской философии истории, как принципы историзма и противоречивости прогресса, а в то же время впал в противоположную ошибку отождествления общества и природы. На место идеалистической абстракции человека как органа абсолютной идеи он утвердил не менее, пожалуй, ложную абстракцию человека как носителя природной «человеческой сущности».

**Религия
в перспективе эпох.
«Религия человека»**

Как же все-таки быть с религией в дальнейшем? Для атеиста и материалиста ответ может быть только один: этот источник человеческих бедствий надлежит упразднить. Но здесь вступает в действие отмеченная выше мысль Фейербаха о необходимости адекватной замены религии — мысль, безусловно, ошибочная, если только не называть «заменой» религии атеизм и полнокровное, земное, внерелигиозное человеческое счастье. Вступает, кроме того, в действие, как увидим, и определенная трактовка Фейербахом исторического генезиса атеизма и происходивших с ним затем метаморфоз.

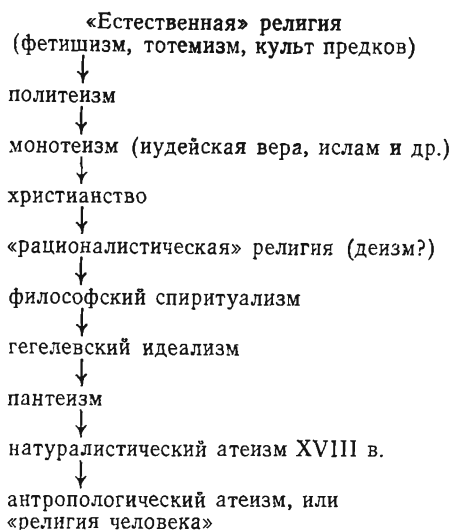
Прежде всего — о его принципиальном решении. Принесет ли людям полноту счастья, рассуждает брукбергский отшельник, уже само упразднение «религии с богом»? Людям будет не хватать тех положительных эмоций, которые, наряду с эмоциями отрицательными, давала им религия. Это эмоции возвышенного состояния, светлой надежды и т. д. Значит, дело за тем, чтобы,

упразднив отрицательную эмоциональность религии, сохранить положительную ее сторону (почти как у метафизика Прудона, пожелавшего сохранить «положительные» стороны капитализма!). И Фейербах предлагает перенести эмоции религиозного почитания на самый достойный для людей и вполне реальный объект — Человечество. Он не желает создавать никакого собственного религиозного культа, вроде объявленного вскоре О. Контом, но хочет культивировать религиозное чувство. «Низводя теологию к антропологии, я возвышаю антропологию до теологии» [83, т. II, с. 22], — вещает Фейербах.

Чтобы обрисовать «естественность» будто бы такого решения вопроса, он ссылается на то, что появление христианства с его культом богочеловека уже ознаменовало обратное нисхождение от абстрактного монотеистического бога (в данном случае в иудейском вероисповедании) к конкретному человеческому образу, так что осталось совершить еще несколько логических шагов и признать, что сам человек есть бог. Так создается своего рода антропологический спинозизм с заменой *deus sive natura* на формулу *homo sive deus*. Но если раньше Спиноза, осуществивший отрицание пантеистического бога и превращение бога в природу, был как бы «союзником» Фейербаха, то теперь, когда Фейербах проводит новое отрицание и превращает природу человека в бога, они уже оказываются почти противниками. Теперь Фейербах невольно реабилитирует христианство и утрачивает те преимущества последовательности в критике религии, которые он имел в отношении Б. Бауэра. Получается, что христианство «искупило» свою специфическую вину перед человечеством: как религия оно принижало человека, делая его рабом иллюзорной идеи, но как антропология оно же возвышает его, постулируя его «богоподобие». Впрочем, эта диалектика христианской иллюзии была отмечена и Гегелем и выражена им в других, но также неадекватных понятиях.

Тезис о естественности и логичности замены христианства в конце концов «религией человека» получил у Фейербаха подкрепление в виде разработанного им варианта концепции «единого потока» истории мысли, где от теизма через пантеизм к атеизму и далее к религии человека восходит непрерывная линия, состоящая из цепи как будто логически оправданных переходов к но-

вым позициям. И если у Гегеля материализм оказывался отчужденным ответвлением от идеалистической магистрали, то у Фейербаха, вопреки его враждебности к идеализму, материализм и идеализм оба размещаются на главной магистрали духовного развития совместно с различными видами религии. Диалектические принципы перехода в противоположность и отрицания отрицания через отчуждение и разотчуждение действуют здесь у Фейербаха как логические приемы примирения противоположностей.



С х е м а 17 Эволюция религиозных воззрений по Фейербаху

Идеалистическая философия рассматривается Фейербахом как рационализированная теология [см. 83, т. I, с. 137, 160], а философия Гегеля — как *«рациональное выражение теологического учения»* [там же, с. 128], в котором намечается переход от теологии к абстрактному пантеизму и даже атеизму [см. там же, с. 151].

В этом промежуточном между теологией и атеизмом положении состоит, по Фейербаху, главная «тайна диалектики Гегеля» [там же, с. 165]. Если для Шеллинга пантеизм, как он заявил в лекции 24 января 1842 г. (ее записал Кьеркегор), есть «импотенция» и «негативность» [см. 185, приложение, S. 157), то для Фейербаха он есть «последовательная» теология в том смысле, что

«атеизм» — неизбежное следствие «пантеизма», или последовательный «пантеизм» [83, т. I, с. 114]. Следовательно, пантеизм — это «теологический атеизм» [см. там же, с. 154].

Далее Фейербах намечает чисто логический переход от пантеизма к материалистическому атеизму XVIII в., отправляющемуся от природы вообще, а завершающим звеном должен стать его, фейербаховский, атеизм, который исходит из природы человека и превращает его, человека, в истинный объект религиозного почитания.

Из данной схемы вытекает, что история теоретической мысли и даже эпохи гражданской истории подчинены и растворены в истории религии. В этом нашло искаженное отражение то, что на первых ступенях (XIII—XVII вв.) борьбы буржуазии за свое освобождение эта борьба принимала религиозную окраску, но позднее буржуазия уже не искала «новых» религий, а те, кто этим занимался, не преуспели.

Автор рассматриваемой схемы довольно небрежно обращается с терминологией. Фейербах замечает, между прочим, что не счел нужным проводить различия между эмпиризмом, реализмом, материализмом и гуманизмом [см. 83, т. I, с. 155]. На схеме история атеизма полностью отождествлена (это тоже неточно!) с историей философии и оказывается лишь фрагментом истории религии, правда, заключительным и очень важным. Схема приходит в столкновение с ясно осознанной Фейербахом противоположностью между материализмом и идеализмом («спиритуализмом»), согласно чему он в своих историко-философских сочинениях прославил учения философов, поднявших восстание против идеализма и теологии. По своим установкам эта схема такова, что она стирает отличие Фейербаха от младеггелянцев: обожествление человеческого рода вновь сближает Фейербаха с концепцией абсолютного духа как самосознания человечества. И вообще перед нами рецидив идеализма: логика мышления диктует у него последовательность этапов исторического развития общественного сознания.

Итак, Фейербах провозглашает, что «теоретически человеческое существо должно стать на место божественного» [83, т. I, с. 110], хотя практически эта смена ролей должна будет произойти, так сказать, наполовину: разовьется новое религиозное чувство, но не будет новой культовой практики. Можно сказать, что здесь име-

ет место такое понимание практики, которое саму теорию рассматривает как практику. Но это уже было у Гегеля с его практикой духа. «Если философия должна заменить религию, то философия, оставаясь философией, должна стать *религией*, она должна включить в себя в соответствующей форме то, что составляет сущность религии, должна включить преимущества религии» [там же, с. 110]. При таких смещениях значений слов философия Фейербаха есть «воистину — *сама религия*» [там же, с. 204]

Конечно, чисто теоретически, в соответствии с основной линией рассуждений Фейербаха, это надо понимать не в смысле *homo est deus*, а только в смысле *deus est homo*: дело философии — отстоять подлинную человеческую сущность, которая была извращена религией, так что философия Фейербаха есть «религия» только в том смысле, что она есть критика религии. Отрицание бога есть отрицание отрицания человека, т. е. утверждение его вне бога и *без него*. Можно сказать и так: атеизм — это «религия» именно в том смысле, что он есть прямая и полная ее противоположность, составляя с ней понятийную пару, объемлемую словом «верование» примерно так, как материализм составляет с идеализмом понятийную пару, объемлемую словом «философия». Но слово «верование» в применении к атеизму, строго говоря, лишено смысла, а обозначение атеизма словом «религия» представляет собой еще большую словесную вольность, за которую сам Фейербах, хотя он ее допускает, считает нужным извиниться перед читателями, квалифицируя ее как «злоупотребление словами» [83, т. II, с. 728]. Если же быть точным, то, поправляется он в 11-й лекции о сущности религии, он ничего не обожествляет, а только «почитает». И еще более определенно: «*Никакой религии! — такова моя религия*» [83, т. I, с. 268]. Не раз мыслитель *прямо признает* себя атеистом, о чем полезно читателю напомнить [см. 83, т. II, с. 807].

Но практически в контексте всего творчества Фейербаха те же самые и близкие к ним его формулировки, увы, выглядят по-другому, наполняются несколько иным смыслом. Провозглашая, что *homo est deus* и философия будущего — это осуществление идеи и истины христианства, он стремится человеку «озарить *жизнь как таковую религиозным смыслом*» [там же, с. 316]. Фейербах сближает свои идеалы с религиозными и тем самым

смягчает свою непримиримость к христианской религии, оставляет открытой дверцу для компромисса с ее служителями. Конечно, в отдельные периоды и в отдельных странах деятельность христианской церкви и особенно отдельных ее представителей бывала относительно прогрессивной (скажем, в Болгарии в века турецкого владычества) но это совсем не значит, будто современная атеистическая мысль делается преемницей какого-то «рационального ядра», якобы имевшегося в их учениях. Энгельс заметил, что поступать так, как вздумал поступить Фейербах, было бы равносильно тому, чтобы объявить химию истинной алхимией и затем сблизить на этом словесном основании их содержание и методы. Ныне, добавим, субатомная физика реализовала мечты алхимиков о превращении одних элементов в другие, но реализация этой мечты пришла *не оттуда*, откуда ждала ее алхимики, так что образное сравнение Энгельса полностью сохраняет свою силу.

В уступках Фейербаха религиозному образу мышления повинен не буржуазно-просветительский характер его атеизма вообще: классики французского материализма XVIII в. тоже были буржуазными просветителями, но заняли в этом отношении более последовательную позицию. Причины — в недостаточно четкой расстановке классовых сил в Германии и в склонности немецкой буржуазии к компромиссу с короной и ее дворянско-аристократическим окружением: сам Фейербах не стремился политически к такому компромиссу, но его не было среди тех пока немногочисленных сил, которые против этого компромисса боролись, и духовная атмосфера последнего все же великого материалиста затронула. Причины также и в узости его антропологического натурализма, с самого начала переводившего вопрос о религии в узкопсихологические и моральные рамки.

Этика Фейербаха,
его «коммунизм»
и «любовь»

В этике Фейербах занял позиции абстрактно-антропологического гуманизма, исчерпав все те возможности метафизического материализма, которые могли бы послужить развитию антирелигиозной морали. Здесь он примыкает к французским материалистам, горячо защищает их этику от Канта и включает в свое яркое этическое учение все моральные импликации атеизма. Он резко выступает против религиозных доктрин морали, разоблачая их непоследователь-

ность, лицемерие, нетерпимость, противоестественность и деморализующее воздействие на последователей. Его вывод: подлинная мораль и религия — антагонисты [см. 83, т. II, с. 824; ср. 144, Bd V, S. 192].

Свое учение о морали Фейербах стремится полностью основать на принципах биопсихической чувственности. Он утверждает, что голос ощущения — это первый категорический императив, а «половое отношение можно прямо охарактеризовать как основное нравственное отношение, как основу морали» [83, т. I, с. 618]. И он ориентирует свою этику на оправдание, возвеличение, прославление и, наконец, обожествление порывов человека к предельно полному и в *этом* смысле идеальному чувственному счастью. Но в таком случае возникает... значительное сближение целей и задач религии, имея в виду ее *обещания*: она сулит людям именно то, на что ценностно ориентирует антропологическая мораль. Конечно, «небесное блаженство» и земное «чувственное счастье» не совпадают, но вспомним о многозначности понятия «чувственность» у Фейербаха и об огромном значении, придававшемся им эмоциональному состоянию человека.

После этого он призывает обожествить отношения между людьми, ибо их путь к счастью лежит только через них. Речь идет об обожествлении любви «Я» к «Ты» и «Ты» к «Я» [см. 83, т. I, с. 261]. Религия человека оказывается религией половой любви. В этой религии нет любви к супранатуральному богу, но в ранг бога возведена сама любовь как физиологическая, а отсюда и психическая взаимонуждаемость людей.

Потребность людей друг в друге уравнивает их и сплавливает друг с другом, развивает в них чувства коллективизма. Если вместо веры в бога люди обретут веру в себя и добьются того, что «человек человеку бог» [83, т. II, с. 308; ср. с. 415], то утвердится дружба всех людей друг с другом уже без различия пола, — это будет путь к «коммунизму». Так рассуждает Фейербах.

Склонность и даже приверженность его к термину «коммунизм» бросаются в глаза, и здесь не обошлось без его симпатий, пусть смутных, к действительной идее коммунизма. Он чувствует гуманизм и возвышенность этой идеи, ее великое будущее (напомним, что жизненный путь он закончил в рядах социал-демократии). Но никакого коммунизма, по существу, в его рассуждениях

нет. Достаточно привести одно из них: «Да будет для тебя *священна дружба*, священна собственность, священен брак, священно благо каждого человека, но да будут они для тебя священны *сами по себе*» [там же, с. 309]. «Коммунизм» в сочинениях Фейербаха — это обозначение того общего факта, что люди нуждаются друг в друге. Это — обозначение чувства их общности [см. там же, с. 574] и стремления к объединению, общедемократических идеалов равенства и братства [см. там же, с. 411, 792]. Этим словом он хочет выразить свою страстную мечту о том, чтобы между всеми людьми установились отношения искреннего доброжелательства. И в этом смысле о себе самом он говорит, что он «общественный человек (*Gemeinmensch*), Коммунист» [там же, с. 420]. Столь вольное применение чрезвычайно важного социального и политического термина приводит к отождествлению «коммунизма» с всеобщей любовью, альтруизмом и даже туманной идеей социальности вообще [см. 83, т. I, с. 267, 283, 393]. Выступив против Штирнера (1845), Фейербах противопоставил его эгоизму «коммунизм» как стремление жить в обществе и принимать близко к сердцу его интересы. Не удивительно, что такое словоупотребление пришлось по душе «чистинным социалистам», в эклектическую доктрину которых вошло немало от феьербаховской фразеологии.

Маркс и Энгельс в первой главе «Немецкой идеологии» справедливо упрекают Фейербаха за то, что слово «коммунизм» было превращено им в «голую категорию». Отождествление коммунизма с всеобщей любовью помогало тем, кто **клеветнически** обвинял коммунистов в аморализме, а главное — дезориентировало в политическом отношении. «Любовь везде и всегда является у Фейербаха, — писал Энгельс позднее, — чудотворцем, который должен выручать из всех трудностей практической жизни, — и это в обществе, разделенном на классы с диаметрально противоположными интересами! Таким образом из его философии улетучиваются последние остатки ее революционного характера и остается лишь старая песенка: любите друг друга, бросайтесь друг другу в объятия все, без различия пола и звания, — всеобщее примирительное опьянение!» [I, т. 21, с. 298].

О каком «коммунизме» могла идти речь у Фейербаха, если он, не отрицая классовой борьбы в обществе, в то же время не замечал ее, и потому, как отметил Ле-

нин, «не понял» [5, т. 29, с. 43] классового смысла и тенденций развития революции 1848—1849 гг., усмотрев в ней только общедемократическое выступление против деспотизма и церкви. По его мнению, перед пролетариями не может стоять никаких политических целей, ведь они лишь «желают получать истинную стоимость труда» [83, т. I, с. 367]. В «Тезисах о Фейербахе» (1845) Энгельс иронически охарактеризовал позицию философа в рабочем вопросе как «превосходную апологию» существующих буржуазных порядков.

Такой апологией неожиданно оборачивается и критика Фейербахом религии. Уповав на просвещение и рост буржуазного благосостояния, он не видит того, что путь к упразднению религиозных верований пролегает непременно через ликвидацию эксплуататорских социальных отношений, являющихся ныне питательной почвой для религий. Маркс писал в «Немецко-французских ежегодниках», что критика религии есть в зародыше критика той юдоли плача, оправдывающим и освящающим ореолом которой и выступает религия. При всем своем субъективно совершенно искреннем демократизме, Фейербах не сумел перенести критику на эту социальную «юдоль плача» и примиряется с ней. Его критика и провозглашаемые им отрицания завершаются нейтрализацией противоположностей, их примирением под маской диалектического единства. Теоретически это выглядит так: «Новая философия есть *отрицание* как *рационализма*, так и *мистицизма*, как *пантеизма*, так и *персонализма*, как *атеизма*, так и *теизма*; она составляет *единство* всех этих *противоположных истин*» [83, т. I, с. 130].

Подробное рассмотрение этики и социологии Фейербаха лишь подтвердит уже сделанные ранее выводы. Хотя «философские предпосылки этики Маркса и этики Фейербаха были общими» [173, S. 166], теоретически и практически они привели к качественно разным результатам. Фейербахово учение о морали было встроено в идеалистическое понимание жизни общества, несмотря на желание его автора отпавляться от материалистических идей. В качестве базиса этой жизни, как мы знаем, он взял чувственную природу человека, раскрывающую свою сущность в «клеточках» «туизма»; в качестве надстройки — психические феномены чувственности у ищущего счастья человека. Но и в самой человеческой при-

роде индивида Фейербах стремится видеть не узкофизиологическое, а *психическое* образование. Различные периоды в истории человечества, как мы видели, производны у Фейербаха от этапов развития иллюзорных форм сознания, ориентированных на восполнение дефицита счастья. Можно сказать, что это периоды обожествления разных потребностей и разных видов фантастического освобождения от чувства зависимости. Фейербах резюмирует это откровенно: «Периоды человечества отличаются один от другого лишь переменами в религии» [83, т. I, с. 108; ср. т. II, с. 724]. В 23-й лекции о сущности религии намечается близкий к идеям XVIII в. вывод, что все социальные антагонизмы порождены конфликтами между религиями и прогрессом человеческого разума.

Свою этику Фейербах возводит к принципу *разумного эгоизма*. Каждый человек естественно стремится к счастью, и действительно, быть для человека — значит быть счастливым. Но условием счастья каждого из членов «туистической» ячейки является не только наличие в ней партнера, но и счастье этого партнера. Поэтому, если исходить из того, что «долг есть только то, что здорово» [83, т. I, с. 607] и несет субъекту благополучие, то придется признать, что он непременно распространяется на других людей, так что нравственным долгом будет то, что здорово и хорошо, по крайней мере, для двух других лиц [см. 83, т. I, с. 618], и счастье может быть только *обоюдным* [см. там же, с. 635].

Отсюда Фейербах хочет перетолковать эгоизм как альтруизм, выводя последний как необходимое требование из первого. Добро — это то, что удовлетворяет эгоизм всех людей, а зло приносит удовлетворение только какой-то их кучке. Мыслитель делает специальную оговорку, что употребляемое им понятие неверно отождествлять с эгоизмом самодовольного филистера или алчного буржуа [см. 83, т. II, с. 546]. «Эгоизм» как этическая категория — это чувство любви к себе, естественно перерастающее в любовь к другим людям, ибо люди жаждут «товарищеского счастья».

По сравнению с Юмом, Миллем и Бентамом, в возвышенном эвдемонизме Фейербаха достигнута более высокая ступень раскрытия взаимодействия эгоистических и антиэгоистических устремлений людей. Но до научной этики Фейербаха очень далеко и в этом пункте; включен-

ный им в учение об «истинной» морали принцип эмоционально-страстного сопереживания и стремления к взаимному счастью, т. е. «любовь», также и в этом случае превращается в апофеоз половой любви. И хотя он провозглашает, что «мы должны любить человека ради человека» [там же, с. 306], быстро обнаруживается, что дело опять сводится к половым взаимоотношениям, а так понятый фундамент моральных взаимоотношений крайне для них узок. Какую бы огромную и облагораживающую роль ни играла любовь в жизни людей и как бы ни возрастало ее значение в духовном мире человека по мере роста его свободы, она не может ни превратиться во всеобщую «свободную любовь», ни — что еще более важно — стать основой для всех необходимых человеку социальных и духовных свобод. Что же касается классово-антагонистических обществ, то возможности проявления в них собственно человеческих чувств довольно узки.

В этике Фейербаха выразилась идеализация им буржуазно-демократических требований, которая превратилась у него в конце концов в высокопарную, но довольно однообразную риторику. Энгельс сказал о его этике, что она выкроена для всех времен, стран и народов, а потому неприменима никогда и нигде. И как бы Фейербах ни заявлял, что «свобода, основанная на стремлении к счастью (разумеется, не единичных лиц, но всех) является демократической, а потому и непреодолимой политической силой» [83, т. I, с. 465], в своей этике он фактически примиряется с далеко не демократической действительностью. Поскольку он не понял существа классовой борьбы, всякий собственно классовый интерес для него только «несправедливость» [см. там же, с. 647], и его идеал — это сентиментальная взаимная любовь между классами. Его и Маркса пути коренным образом разошлись, и только под конец жизни Фейербах, как мы знаем, стал приходить к мысли, что есть социальное учение с несравненно более широкими горизонтами, чем те, которые достиг в своем учении он.

Фейербах, каким мы видим его в его сочинениях, не миновал тлетворного духа мещанского филистерства, как не миновал его и Гегель; оно иногда явственно показывает себя, и Энгельс его осудил, заметив, что «любовь» как форма взаимоиспользования подошла бы, по Фейербаху, и для характеристики положения на

...фондовой бирже. «Собственность должна быть у всех» [83, т. II, с. 835] — так подводит Фейербах, как ему кажется, высший итог размышлений о потребностях. «Разумное наслаждение настоящим, записывает брукбергский отшельник понравившуюся ему мысль, — составляет единственную разумную заботу о будущем» [83, т. I, с. 253; ср. с. 263]. И пусть он принимает веру в историческую будущность, в «грядущее человечества» [83, т. II, с. 18, 805] и признает, что нет окончательного предела исторического развития, ибо «род неограничен» [см. *там же*, с. 186], все же «предельческий» мотив появляется снова: «Человеку не присуще стремление к неограниченному совершенствованию; больше того, ему имманентно, как и вообще материи, совершенно противоположное стремление, *стремление к инерции*» [83, т. I, с. 359, ср. с. 366]. Правда, в другом месте он приписывает инертность и пассивность только религиозно настроенным людям, которые склонны «все оставить таким, каково оно есть» [83, т. II, с. 679], но сопоставление этих двух положений резко ослабляет им же подчеркиваемый контраст между прогрессивно и консервативно настроенными людьми, и Фейербаху остается надеяться на прогресс, вызываемый *сменой поколений* [см. 83, т. I, с. 364]. Люди старшей генерации, по его мнению, «останавливаются и сами делают сторонниками застоя» [83, т. II, с. 802] — замечание резонное, если отнести его к господствующим классам в социально-антагонистических формациях. Но упования лишь на биологическую активность молодежи мало чем отличаются от столь же поверхностных упований на любовь и расцвет чувственности.

**Теория познания.
Снова «любовь»**

В завершение рассмотрим теорию познания Фейербаха. Здесь мы опять встречаемся с «чувственностью» и «любовью», но найдем и несколько интересных моментов.

Фейербах защитил сенсуализм от нападок агностиков, вроде «физиологического идеалиста» И. Мюллера, и сделал это ярко и остроумно. Его соображения и замечания, высказываемые по этому поводу, подчас метки и оригинальны [см. 83, т. I, с. 238, 572, 577; т. II, с. 34, 632], их высоко оценил Ленин. Он на некоторые из них ссылается и цитирует их в «Материализме и эмпириокритицизме». Формула Фейербаха «Мое ощущение субъективно, но его основа или причина (Grund) объективна» [83, т. I, с. 572]

превосходна и в общем удачно схватывает диалектику субъективной формы и объективного содержания чувственной информации.

Мыслитель убежден в истинности гносеологии, отпавляющейся от внешнего чувственного опыта. «Философия, начинающаяся с опыта, остается вечно юной» [там же, с. 99; ср. с. 226]. И свою философию он называет «откровенно чувственной» [см. там же, с. 186], определяя ее содержание как «сущность чувства, возведенную до сознания» [там же, с. 185]. Но принцип сенсуализма доводится им до крайностей, определяемых метафизической слабостью его антропологизма.

Он резко подчеркивает тот факт, что объективный мир познается субъектом через *человеческие* органы чувств. На языке Фейербаха это выражается формулой: вся природа познается через познание человеческой природы. После этого нет ничего экстравагантного в его тезисе о том, что высшая форма познания — это половой акт. Не удивительна и недооценка им роли мышления в познании, вытекающая из упрощенного, почти в духе Гельвеция, понимания рассудка как всего лишь универсального чувства: «...связно читать евангелия чувств — значит *мыслить*» [83, т. I, с. 238; ср. с. 201]. Мышление «часто *суживает* горизонты ума» [там же, с. 197], потому что оно только соединяет, комбинирует знания, добытые ощущениями, и осуществляет посредничество между кажущимся и истинным [там же, с. 238, 271]. В огрубленной, а потому ложной антитезе к Гегелю Фейербах утверждает, что только чувственность конкретна, мышление же всегда абстрактно. Как выяснил Маркс, в оценке ощущений не правы каждый по-своему — и Гегель и Фейербах, потому что ощущения конкретны в смысле непосредственности получаемой через их посредство информации, но они же абстрактны в том смысле, что информируют о явлениях, а не о сущности вещей; в оценке же мышления Гегель был более прав, чем Фейербах, ибо понятия, суждения и теории абстрактны в смысле специфики их логической структуры и образующих ее элементов, но они же делаются все более конкретными в смысле их научно-теоретического обогащения на пути восхождения от абстрактного к конкретному.

У Фейербаха можно встретить высказывания, в которых он просто сливает ощущение и мышление в нечто нераздельное [см. 143, S. 306], есть у него и более верные

замечания о необходимости взаимодействия чувственного и рационального. Но именно они выглядят как непоследовательность. Фейербах высказывается в пользу такого чувственного созерцания, «которое определяется мышлением», и такого мышления, «которое *расширено и восполнено* созерцанием» [83, т. I, с. 197]. Он соглашается с тем, что «человек рожден для теории» [85, т. 2, с. 282], «для человечества нет другого спасения, *кроме разума!*» [85, т. 3, с. 196; ср. с. 344], и даже заявляет, что «материалисты — это рационалисты» [83, т. I, с. 157]. Едва ли стоит особенно упрекать Фейербаха за эти и другие разногласия в формулировках: ведь он не вдается в гносеологические вопросы специально и затрагивает их лишь постольку, поскольку это требуется ему для критики религии и решения этических проблем.

Несомненным вкладом Фейербаха в материалистическую теорию познания явились его соображения о гносеологической функции эмоций. Он развивает взгляд Спинозы на познание как аффект и воззрение Гельвеция на активную познавательную роль интересов. Он не соглашается с мнением Ф. Бэкона и Декарта об аффектах как только помехах познавательному процессу. И он здесь прав. Эмоциональные составляющие познавательной деятельности, отмечал Ленин, значительны, они существенно необходимы для познания, и без них вообще немислимо никакое творчество.

Аргументация в пользу подобных положений строится Фейербахом исходя из «туизма»: любовь между «Я» и «Ты» есть эмоционально напряженное познание, в котором двое достигают того, что недоступно одному [см. 83, т. I, с. 149]. В этом смысле Фейербах обращает внимание на социальный характер человеческих ощущений [см. *там же*, с. 231]. Эмоциональная насыщенность ощущений людей, их «красноречивость» делают их, по мнению Фейербаха, надежным мерилom истинности знаний. Критерий бытия — это чувственность, любовь.

В гносеологии Фейербаха к уже известным нам значениям терминов «чувственность» и «любовь» добавляются новые оттенки. Чувственность приобретает смысл полноты жизненного опыта, а любовь — совокупности действий, обеспечивающих людям активное общение и единение с природой [см. *там же*, с. 184]. Это чувственная, биологическая, субъективная практика, ориентируемая на уже известное нам положение о «тождестве» чувственно-

го, действительного и истинного, а потому двусмысленная и допускающая тезис о человеке «как» мере всех вещей с присущей и этому тезису большой двусмысленностью (ее используют ныне ревизионисты праксеологически-антропологического направления, рассуждающие о будто бы «совпадении» и «взаимонейтрализации» объективно- и субъективного в практике).

Используемое в плане гносеологии, данное положение стирает диалектику чувственного и рационального, реального и отражаемого. Поэтому уже в XIX в. оно пришлось по душе некоторым вульгарным материалистам и позитивистам, желавшим отождествить ощущения с познаваемой реальностью. Но такому толкованию противостоят те внимательно отмеченные Лениным случаи, в которых Фейербах верно разграничивает объективные свойства вещей (например, особые физические и химические свойства соли) и субъективные переживания этих свойств (в данном случае ощущение солёности). Если бы ощущения передавали нам всю полноту содержания вещей, то для их познания не потребовалось бы нам ни экспериментов, ни научной теории [см. 5, т. 18, с. 119, 145, 158 и др.]. Необходимость последних Фейербах признает.

Как бы то ни было, высказывания Фейербаха о практике не поддаются «сведению к одному знаменателю», они разноплановы, и потому столь различными представляются при поверхностном к ним подходе оценки этих высказываний классиками марксизма-ленинизма. В первом тезисе о Фейербахе Маркс упрекает его в том, что им «практика берется и фиксируется только в грязно-торгашеской форме ее проявления» [1, т. 3, с. 1]. Здесь, видимо, имеется в виду утверждение Фейербаха: «практика» означает меркантильную ориентацию современных ему людей, их «точку зрения еды и питья», их половую деятельность и т. д. Выше уже был разъяснен смысл толкования практики как того, что находится в головах многих людей. Иногда же Фейербах говорит о практике вообще, не детализируя вкладываемого в нее смысла, но верно подчеркивая ее примат перед теорией и указывая на то, что только практикой окончательно опровергаются религия и идеализм [см. 83, т. II, с. 681]. Это дало полное основание Ленину отметить, что «Фейербах берет учет всей совокупности человеческой практики в основу теории познания» [5, т. 18, с. 145]. Действительно, когда Фейербах пишет, например, что *«род есть последнее мерило*

истины» [83, т. II, с. 192], он имеет в виду, что практика как коллективная деятельность вообще есть окончательный критерий истинности наших знаний. Таким образом, никакого пресловутого «противоречия» между Марксом и Лениным в оценке ими взглядов Фейербаха на практику (о нем много рассуждали ревизионисты 60-х годов XX в.) в действительности нет. Маркс и Ленин характеризовали эти взгляды в разных, но взаимнодополняющих друг друга и составляющих единство отношений [см. 5, т. 18, с. 145].

Для общей оценки теории познания Фейербаха еще раз вернемся к использованию им «любви» как гносеологической и общефилософской категории. Во многом, надо признать, это использование было ошибочным. «Любовь», как и «счастье», — категории менее всего физиологические, они также и не гносеологические, тем более не онтологические. Не совсем точно и отнесение их Фейербахом в разряд понятий этики. Это категории аксиологические (а значит, относящиеся не только к этике, но и к эстетике и социальной психологии), причастны они и к идеологии. Первая из них обозначает не эгоистическое, а, наоборот, бескорыстное стремление, которое растворяет в самозабвенном и самоотверженном порыве всякий лично-эгоистический мотив (если речь идет о *человеческой* любви в подлинном смысле слова). Реализация чувства любви ведет к счастью, содержание понятия которого еще более широко. Фейербах же превратил «любовь» в некое чуть ли не космическое состояние [см. 83, т. II, с. 192], и здесь не обошлось без влияния на него со стороны христианского богословия. Включение им этого понятия в *гносеологию* принесло гораздо больше путаницы, чем пользы, сближая познание с самовыражением.

При анализе теории познания Фейербаха приходится учитывать подходы к ее проблемам, содержащиеся не только в его этике, но и в критике им религии. В результате выясняется, что он затронул более глубокие проблемы, чем это казалось ему самому. Он коснулся важного социального пласта гносеологии, обратив внимание на роль иллюзий и вообще ложных идей, носителям которых *«действительный предмет представляется ... воображаемым, а воображаемый — действительным»* [83, т. II, с. 120]. Фейербах попытался вскрыть структуру возникновения этих массовых заблуждений и прошел часть открывшегося тут пути, не ограничившись вопросом о чув-

ственной видимости. Все эти вопросы вращаются у него вокруг проблематики *отражения*: «Я» отражает «Ты», свои взаимоотношения с «Ты» и через «Ты» самого себя, религия отражает ущербное состояние человеческой природы, а в искаженной форме — присущие последней потребности и т. д. Обнаруживается, что ложное отражение есть особый вид отражения. Значение этого обстоятельства в полной мере сразу же оценил Маркс.

**Место Фейербаха
в истории философии**

Таково учение Фейербаха. Он называл его «философией будущего», и это отражало его, мыслителя-демократа, искреннюю веру в будущее человечества, его убеждение в том, что устранить несчастья людей возможно и философия поможет в этом. Эта философия, полагал он, уже не будет философией в старом смысле слова, она отрицает все предшествовавшие ей учения, снимает их.

Об этом мечтал не только Фейербах. Заявки на создание философии будущего в аналогичном смысле сделали А. Цешковский и М. Гесс, А. Сметана и Э. Дембовский, В. Г. Белинский и А. И. Герцен. Что касается Фейербаха, то его претензии на открытие им качественно нового этапа в развитии мышления были неосновательны. Не ему было суждено овладеть могучим оружием диалектики и решительно преодолеть созерцательность старого материализма, т. е. разрыв между теорией и практикой, «непрактичность» теории и «нетеоретичность», стихийность практики. Фейербах *завершил* домарксовский этап в истории мысли и явился предвестником революционного в ней переворота. Он показал, что на базе идеализма истинная диалектика возникнуть не может, и тем самым «подготовил «строительную площадку» для последующего возведения здания материалистической диалектики» [120, с. 6]. Не случайно, что именно в «Тезисах о Фейербахе» Маркса и Энгельса содержался зародыш всего их нового мировоззрения. Философия Фейербаха была последней значительной прогрессивной философией на буржуазном Западе, хотя и не последней прогрессивной философией в буржуазном мире вообще.

Несомненно, что Фейербахова критика религии ускорила теоретическое становление Маркса и Энгельса в 1841—1844 гг. Его учение стало главным мыслительным «звеном» [см. 1, т. 21, с. 370] между Гегелем и марксизмом. «Христианство стало ставить препятствия *политической свободе*» [83, т. 1, с. 109], но достаточно ли будет

для достижения ее устранить христианство? И принесет ли человечеству политическая свобода сама по себе полную эмансипацию? В книге «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» (1886) Энгельс воздал должное мыслителю, который 40 лет тому назад способствовал стремительному освобождению его и Маркса от гегелевского идеализма. Но необходимо было «дальнейшее развитие фейербаховской точки зрения, выходящее за пределы философии Фейербаха» [1, т. 21, с. 299]. Он провозгласил экспроприацию богов как «небесных» эксплуататоров человека, но очередь была за земными эксплуататорами. Вопрос о создании теоретической основы для практической их экспроприации означал для Маркса и Энгельса уже не частную проблему преодоления религиозного духовного отчуждения, а основную проблему ликвидации эксплуатации, материального отчуждения труда и так или иначе оправдывающей их *идеологии*.

Мировоззрение Маркса и Энгельса складывалось в ходе преодоления ими нескольких ложноидеологических концепций человека. Серьезной помехой были здесь не только гегелевское понятие абстрактного духовного субъекта как органа Мирового духа и младогегельянский фантом бунтующего Самосознания, но и фейербаховский образ отвлеченного Человека, дитяти природы и раба собственной ненасытной чувственности. Фейербах искал конкретного человека, но не нашел его, и «сущность рода (*Wesen der Gattung*)» ничем не отличается у него от «родовой сущности (*Gattungswesen*)» индивида: она сводится лишь к тому природно-общему, что есть у людей всех стран и времен [см. 60, с. 16—17]. Путь к подлинно конкретному человеку Маркс определяет не через идеалистически-спекулятивные и психобиологические абстракции, а через исследование человека социально-классового, порожденного коллективно-историческим процессом производства и изменяющегося вследствие изменений последнего и роли участвующих в нем агентов. На этом пути следовало не отказаться от категории «человеческая природа», а наполнить ее подлинно «родовым», социальным и далеко не фейербаховским содержанием. В «Капитале» Маркс писал: «...мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху» [1, т. 23, с. 623]. В отличие от Фейербаха Маркс раскрыл действительное сущностное отличие истории людей от природы, но он

также выяснил и их *подлинную* связь, в еще меньшей, чем Гегелем, степени замеченную Фейербахом, — связь через общественно-производственную и производные от нее виды практики. Именно через эту связь Маркс раскрыл сущность подлинно *реального* гуманизма, спор о котором был всегда в центре его дискуссии с Фейербахом.

Основоположники научной идеологии пролетариата произвели всемирно-историческое преобразование философии. Они проложили путь истинной философии будущего мира и создали ее — философию борьбы за освобождение всех эксплуатируемых и угнетенных и построение коммунизма. У Фейербаха была философия не борьбы, а только любви. «Ее последнее слово — необходимость изменить мысли и чувства людей, а не мир» [21, с. 201]. Между тем старый мир не давал возможности добрым чувствам любви возобладать в качестве нормы поведения и регулирующей силы. Фейербах не видел этого, находился во власти иллюзий. И к нему самому относился вопрос, который был поставлен заново Марксом и Энгельсом, «вопрос, у Фейербаха оставшийся без ответа: как случилось, что люди «вбили себе в голову» ... иллюзии?» [1, т. 3, с. 224]. В ответе, данном Фейербахом, «главное-то остается еще не сделанным. А именно, то обстоятельство, что земная основа отделяет себя от самой себя и переносит себя в облака как некое самостоятельное царство, может быть объяснено только саморазорванностью и самопротиворечивостью этой земной основы» [там же, с. 2]. Маркс и Энгельс объяснили самопротиворечивость земной социальной основы деятельности людей и указали путь к ее объективному преобразованию в целях достижения их счастья.

На протяжении почти всего времени своего творчества Фейербах оставался буржуазно-демократическим просветителем. Главная задача эпохи и «единственное условие» [83, т. II, с. 733] всех дальнейших шагов прогресса представлялись ему в виде освобождения людей от религии, которая процветает «во тьме невежества, нужды, беспомощности, некультурности» [там же, с. 724]. «Источник же и сила суеверия есть власть невежества и глупости, — величайшая власть на земле» [там же, с. 735]. Он верил в то, что естествознание, вообще наука, разум, просвещение, культура, которая «овладевает природой лишь при помощи природы» [там же, с. 723], — вот те силы, которые освободят человека. Он верил в че-

ловека, мечтал о том времени, когда будет достигнут «наш идеал... — это цельный, действительный, всесторонний, совершенный (vollkommen), образованный человек» [там же, с. 778].

Творчество просветителя Фейербаха не пропало втуне. Недаром реакция борется с ним, как с живым, по сей день. Лютеранин В. Шиллинг крайне возмущен тем, что Фейербах «отказал» богу в персональном бытии [см. 209, S. 179], а Г. Дике изображает Фейербаха мыслителем, подводившим философию к... тоталитаристскому подавлению личности: если Фейербах поставил «Человека» владыкой над людьми, то Маркс продолжил далее эту операцию, сделав индивидов рабами коммунистического «человечества» [см. 139, S. 205]. Эти и подобные им пасквилы не появлялись бы, если бы и ныне Фейербах не задевал обскурантов за живое. Он разоблачил мнимые идеалы религии, дабы превратить людей из «молельщиков» в «работников» [см. 83, т. II, с. 810]. Он развернул критику неба. Маркс осуществил критику земли, т. е. политики и политической экономии, дабы превратить пролетариат из покорного слуги капитала в борющийся против него во главе всех трудящихся и во имя своего и их реального счастья класс-гегемон. Вместо абстрактного антропологизма Фейербаха пришел «реальный гуманизм» Маркса, Энгельса и Ленина [см. 84].

Людвиг Фейербах — последний крупный буржуазный философ-материалист на Западе, относящийся по своим взглядам и уровню мысли к домарксистскому периоду в истории идей. Буржуазная философия после него все более обращается к иррационализму и позитивизму. Дальнейшие судьбы восходящей ветви философии безраздельно связаны с диалектическим и историческим материализмом.

НАЧАЛО КРИЗИСА БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

После Фейербаха наметился необратимый процесс нисходящей эволюции буржуазной философии. Идеологи буржуазии повернули к иррациональным видам идеализма, проникнутым пессимизмом и обманчивой фразеологией. Два десятилетия, лежащие между поражением буржуазно-демократических революций 1848—1849 гг. и Парижской Коммуной 1871 г., принесли западноевропейскому капитализму новые успехи, но вместе с ними и тревожные симптомы его будущего заката. Это были годы развития научной идеологии пролетариата, создания Марксом «Капитала», возникновения I Интернационала. Господствующий класс буржуазного общества начинает понимать, откуда ему грозит смертельная опасность.

В буржуазной философской среде этих лет спорадически все же появляются сочинения, содержащие некоторые ценные идеи, меткие наблюдения, интересные постановки проблем, но ни одно из них не поднялось до ранее достигнутых высот и тем более не было в состоянии ориентировать на завоевание принципиально новых теоретических рубежей. Развитие производства (после 1848 г. в Германии, например, быстро завершился промышленный переворот), прогресс технических наук и естествознания толкали к постановке новых гносеологических и логических проблем, так что в середине и второй половине XIX в. продолжали возникать теоретические исследования на высоком профессиональном уровне, посвященные, впрочем, частной и периферийной для философии тематике. Защитники буржуазного строя восприняли революцию 1848—1849 гг. как серьезное предупреждение о нарастании угрозы благополучию и господству их класса со стороны новой социальной силы — пролетариата. Они поняли это предупреждение как сигнал перехода к прямым защитительным действиям. Послегегелевский идеализм отличается консервативностью и «охранительным» духом, враждебностью революционной диалектике и науке, чертами эпигонского вырождения и эклектизма.

**Мнимые
альтернативы:
иррационализм
и позитивизм**

В это время происходит изменение смысла самого термина «идеализм»: открещиваясь от такого определения своих взглядов, идеалисты стали прилагать его только к откровенно спиритуалистическим разновидностям данного мировоззрения. Еще молодой Шеллинг полагал, что позиция абсолюта позволяет избавиться от «односторонности» основных философских направлений, а томисты конца XIX в. стали утверждать, что религиозное мышление примиряет все прежние философские споры, «нейтрализует» их. У колыбели мнимой философской «нейтральности» стояли Беркли и Юм, но только позитивисты середины XIX в., а спустя полстолетия — неореалисты во весь голос провозгласили «преодоление» как материализма, так и идеализма. Другие представители этих течений стали проводить ту же мысль под флагом «третьей» линии в философии.

Конечно, не всякая промежуточная концепция в истории философии означает лицемерие идеалиста, она вообще может быть не выражением старческого упадка, а

детской болезнью роста, симптом которой — в полуидеалистической форме выражения. Но такого оправдания для глашатаев «возвышения» над материализмом и идеализмом во второй половине XIX в. найти нельзя: как правило, это уже не материалисты, не приемлющие старого материализма ввиду его метафизичности, а потому поставившие под сомнение термин «материализм»; это идеалисты, маскирующие — пусть далеко не всегда осознанно — свой идеализм и деформирующие в его интересах основную философскую противоположность.

Не менее характерна для начавшегося падения буржуазной мысли ее иррационализация, доходящая даже до отрицания мышления. Пропагандисты открытой вражды к разуму апеллируют к Августину, Паскалю, де Местру и позднему Шеллингу. Лютую ненависть к заветам Просвещения выразил французский спиритуалист Мен де Биран в сочинении «О разложении мысли» (1805), и антипросветительскую эстафету от него подхватили Равессон и Лашелье во Франции, Гаман, Шопенгауэр, Э. Гартман и Ницше в Германии, Кьеркегор в Дании, Ньюмен в Англии. Аристократически-феодальный иррационализм преобразовался в иррационализм буржуазной реакции. Иррационалисты нередко также претендовали на «преодоление» антитезы духа и материи, но, в отличие от многих позитивистов, значительно более резко выступили против социального прогресса.

Появились позитивисты (О. Конт, Д. С. Милль, Г. Спенсер и др.), убежденные в том, что только буржуазия может быть носителем прогресса, и потому из трактовки его ими выпала существеннейшая сторона: диалектический характер прогресса, включающий в себя единство эволюционных этапов движения с революционными. Под пером Огюста Конта (Comte, 1798—1857) и Герберта Спенсера (1820—1903) прогресс превратился в плавную «позитивную эволюцию», по замыслу авторов совершенно не совместимую с революционной борьбой рабочего класса. Иррационалисты же разочаровались в прогрессе вообще. Они предали его анафеме. По-своему они оказались более последовательными, чем позитивисты, ибо не поверили в «плавную» эволюцию, почувствовали ее иллюзорность. Но предлагаемые ими средства борьбы против ненавистного им коммунистического будущего были не менее иллюзорны, хотя самый трезвый реальный расчет двигал ими, когда они в борьбе против научной

идеологии пролетариата вели себя в отношении позитивистов, обычно считавших себя рационалистами, как союзники, их поддерживающие и дополняющие их тезисы и аргументы своими.

Позитивизм поднял псевдорационалистическое знамя, призывая к научной трезвости, «постепенному» прогрессу. Конт, Милль и Спенсер отвергли догматические философские системы, в действительности отвергая возможность систематического познания и всякой конструктивной философии. Но это тоже была философия — агностическая, включившая в себя моменты «вульгарного» материализма, механистически истолкованные данные естествознания XIX в. и готовность к реабилитации религиозного мирозерцания. Позитивизм сложился как реакция на «науку наук» Гегеля и как отрицание лучших заветов французского Просвещения и материализма XVIII в. Откровенный идеализм дискредитировал себя, философский материализм для буржуазии стал опасным. Отсюда «средний» путь, который, как писал О. Конт, «отныне один только и может предохранить Запад от всякой серьезной коммунистической попытки» [73, с. 21]. Позитивисты выступили с идеей замены каузального философского синтеза знания описательным естественнонаучным синтезом (классификация наук О. Конта, законы эволюции Г. Спенсера), а теории познания сущности вещей — методикой упорядочения явлений (методология Д. С. Милля). Многие из их эпигонов вообще призывали «заменить» философию частными науками. Иногда позитивисты превосхищали отдельные проблемы будущего науковедения, а их взгляды многим ученым казались популярной разновидностью материализма, но на деле позитивизм, как признавал Конт, был «глубоко противоположен материализму не только по своему философскому характеру, но и по своему политическому назначению». [72, с. 76].

Блок позитивистов и иррационалистов, хотя внешне они выглядели как полярные противоположности, был философской реальностью второй половины XIX в. Позитивистское течение в философии к началу XX в. не иссякло, а, наоборот, усилилось, появились «второй» (махистский), а затем и «третий» виды позитивизма (поэтому ради сохранения единства перспективы анализа всей эволюции позитивизма параграфы о «первом» позитивизме Конта, Милля и Спенсера перенесены в следующую кни-

гу настоящей историко-философской серии). Но за спиной блока позитивистов и иррационалистов всегда стояли религиозные философы, хотя на поверхности бушевали подчас яростные страсти взаимных нападок и обвинений. Эти страсти породили выдвинутую «неокритицистом» Ш. Ренувье ложную схему, согласно которой абстрактному, сухому и безжизненному «сциентизму», т. е. позитивистски истолкованному материализму и «рационализму» теоретического знания, будто бы решительно противостоят конкретный, полнокровный и насыщенный ощущением жизни «гуманизм» и иррационализм.

В рамках иррационалистской традиции стало складываться убеждение, что иррациональна не только вся прошлая история, свидетельство чему — нелепый крах надежд и упований, связывавшихся с Великой французской революцией, но и все настоящее и будущее. Послереволюционные общественные отношения были насыщены всевозможными феноменами отчуждения, и обыденное буржуазное сознание, которое возникло в их атмосфере, сжилось с ними и от них же страдало, было не в состоянии их понять. А возвышаясь до теории, оно лишь оправдывало эти феномены, заимствуя их же структуру для схем их критики. К усилению иррационалистских (как и позитивистских) настроений вела враждебность буржуазных апологетов к подлинной науке об обществе, к диалектике и материализму, освободившему диалектику от идеалистических пут и обнаружившему тем самым ее полную силу как могучего оружия проникновения в действительность и ее прогрессивного преобразования.

В начале XIX в. Гаман и Якоби нападали на разум, возвышая интуицию и религиозную веру над мыслью и научным познанием, которое будто бы все более обнаруживает свое бессилие перед «вечными тайнами» бытия и свою чуждость человеку там, где некоторые из этих тайн им все же оказались разгаданы. Иррационалисты второй половины XIX в. не только разуверились в способностях разума, но даже поставили под сомнение само его наличие вообще. Они стали сводить разум то к слепой воле, то к бессознательным порывам или животным инстинктам и жажде обладания. За какие-нибудь три десятилетия иррационализм эволюционировал от романтической критики гегелевского рационализма к культу алогизма — от «воли к жизни» к «воле к смерти». Объективности истины и всеобщности знания, как если бы это были какие-

то пороки, были с каким-то злорадным ликованием противопоставлены субъективность и крайний сепаратизм индивидуального мнения, ирония и самообман. Творчество немецких ультрапессимистов А. Шопенгауэра и Э. Гартмана, мрачного датского затворника С. Кьеркегора и английского религиозного проповедника Д. Ньюмена, при всех различиях между ними, предвосхищало следующую стадию углубления кризиса буржуазного общества, которая приходилась уже на XX век, а в философии принесла с собой экзистенциализм. Их совокупными усилиями во многом была намечена будущая экзистенциалистская схема, в которую составными частями вошли «бессмысленность» и «трагизм» человеческого существования, страшное зияние «ничто», требование бесперспективного «выбора» и религиозная сокрушенность. «Атеизм» иррационалистов всегда был только видимостью, и он вновь и вновь смыкался с откровенной религией.

Иррационализм середины XIX в. продемонстрировал первые признаки духовной трагедии в буржуазной западноевропейской философии. Тот результат, который обрисовался в середине XIX в., — полный отчаяния индивидуализм Кьеркегора против теории научного коммунизма Маркса — повторялся затем неоднократно, но во все более резких вариантах. Но при этом у субъективистского иррационализма всегда был скрытый союзник в лице своего антипода — мнимобъективного позитивизма. Дань последнему отдал и один из первых иррационалистов XIX в., впоследствии рьяно нападавший на позитивистов, — Шопенгауэр.

§ 1. Иррационализм середины XIX в. Шопенгауэр

Артур Шопенгауэр (1788—1860) с полным сознанием деструктивной миссии противопоставил свое учение оптимистическому рационализму и диалектическому методу Гегеля. Он понимал, какие революционные возможности таила в себе гегелевская диалектика, и называл ее не иначе, как «яйцом василиска». С ненавистью он отнесся и к материализму Фейербаха.

Родился Шопенгауэр в Данциге (Гданьске), в семье зажиточного купца и получил философское образование

в Гёттингене, откуда в 1811 г. переехал в Берлин, чтобы послушать лекции Фихте и Шлейермахера, но его привлекли к себе только волонтаристские нотки фихтеанства и работа Шеллинга о свободе (1809), где шла речь о воле как изначальном принципе. В 1813 г. он выпускает



в свет методологическое введение в свою систему под названием «О четверояком корне закона достаточного основания», а в 1819 г. — первый (основной) том своего главного сочинения «Мир как воля и представление». Интересы у читающей публики книга не вызвала, лекции его в Берлинском университете (1819) окончились полным провалом (студенты уходили с них слушать Гегеля), и он писал: «А чтобы моя философия стала сама способна занять кафедру, нужно, чтобы наступили совершенно новые времена» [119, т. I, с. XXVII].

Философия Шопенгауэра сложилась в годы реставрации, когда реакционеры рассуждали о полной бессмысленности былой революции во Франции, а вчерашние либералы пришли к выводу о бессмысленности ее последствий. У свойственного Шопенгауэру глубокого пессимизма была сложная природа: феодально-аристократическому презрительному отношению к утверждающимся без-

душным торгашеским нравам и порядкам позднее прибавился мрачный скептицизм буржуазного идеолога, не ожидающего в будущем для своего класса ничего хорошего. После поражения революции 1848—1849 гг. все те, кто изверился в прогрессе, обратили к Шопенгауэру свой взор. Сам он отнесся к революционным событиям с крайней ненавистью, о чем откровенно написал Ю. Фрауэнштейну в письме от 2 марта 1849 г., и даже учредил по завещанию фонд помощи прусским солдатам-инвалидам, участвовавшим в «восстановлении порядка». Он видит в революционных деятелях либо подлых эгоистов, либо носителей «бескорыстной злобы». Шопенгауэр стал теоретиком немецкой контрреволюции [см. 23, с. 24, 138, 199].

В конце 20-х годов Шопенгауэр поселился во Франкфурте-на-Майне, где повел жизнь буржуа-рантье, посвятив свой досуг писательской деятельности. Позднего Шопенгауэра можно охарактеризовать как идеолога бонапартистской монархии на немецкой почве, где буржуазия получила простор для развития своего предпринимательства, тогда как государственная власть сосредоточилась в руках Гогенцоллернов, с помощью прусского юнкерства «охраняющих» себя и буржуазию от повторения 1848 года Рента отставного приват-доцента Шопенгауэра была гарантирована надежно.

Он публикует работы: «О воле в природе» (1836), «Две основные проблемы этики» (1840), второй (дополнительный) том «Мира как воли и представления» (1844) и сборник очерков «Дополнения и жизненные хроники (Parerga und Paralipomena)» (1851), первый том которых завершается «Афоризмами житейской мудрости». В последние десять лет своей жизни Шопенгауэр пользовался все более возрастающей известностью, во многих германских университетах были объявлены лекции о его философском учении, а его дом стал объектом паломничества почитателей его ядовитого остроумия и аристократического цинизма (с большим пренебрежением он называл народные массы «фабричным товаром природы») [119, т. I, с. 192]. За этим внешним блеском скрывались подчас пошлые рассуждения, «приноровленные к духовному уровню филистера» [1, т. 20, с. 368].

Метафизика Воли Сам Шопенгауэр признавал, что его философская система возникла как амальгама идей Канта, Платона и индийских буддистов. Эклектизм его философии бесспорен, но ее пронизывают

некоторые единые принципы. Шопенгауэр отверг материалистические тенденции учения Канта о вещах в себе, отбросил различие между чувственностью и рассудком и тем самым попытался внести бессознательно-иррациональное в сам рассудок, отверг космологические антиномии¹ и из всех Кантовых категорий признал только причинность (остальные — это «фальшивые окна»), но отнес к числу категорий также время и пространство, а в тезисе Канта о примате практического разума над теоретическим увидел зародыш своего учения о первенстве волевого начала. В индийской философии его внимание привлекли понятие «майи» и идеал погружения в «нирвану». Отправной пункт рассуждений Шопенгауэра состоит в утверждении, что мир нашего опыта сугубо феноменален, он есть всего лишь совокупность представлений (Vorstellungen), напоминающих «майю (видимость)», но категорически упорядоченных.

Ключ к выяснению упорядоченности мира представлений — это закон достаточного основания, превращенный Шопенгауэром в метод познания явлений, тогда как философские истины он предлагает открывать посредством интуиции Шеллингова толка. Шопенгауэр назвал указанный закон «общей формой объекта» [119 т. I, с. 34], выступающей в четырех различных видах в соответствии с различием между классами (и отношениями) объектов. Первый из них — класс физических объектов-явлений в отношениях времени, пространства и причинности; второй класс — абстрактные понятия, соотносящиеся друг с другом через суждения «разума», который понимается как способность всякого теоретического мышления; третий — объекты математические, порождаемые отношениями времени и пространства, а четвертый — эмпирические «я» как субъекты различных волеизъявлений. Закон достаточного основания приобретает соответственно четыре разных вида: достаточного основания становления (fiendi), познания (cognoscendi), бытия (essendi) и действия (agendi), или мотивации.

Описанная схема четырехликого закона использует введенные Лейбницем членения и терминологию Х. Вольфа, а по содержанию представляет собой вольную вариацию на кантовскую тему. Закон этот у Шопенгауэра

¹ Он называл антиномии Канта «беспочвенным словопрением» [119, т. I, с. 30].

функционирует только в области феноменов и упорядочивающих эту область априорных средств. Таким образом, в мире явлений царит физическая, логико-математическая и моральная необходимость, тогда как мир вещей в себе есть домен свободы, действию закона достаточного основания он не подлежит [см. 119, т. I, с. 291]. Рассуждения Шопенгауэра о четвероюм корне этого закона весьма изощренны, но нужны они ему не столько для построения системы, сколько для придания ей внешней интеллектуальной респектабельности, наукообразной «солидности».

Весь окружающий нас мир явлений, по его утверждению, — это совокупность чувственно-интуитивных представлений субъектов-людей. И поскольку Шопенгауэр отверг «аффицирование» явлений *внешними* по отношению к ним объектами, то он довольно близок к берклеанскому *esse est percipi*, но за тем исключением, что он рассматривает эмпирические объекты и субъекты как коррелятивные продукты¹ некоей потусторонней силы, которая оказывается в отношении их чем-то вроде интеллигибельной причины Мальбранша или Канта [см. 119, т. I, с. 144], не будучи, однако, богом. Итак, земля, моря, дома, тела людей — все это суть объекты-представления. Но и представляющие субъекты-люди сами тоже оказываются в конце концов лишь представлениями, так что буквально *весь* мир феноменов не столько представляется, сколько *воображается*, как греза, буддистская «майя» Кем или чем?

Шопенгауэр объявил, что «за» явлениями находится мир вещей в себе, который есть некоторая метафизическая Воля (Wille). Это совсем не моральная воля Канта.

¹ Шопенгауэр совершенно запутался в вопросе о том, каково онтологическое отношение между сознанием людей, их телами и волей. Он то сбивается на психофизический параллелизм, называя его даже «тождеством воли и тела» в духе имманентов [см. 119, т. I, с. 104], то делает эклектическую уступку вульгарному материализму Кабаниса и Мошотта (например, в сочинении о зрении), то строит еще более противоречивую комбинацию тела человека есть продукт (явление) мировой Воли, а человеческая воля порождена органической деятельностью мозга. Первая из этих трех гочек зрения берет у него верх. Центральная нервная система — это как бы «паразит», представляющей себя Воли [см. 212, Bd 2, S 288] «Материя есть, следовательно, сама Воля, но более уже не в себе, но поскольку она созерцаема, то есть принимает форму объективного представления, итак, что объективно есть материя, субъективно есть воля» [там же, S 361].

Последнюю Шопенгауэр отнес к области человеческого рассудка-разума и превратил в социал-дарвинистски понимаемую биологическую «активность», т е в чисто утилитарное средство выживания и преуспевания индивида Интеллект — орудие волевой активности, и ею положены границы деятельности мысли, если не считать того, что последняя должна также заняться и выражением в понятиях самой философии Шопенгауэра, которая получена будто бы путем несомненной интуиции. Впрочем, не очень-то надеясь на убедительность ссылок на интуицию, он использует произвольные аналогии и с не меньшей произвольностью оперирует разнообразным фактическим материалом. Результатом всех этих софистических выкладок и оказывается у него Воля как запредельный объект.

Метафизическая Воля единственна, тогда как ее проявления множественны. К числу наиболее красноречивых из них философ отнес гравитацию, магнетизм, силы химического сродства, стремление животных к самосохранению, половой инстинкт животных и различные аффекты людей. Воля с большой буквы лежит где-то «в глубине», на пересечении всех этих разнородных состояний и процессов, и представляет собой некую безличную могущественную силу. Отсюда вытекает, во-первых, что Воля как вещь в себе оказывается у Шопенгауэра, в отличие от Канта, познаваемой [см. 119, т I, с. 299] или хотя бы *опознаваемой*, а во-вторых, ее проще всего было бы называть Силой или Энергией с большой буквы, что, конечно, не превратило бы Шопенгауэра в материалиста, но сблизило бы с ранним (Мен де Биран) «энергетизмом». Но он всячески открещивается от этого, сближая Волю с ее проявлениями в виде человеческой воли и утверждая, что мы «тем значительно расширим наше познание» [119, т. I, с. 115]. Обнаруживаются симпатии Шопенгауэра к субъективному идеализму, но его система с самого начала трещит по швам: получается, что сама вещь в себе *явилась* в мир явлений, хотя *она должна быть* «вполне различна от своего явления» [там же, с. 115]. Поэтому во втором томе своего главного сочинения Шопенгауэр пустился на новые выдумки: он стал отличать Волю как наше представление о вещи в себе, похожее на волю в мире эмпирии, от самой Воли *как вещи* в себе, никак не представимой и ни на что не похожей [см. 119, т. II, с. 189—198]. Представление о Воле как процессе во вре-

мени и пространстве оказывается каким-то средостением между эмпирической волей и ноуменом, т. е. абстрактным понятием о Воле метафизической. Никакой теоретической ценности все эти ухищрения, конечно, не составляют.

**Пессимизм
Шопенгауэра**

Они мало занимают и их автора. Он еще более усугубляет произвольную антропоморфизацию Воли, неожиданно характеризуя ее как Волю к жизни. Частые ссылки его при этом на инстинкты животных преследуют определенную цель — подчеркнуть слепоту изначальных порывов Воли. Итак, мировая Воля, согласно Шопенгауэру, — это единственная и единая, «безосновная» [см. 119, т. I, с. 109], т. е. не зависящая от закона достаточного основания и потому свободная, могучая, бессознательная, слепая и дикая, а значит, иррациональная, сила, устремленная к утверждению жизни и заставляющая людей желать и действовать в этом направлении, но сама не имеющая ни плана, ни конечной цели. Это ненасытное «слепое влечение, темный, глухой позыв» [119, т. I, с. 154], и в этом смысле Шопенгауэр заявляет, что первое значение вещи в себе — это «нелепость» [см. там же, с. 3]. Воля находится в состоянии вечной неудовлетворенности, она «вынуждена пожирать самое себя, так как кроме нее ничего нет и она — голодная воля. Отсюда травля, боязнь и страдание» [там же, с. 159; ср. с. 262]. Отсюда жизнь людей полна постоянных тревог, горьких разочарований и мучений.

Свой пессимизм Шопенгауэр обосновывает и посредством ссылки на соответствующее этическое значение трех своих категорий: «время» означает тщету упований и надежд, так как все, что нам дорого, преходяще и тленно, «пространством» определены скрещения и столкновения интересов людей, их взаимные задержки на пути к призрачному счастью, а «причинность» создает качание «маятника» [см. там же, с. 324] человеческих страданий между голодом потребностей (особенно у угнетенных бедняков) и скукой пресыщенности (у богатых господ). Нашумевшая в свое время глава 46 второго тома «Мира как воли и представления», так и озаглавлена: «О ничтожестве и горестях жизни». В главе 44 «Метафизика половой любви» [см. 119, т. II, с. 548—589] и других дополнениях к первому тому философ с большим сарказмом развенчивает лживые маски окружающей его среды. Лю-

бовь — это коварная ловушка природы для продолжения человеческого рода, окутанная в обществе покровами лицемерия и корыстолюбия. Социальная жизнь в целом — это арена скудоумия и зависти, всеразъедающей пошлости и убийственной фальши. По сути дела, Шопенгауэр довольно ярко и верно изобразил современную ему буржуазную повседневность.

Но перед нами не критик капитализма. Шопенгауэр в принципе отрицает наличие прогресса в человеческом обществе, он занял позиции воинствующего антиисторизма и нападает с них в равной мере и на гегельянцев, и на позитивистов. История представляется ему бессмысленным сплетением событий, чем-то вроде причудливой и изменчивой вереницы облаков в ветреную погоду. Из подобных картин он делает «метафизические» выводы: в феноменальном мире представлений проявления Воли сталкиваются и борются друг с другом, и призрачная «майя» оказывается полем драматических переживаний и потрясений. Получается, что Воля через свои порождения оказывается вверженной в страдания, пытается их преодолеть, что равносильно тому, что она сама с собой борется, но лишь погружает себя в новые беды. Гегелевская схема самоотчуждения мирового духа приобретает у Шопенгауэра вид страшного и злобного гротеска. «Свойственное Воле раздвоение в самой себе» [119, т. I, с. 151] подобно бешенству зверя, разрывающему в припадке безотчетной злобы собственные внутренности.

Когда ему требуются примеры, играющие у него роль доказательств, Шопенгауэр указывает на войны, зверские пытки, неизлечимые болезни, политическое угнетение и социальную эксплуатацию. Сокрушенность по поводу последней звучит в устах яростного противника революции 1848—1849 гг. как кощунственная демагогия, но это мало его беспокоит. «Человек человеку — дьявол» — вот лейтмотив его рассуждений на социальные темы, и для подтверждения этого тезиса ему годится чуть ли не любой соответствующим образом препарированный факт.

Умения создавать и нагнетать у читателей определенное настроение и литературного мастерства вообще у Шопенгауэра не отнять, и буржуазные обыватели после 1848 г. зачитывались им, а спустя полвека нечто подобное происходило в России после подавления революции 1905—1907 гг. Получается, что в социальных бедствиях

виноват не капитализм и не остатки феодальных отношений, а преступник без адреса — запредельная Воля. Она «в пылу увлечения вонзает зубы в собственное тело... Мучитель и мучимый — одно [и то же]» [119, т. I, с. 370]. Получается, как на современном нам полотне живописца-сюрреалиста С. Дали «Классовая борьба», что социальные противоречия есть трагедия, так как это внутреннее противоречие единой Воли. Она «равным образом страдает как в угнетенных, так и в притеснителе, и в последнем еще более в той мере, в какой сознание обладает большей ясностью и определенностью, а воля — большей стремительностью» [там же, с. 374; ср. с. 329, 416]. Но тем, кто поверит в эту наивную и циничную в своей прямолинейности апологию господствующего класса, не будет никакого облегчения: Шопенгауэр внушает, что история есть призрак, будущее мрачно, а настоящее представляет собой лишь вечное возвращение трагедии взаимопожария индивидами друг друга. Ведь «сам мир есть мировой приговор» [там же, с. 367], согласно которому «всякая жизнь есть страдание» [там же, с. 323; ср. с. 316], и иначе, пока мир существует, быть не может.

Возникает один из ранних набросков трагической диалектики, использующей понятия и структуры диалектики Гегеля, но принципиально направленной Шопенгауэром против оптимистически-революционного ее «ядра». Онтологическая основа мира внутренне надломлена, ущербна, почему ей и приходится бороться с собственными порождениями, безуспешно исправляя их и впадая во все новые трагические коллизии. И было бы неверно понимать дело так, будто Воля добра, хотя ее неудачные творения погрязли во зле. Противоречия, раздирающие сферу феноменов, восходят к «трещине», разламывающей саму Волю. Вместо «хитрости Разума» у Шопенгауэра получается не только «самообман Воли», но и ее «преступление»: порождение ею несчастных созданий мира представлений составляет ее собственное грехопадение. Нечто греховное, недоброе, злое лежит в недрах сущности, и от него никуда не уйти. Фикция шопенгауэровской «Воли» не только набрасывает философский флер на социальный пессимизм, но и оправдывает самые реакционные из него выводы и употребления: все допустимо, коль скоро «мир как представление превращается в преисподнюю иного мира, царства неразумия...» [23, с. 57].

Деформация гегелевской диалектики получает свое завершение у Шопенгауэра тогда, когда он указывает своим последователям пути выхода из бедствий человеческого существо-

вания. Он обещает, что они смогут перестать быть рабами и инструментами столь обманчивой и разочаровывающей мировой Воли к жизни. В принципе выход состоит в добавочном развитии людьми жизненной энергии, которую надо устремить уже против Воли как таковой. Но человек может найти Волю только в окружающем его мире феноменов и в особенности в самом себе, поэтому ему остается одно: обратить свою, человеческую волю против самой себя. Шопенгауэр воображает, что уничтожение высших проявлений Воли подрывает ее в корне, и она падет, упразднится вообще. Перед нами своего рода пародия на гегелевскую схему замыкания вселенского развития в кольцо через отчуждение и разотчуждение Духа. Воля испытывает мучительное самоотчуждение в сфере общественной жизни, а снятие этого самоотчуждения должно произойти через ее самоумерщвление, некое онтологическое самоубийство бытия.

Но всеобщую аннигиляцию Воли Шопенгауэр намечает осуществить через деятельность отдельных индивидуумов, число которых должно постепенно возрасть. У этой деятельности — две ступени, первая из которых предварительная, она дает только временное освобождение от служения Воле, ибо не упраздняет ее, а лишь помогает на время от нее убежать. Речь идет об *эстетическом созерцании*.

Шопенгауэр использовал мысль Канта о том, что эстетическое переживание должно быть свободно от всякой заинтересованности эгоистического характера, и придал этой мысли тот смысл, что она означает будто бы самоуспокоение воли художественно развитой личности, олимпийское равновесие духа которой возвышает ее над корыстными, тупыми и злобными массами. Эту гипертрофию одного из мотивов кантовской аналитики прекрасно Шопенгауэр соединил с восходящей к Платону метафизической теорией «идей». Он утверждает, что Воля объективируется в эмпирических феноменах не прямо, а через посредство «идей» вне времени и пространства, т. е. родовых архетипов [см. 119, т. I, с. 218] (в отличие от учения Платона, «идеи» составляют, таким образом, не

высший, а промежуточный мир) [см. там же, с. 133]. Именно родовые идеи являются объектами и первообразами подлинного искусства (в отличие от Платона, считавшего, что непосредственные объекты искусства эмпиричны и они лишь подражают идеям как «тени теней»), и познать их могут, и притом только интуитивно, лишь особые умы, художественные гении. Шопенгауэров «гений» чужд и разуму и воле, хотя ему присуще достаточно ясное сознание: ему свойственна некая безвольная одержимость проникшей в его душу художественной идеей, и только. Шопенгауэр искажает как существо вопроса о типическом в искусстве, так и учение Канта о специфичности художественного таланта. Кроме того, оказывается, что эстетическое созерцание, будучи доступно для немногих избранных духа, является средством спасения от мучительных пертурбаций Воли только для эстетической элиты [см. 119, т. I, с. 189, 243, 270; т. II, с. 386—410].

Каков внутренний смысл этого противоречивого гибрида полукантианской эстетики и платонизма? Перед нами вариант реакционно-романтического воззрения на искусство, восходящий к Фр. Шлегелю и Шеллингу и обладающий той особенностью, что, по Шопенгауэру, целью искусства является не само искусство как источник чистого эстетического удовольствия (так рассуждали романтики), а будто бы приносимое им временное утешение, усыпление и забвение (см. 119, т. I, с. 277), превращающее человека в «безвольного субъекта» [119, т. I, с. 190; ср. с. 378].

Нам не придется здесь разбирать эстетику Шопенгауэра подробно¹, но отметим, что высшим из видов искусств он считал музыку, наиболее мистические произведения которой будто бы выражают даже не «идеи», а непосредственно внутреннюю сущность Воли, т. е. они сами превращаются в ее «идеи». Музыка есть «непосредственная объективация и снимок всей воли...» [119, т. I, с. 267]. Данное воззрение на музыку, совершенно, между прочим, противоречащее тому, что Воля, по Шопенгауэру, находится не только вне пространства, но и вне времени, провозглашало мерилом ценности искусства степень при-

¹ Кроме третьей книги первого тома «Мира как воли и представления» проблемам эстетики посвящены главы 31—39 второго тома, а также глава 19 второго тома «Parerga und Paralipomena» [ср. 23, с. 142—152].

близжения его по своему духу к философии пессимизма. Впрочем, он и философию считал искусством, полагая, что в философии музыки они (философия и искусство) могли бы слиться воедино. Это учение было воспринято Р. Вагнером, сменившим фейербаховскую «Любовь» на шопенгауэровскую «Волю», и он попытался реализовать его музыкальными средствами в «Тристане и Изольде».

Вторая, высшая ступень аннигиляции Воли связана, по Шопенгауэру, уже не с эстетической, а с *этической* областью деятельности человека. Окончательный «рецепт» избавления людей от страданий описывается им в книге 4 первого тома «Мира как воли и представления», много дополнений содержится во втором томе, а также в сочинении «*Parerga und Paralipomena*» и в «Двух основных проблемах этики». Квалифицируя мировую Волю как источник зла, он расхваливает ее самоотрицание как положительный акт морального свойства.

Как представляет себе он это мифическое самоотрицание? Каждый человек должен погасить в себе волю к жизни и отречься от нее. Шопенгауэр изучает квиетизму, т. е. прекращению желаний, аскезе, т. е. преднамеренному умерщвлению плоти, и «мистицизму» в смысле сознания тождества своей человеческой сущности с «сущностью всех вещей». Таким образом, если познание научно-теоретическое, по своей сути «эгоистическое» (оно резко порицалось Шопенгауэром в заметках 1814 г.) снималось эстетическим познанием Воли, то теперь и то, в свою очередь, снимается мистико-этическим познанием через страдания самоотречения. Умудренная своим «опытом» воля аскета сокрушает волю к жизни и подрывает тем самым Волю вообще. Упразднение субъекта уничтожает и объект, ибо Шопенгауэр принял *субъективно-идеалистический* тезис: без субъекта нет объекта [см. 119, т. I, с. 13, 27, 398].

Теперь уже не художник-музыкант или философ, а «святой» отшельник оказывается высшим человеческим идеалом Шопенгауэра. Сам он не был ни тем, ни другим, и личная его жизнь была далека от предписываемых им правил «спасения», так что в этом отношении он демонстрировал полное расхождение между теорией и практикой. Также обнаруживается, что декларируемый им атеизм (человек одинок, ему никто не поможет), не соответствует и действительным тенденциям его философ-

ствования. В его антигуманистической схеме¹, подлинный смысл которой прикрыт словами о «самых лучших» намерениях, мы находим слегка перелицованные христианские мотивы первородного греха и его искупления, подвижничества, божественного промысла, страшного суда и спасения [см. 119, т. I, с. 263, 424—427]. Во втором томе главного сочинения Шопенгауэра *религиозные* мотивы «Паскалева томления духа» просвечивают через метафизику самоистребления Воли еще более заметно. Впрочем, и в первом томе он заявил, что его этика согласуется с христианскими догмами, самое полезное чтение для философа — это жития святых [см. *там же*, с. 404], а образцом для его жизненного уклада должны послужить Будда, Христос и Франциск Ассизский. Люб ему и средневековый мистик Майстер Эккарт. В сочинении «Parerga...» он глухо говорит о каком-то загробном мире. Правда, философская система самого Шопенгауэра все же скорее смахивает на пантеизм, в котором роль бога предоставлена бессознательно действующему сатане, но это не меняет дела. Шопенгауэру, как верно отметил Д. Лукач, во что бы то ни стало был необходим эрзац религии, и то, что в этом эрзаце смешались вместе буддизм, христианство и демонизм, — уже другой вопрос.

При построении своей этики Шопенгауэр попал в противоречия, из которых так и не сумел выбраться. Одно из них заключается в резком диссонансе между довольно гуманистически звучащим требованием со-страдания [см. 119, т. I, с. 392] к несчастьям людей (оно входит составной частью в правила поведения квистиста и аскета как способ приближения к «святости») и холодным призывом Шопенгауэра к фактическому самоистреблению человечества через всеобщий отказ от элементарных условий собственного существования [см. 108, с. 34]. Другое противоречие возникает между основными ~~понятиями~~ системы: получается, что Воля должна наказывать себя самоупразднением, будучи виновной в страданиях людей, но ведь ~~они~~, *если* на мяг поверить автору системы, суть всего лишь «маяя», видимость, не затрагивающая сущности мировой Воли как вещи в себе, как не может ее затронуть и самоупразднение человеческого рода, так что никакой

¹ Издательством над человеком звучит «категорический императив» этики Шопенгауэра «Принуждая себя ничего не делать из того, что хочется, делать все то, что не хочется» [119, т. I, с. 339]. *Перевод мой. — И Н.*

«вины» Воли перед собой нет. Как бы то ни было, Шопенгауэр считает человеческую жизнь саму по себе преступлением, так что самоистребление человечества означает для него приведение в исполнение справедливого приговора, независимо от того, как конкретно скажется на метафизической Воле фактическое исчезновение человеческого рода или хотя бы исчезновение желания жить. Нет для Шопенгауэра ни реального счастья, ни радости творческого труда, ни удовлетворенного познания полезности своей деятельности для общества.

Продолжатель этой системы пессимистического волюнтаризма Э. Гартман не убоился сделать прямой вывод о целесообразности коллективного самоубийства, но сам Шопенгауэр в этом вопросе предпочел отделаться довольно парадоксальным рассуждением: аскет бежит от жизненных наслаждений, а значит, от самой жизни, тогда как самоубийца стремится избежать жизненных страданий, а значит, он любит радости жизни и своим поступком не отрицает волю к жизни, а, наоборот, утверждает ее [см. 119, т. I, с. 292, 383, 417]. Но смысл этого рассуждения не менее враждебен человеку, чем одобрение Э. Гартманом самоубийства: получается, что замедленное самоубийство (когда аскет обрекает себя на голодную смерть), более «морально», чем быстро совершаемое. А вообще «самоубийство — это шедевр Майи» [68, т. IV, с. 454].

«Лекарство» предлагаемое Шопенгауэром человечеству для избавления его от страданий, сам он принимать не стал, очевидно, вследствие личной своей эгоистической жизненной установки, хотя этот желчный рантье пытался убедить недоверчивых, апеллируя именно к их эгоистической выгоде: кто не хотел бы освободить от страданий себя и своих будущих детей? К этим апелляциям Шопенгауэру пришлось прибегнуть и потому, что он запутался в проблеме обоснования возможности для свободного интеллигибельного характера человеческого индивида (личность как вещь в себе) через посредство строго детерминированного эмпирического его характера («я» как явление) воздействовать на еще более свободную мировую Волю. Старая Кантова проблема свободы как звена связи между двумя мирами спутала Шопенгауэру все карты. Если без эмпирического эгоизма при определении поступков людей не обойтись, то к чему идеализация мистического искусства и славословия по поводу «свято-

сти»? Но и никакая теоретическая гипертрофия человеческого эгоизма не в состоянии обосновать мнимую практическую способность человеческой воли сверхъестественным образом упразднить весь мир, как бы ни был рад это сделать философ, совершенно изверившийся в будущем человеческого общества.

Шопенгауэр не верил в прогресс и поносил гуманизм, называя его гнусным спутником материализма и «бестиализмом» [см. 212, Bd. 3, S. 139]. Он ненавидел пролетариат, его гуманистические идеалы и происходящую в интересах социального прогресса его классовую борьбу. Шопенгауэр обещает, что, после того как его философия проникла сквозь покров «майи» и познала монизм мировой Воли, феноменальные порождения последней поймут свое родство и самоотреченно откажутся от борьбы друг с другом [см. 119, т. I, с. 387, 396, 412]. И хотя сам Шопенгауэр писал, что «ближе всего к нам христианство» [119, т. I, с. 404], еще более, чем проповедь христианского «сострадания (Mitleid)», ему нравилась буддистская проповедь покорного самоотречения. Именно с ней обращался он к трудящимся классам, уготовив для себя и собратьев по классу роль активных проповедников доктрины.

В проповеди Шопенгауэра «сострадание» выступало в функции подготовительного упражнения, затем следуют «целомудрие» [см. там же, с. 398], «бедность» и готовность к страданию [см. там же, с. 411], после чего — уже знакомые нам квиетизм, аскетизм и «мистицизм». Конечной целью последовательности этих типов поведения должна быть «нирвана». Шопенгауэр иногда определяет ее как «внутреннюю радость и истинно небесное спокойствие» [там же, с. 408], но, как и нирвана индуистская, это понятие у него к сказанному далеко не сводится: ведь среди разных его значений есть не только безличное блаженство, некое застывшее состояние духа и тишина, но и полная смерть, ничто. Да и как могло быть иначе, если он обещает свободу и спасение вовсе не через «внутреннюю радость», а через самоуничтожение? «Нирвана» Шопенгауэра — это смерть, и, поскольку он ведет речь об упразднении всего универсума Воли, смерть непременно всеобщая: если сохранится в живых хоть один субъект, в его представлениях продолжит свое существование мир объектов, так что задача упразднения бытия останется нерешенной.

Буржуазные философы конца XIX в. потратили много усилий для того, чтобы выявить теоретическую нищету шопенгауэрианства (дабы заменить его другими, не менее нищими духом построениями). Быто подмечено немало нелепостей и внутренних противоречий в системе «князя пессимистов». Так, совершенно невероятно, что слепая и хаотично действующая Воля смогла породить стройную совокупность «идей» и весь законосообразный мир. Нелепым выглядит переход Воли от бесцельных *ex definitione* действий к сознанию ею своей вины и определяемым этим сознанием поступкам. Кроме того, вырисовывается некое «развитие» Воли, тогда как Шопенгауэр всегда отрицал его. Непонятно, как представления личности могут поднять бунт против сущности Воли. В этике крайне неубедительна позиция, утверждающая иллюзорность наслаждений, но в то же время признающая реальность страданий, а в эстетике — постулирующая сверхчувственную интуицию, но не способная к конкретному анализу произведений искусства. А когда начались рассуждения о «гении» и «святом» как о «чистых субъектах познания», «помимо и против воли Шопенгауэра возникла вторая вещь в себе» [102, с. 300]. Но все это частности.



Гораздо более важно то, что общая реакционная функция философии Шопенгауэра маскировалась им не только при посредстве ссылок на авторитет учения Канта, но и при помощи использования «втихомолку» аппарата диалектики Гегеля. Вообще связь системы Шопенгауэра с движением классического немецкого идеализма в ряде отношений бесспорна. «Я» Фихте и «мировой дух» Гегеля заменены в ней близкой по генезису мировой «Волей», а учение о феноменальном и ноуменальном мирах, равно как и априоризм пространства, времени и причинности, как мы знаем, непосредственно заимствованы от Канта. Более того. Диалектика Гегеля получила в лице системы Шопенгауэра своего рода *антидиалектического двойника*. Мы встречаем в последней и свое «инобытие» мирового начала, и «отчуждение», и «отрицание отрицания», которое приводит к «ничто».

Как бы ни порицал Шопенгауэр Гегеля, но он сделал стержневой идеей своей системы то, что Воля находится «в постоянном исчезновении... внутреннем противоречии...» [119, т. I, с. 396; ср. с. 347], вечном беспокойном движении борьбы [см. *там же*, с. 410], преодолеваемом в конечном счете посредством самопознания (через сострадание, страдание и волю к самоупразднению) [см. *там же*, с. 299, 344]. Весь «мир есть самопознание Воли» [*там же*, с. 429], и оно тем более приближает к разрешению ее противоречий, чем более ввергает ее в противоречия новые и все более острые. «Чем сильнее воля, тем ярче явление ее противоречия, тем сильнее, следовательно, ее страдание» [*там же*, с. 414; ср. с. 322]. У Шопенгуэра возникает даже своеобразная парафраза «Феноменологии духа»: человеческая воля «узнает» мировую Волю в ее различных проявлениях и в том числе в себе самой. Однако это ведет у философа не к радостной мудрости, а к новым пароксизмам мрачного отчаяния. Иррациональная псевдодиалектика Шопенгауэра посредством извращенной интерпретации упраздняет рациональное «ядро» диалектики Гегеля. Как и псевдодиалектика позднего Шеллинга, общий дух системы Шопенгауэра и его метода диаметрально противоположны прогрессивным заветам классического немецкого идеализма. Противоположны они и материализму Фейербаха.

Сам Шопенгауэр достиг полного жизненного благополучия, и его система, снабженная пышными аксессуарами классической образованности, — это как бы «комфор-

табельно оборудованный современный отель на краю пропасти, пустоты (Nichts), бессмыслицы» [191, S. 198]. Но это здание стоит «на подкопанной почве» [119, т. I, с. 369], по его стенам змеятся трещины, а внутрь его проникло губительное тление. От Шопенгауэра начинаются традиции философского декаданса, вызванного предчувствием неминуемого падения буржуазного общества [см. там же, с. 414]. Эти традиции идут прежде всего к теоретику «бессознательного» Э. Гартману, затем к неокантианцу Г. Файхингеру, молодому Ф. Ницше и всей «философии жизни» с ее иррационально-волюнтаристскими и псевдобиологическими мотивами, к З. Фрейду и А. Камю. Заметим, что уже во взглядах Шопенгауэра появился один из устоев ницшеанства: в борьбе за существование в человеческом обществе, говорил он, выделилась «аристократия природы», «сверхлюди». Мы знаем, как эта мысль была использована идеологами «третьего рейха».

Ближайшее воздействие философии Шопенгауэра заключалось в ее пессимизме, характеризовавшем наш мир как наихудший из всех возможных миров (и он станет еще хуже, если задержится процесс его самоотрицания). За усовершенствование теории пессимизма принялся **Эдуард Гартман** (1842—1906), которому болезнь закрыла путь к военной карьере, после чего он занялся философией. Он добавил в эклектическое сооружение Шопенгауэра ряд новых элементов: это были заимствования из Шеллинга, эволюционной теории Дарвина, а более всего — из диалектики и рационализма Гегеля. Последнее обстоятельство свидетельствует, между прочим, о том, что абсолютный иррационализм невозможен, и хотя каждый последующий его представитель обычно упрекает своего предшественника в уступках разуму, он сам же в интересах аргументации вынужден затем прибегнуть к его помощи. Это случилось с Э. Гартманом, а затем и с Кьеркегором. Что касается диалектики Гегеля, то, как мы знаем, уже Шопенгауэр немало из нее заимствовал, но Гартман показал новые возможности ее интерпретации.

В главных сочинениях Э. Гартмана «Философия бессознательного» (1869) и «Учение о категориях» (1896) обрисована следующая теоретическая концепция: бессознательное начало как единства Воли и Представления развивается через телеологическое расщепление, подобно абсолюту Шеллинга, и затем через войну воли и разума, т. е. через борьбу противоположностей, подобно миро-

вому духу Гегеля Категории априорны, подобно Кантовым, но они являются бессознательными структурами действия безличного разума в человеческих индивидуумах

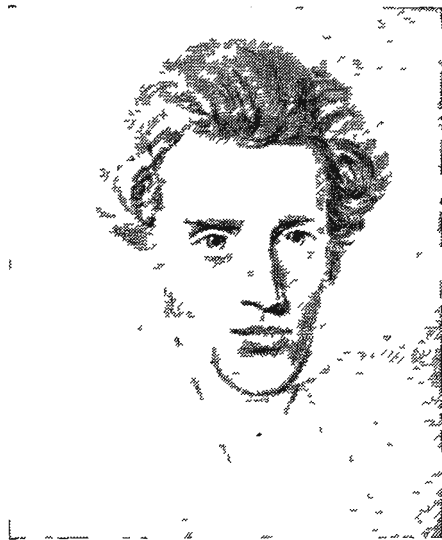
«Человек вполне зависит от бессознательного» [см 7, т 3, с 708], а получает от него только горести и страдания. Стремление к счастью — вздорная иллюзия. Но наш мир, заявляет Гартман, — наилучший из всех возможных миров, потому что он способен самоничтожиться. «Логическое ведет мировой процесс самым лучшим образом к цели невозможного развития сознания но в этой цели сознания достаточно для того, чтобы отбросить совокупное актуальное состояние назад в ничто, вместе с чем прекращаются процесс и мир» [152 S 411]. Люди должны заняться самоистреблением и тем самым осуществить «искупление (Erlösung)» мира. Много внимания Гартман уделил рассуждениям о метафизике «религии будущего», которую он окрестил «конкретным монизмом»

Во времена Бисмарка на смену учениям о самоотрицании воли пришла «воля к власти». Ницше, чей спутником было все более прогрессирующее поношение разума. Все эти концепции носили своего рода космический характер. Философия «наблюдает всюду, следовательно и в природе, только общее» [119, т I с 195]. По иному, чуждому генерализациям, узкоиндивидуалистическому пути пессимизма пошел Серен Кьеркегор (1813—1855), заменивший затухающую мировую Волю активной страстью личного переживания, хотя позднее им прочитанные книги Шопенгауэра даже и с их «религиозным атеизмом» в общем ему понравились. Но только индивид, замечает он, достигает цели [см 179, S 33]. За индивида ратовал и Шопенгауэр, но только Кьеркегор смел раскрыть диалектические глубины отчаяния одиночества, сделав это посредством изощренного психологического анализа

§ 2. Серен Кьеркегор

Кьеркегор (читается «кьеркегёр»), как и Шопенгауэр, нападал на научное познание и диалектику Гегеля — два объекта его яростных атак. Он отвергает гегелевское тождество бытия и мышления, но не потому, что

ему не нравится идеализм, а потому, что он ни под каким видом не признает разумности действительности. Бытие неразумно, мышление лишено объективности. Кьеркегор обособляет друг от друга мышление и бытие, логику и диалектику, объективность и субъективность, отбрасывает первое и сохраняет только второе. Предмет его размышлений — диалектическая субъективность, субъектив-



ная диалектика неповторимого индивидуума. Диалектика Шопенгауэра кажется Кьеркегору недостаточно субъективной, слишком универсальной, не понимающей подлинной роли индивидуальности, «Единичного» и вообще рационалистической. Подлинные противоположности, заявляет он, всегда «интимны» [см. 178, S. 116—117]. Тем более страдает «чрезмерным» рационализмом, по его мнению, диалектика Гегеля, которую он начал критиковать почти одновременно с молодым Марксом, но с диаметрально противоположных позиций.

Исходные посылки философии Кьеркегора были продуктом его раздумий над современностью и своим местом в потоке ее жизни, но время влияния его философии на буржуазную публику пришло только спустя полвека после того, как успех пришел к Шопенгауэру. О «Единич-

ном» из «благочестивой» Дании, которая долго сохраняла дух «Священного союза» и находилась в заметной зависимости от Пруссии, что еще более подчеркивало ее захолустное положение, долго почти никто ничего не знал. О нем заговорили немецкие философы во времена первой мировой империалистической войны, причем это было связано также и с тем, что как философ он вырос на почве немецкой философской культуры. Позднее распространению его известности способствовали Карл Барт и другие представители протестантской так называемой «диалектической теологии», а в еще большей степени экзистенциалисты. В условиях общего кризиса капитализма философия Кьеркегора приобрела общеевропейское звучание, им заинтересовались и в предреволюционной России.

Когда в ноябре 1842 г. Кьеркегор посетил в Берлине лекции позднего Шеллинга, возвестившие конец классического рационалистического идеализма, он с большим неодобрением отнесся к надуманной псевдодиалектике их объективного теоцентризма. Ему понравилась лишь общая антисоциальная тенденция Шеллинга и его идея о различии между негативной и позитивной философией в том смысле, что если первая в лице Гегеля занималась сухой дедукцией понятий, то вторая, в отличие от нее, обращена на интуитивно-иррациональное постижение жизненно важных предметов — индивидуальных сознаний, и только она, вторая, необходима людям. Избежать нужно и доктрины «коварного демона» Фейербаха, который вступил на верный путь, задумав вывести религию из субъекта, но затем, вместо анализа неповторимых духовных личностей, занялся ординарным чувственным индивидом вообще, что привело его к атеизму. Необходима философия-диалог Единичного (*den Enkelte*) сознания с Единичным.

Родился Серен Кьеркегор в 1813 г. в Копенгагене, в семье очень религиозного и всегда мрачно настроенного коммерсанта, вообразившего, что над всей его семьей гонимое божье проклятие. Ребенок рос слабым и болезненным. В местном университете юноша Кьеркегор занимался главным образом философией, литературой и историей, религия его в это время не интересовала. Его поведение в эти годы (1830—1835) укладывается в рамки того, что он потом называл «эстетическим» образом

жизни, — его влекли к себе минутные радости, он не задумывался над глубинными проблемами.

В 1836 г. начался тяжелый моральный перелом, который спустя три года привел Кьеркегора к полному погружению в религиозное философствование. Глубокому изменению в его душевном укладе способствовала личная трагедия (обстоятельства ее мало выяснены) — отказ в 1841 г. от любимой невесты. После этого он избрал для себя жизнь писателя-затворника, которую вел в опустевшем после смерти отца доме вплоть до своей кончины, только изредка появляясь в городе. «Моя меланхолия, — говорил он, — это моя самая верная возлюбленная» [178, S. 27]. Он был вполне прав, когда писал, что «нет более опасного оружия, чем искусство воспоминания» [*там же*, S. 37], обращенное им против самого себя.

Среди многочисленных сочинений Кьеркегора, составивших в итоге 28 томов, причем 14 из них заняли дневники, обратим прежде всего внимание на его диссертацию «О понятии иронии, с особым вниманием к Сократу» (1841), а также на крупную работу «Либо — Либо» (Enten — Eller). Фрагмент из жизни» (1843), где речь шла об избрании жизненной позиции в смысле исключения одной из альтернатив. В сочинении «Страх и трепет. Диалектическая лирика» (1843) подвергнуты критике диалектика и система Гегеля. Далее выделим произведения религиозного периода творчества Кьеркегора: «Понятие страха. Простое психологически-путеуказательное исследование в плане догматической проблемы первородного греха» (1844), где изложена его философская антропология, а также «Философские крохи, или крупнца философии» (1844) и собственно этическое произведение «Стадии жизненного пути» (1845). Главным теоретическим трудом, в котором разбираются понятия истины и парадокса, считают «Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». Мимически-патетически-диалектический сборник. Экзистенциальное сообщение» (1846). Но он так же фрагментарен, сумбурен и носит на себе печать личной исповеди, как и масса прочих работ, вышедших из-под пера Кьеркегора. Большая часть его сочинений, за исключением поздних религиозных выступлений, появились под различными (всего их было 12) псевдонимами, некоторые из которых диалектически противопоставлены друг другу, как, например, «Иоганн Климакус» и «Анти-Климакус Христианин».

Революция 1848—1849 гг. вызвала у Кьеркегора самую отрицательную реакцию. «В нынешние времена, — жалуется он, — все политика» [цит. по 20, с. 227], а политика ему вообще невыносима. Дело в том, что он относился враждебно даже к робкому либерализму, не говоря уже о социалистических идеях, против которых вполне определенно выступил еще до революции в зарисовке-новелле «Два возраста» (1846). В своем дневнике он в 1851 г. писал: «Весь я есть защита существующего...», но даже датский король казался ему недостаточно пекущимся о сохранении традиционных устоев. Сам Кьеркегор, по свидетельству биографа, «был настолько консервативен, что дальше некуда (*wie man das überhaupt nur sein konnte*)» [140, S.9]. В начале революции он еще более погрузился в анализ своих религиозных переживаний и опубликовал «Христианские беседы» (они вышли в свет спустя пару месяцев после появления «Манифеста Коммунистической партии» Маркса и Энгельса). В 1850 г. за «Беседами» последовали «Упражнения в христианстве».

Своего рода символическим завершением философской деятельности Кьеркегора явился опус «Болезнь [к] смерти. Христианско-психологическое развитие к возрождению и пробуждению» (1849). Жизнь быстро катилась под гору, а денежные средства, оставшиеся от покойного отца, уже были почти все израсходованы им на издание своих сочинений. Остатки наследства были поглощены изданием газетного листка «Мгновение», который Кьеркегор почти целиком заполнял собственными статьями. Последний год жизни ознаменовался резкой ссорой с датской государственной церковью, на что ушел остаток энергии измученного философа. Он бичевал датских лютеран, как, впрочем, и вообще все официальное христианство, за измену духу ранних религиозных общин. Позицию Кьеркегора в данном вопросе поясняет его сочинение «О различии между гением и апостолом», в котором он связывает пороки церкви, роняющие ее представителей до уровня чувственного поведения, с одним из парадоксов религиозного отношения. бог пожелал иметь духовенство в качестве посредника между собой и всеми отдельными верующими, но и оно же заслонило его от них. «Верующий антитеолог», каким Кьеркегор аттестует себя, призывает к разрыву с массовидностью церковных институтов и, со ссылкой на Августина и Лю-

тера, — к восстановлению непосредственных, «интимных» отношений индивида с богом. Вере-догме он противопоставил веру-переживание. Кьеркегор умер в 1855 г. внезапно, от истощения сил.

**Единичный
и диалектика его
«существования»**

Кьеркегор — противник всяких философских систем, но и у него сложилось подобие системы мыслей. Ее центральная идея — принцип человеческой индивидуальности. Духовный индивид, «Единичный (den Enkelte)», формирует правила своего поведения вопреки социальной среде и каким бы то ни было ее законам, и чем более ему в этом удается преуспеть, тем более он одинок. «Ведь один человек для другого не может быть ничем иным, как лишь препятствием на его пути» [178, S. 39], угрозой для его существования. Окружающая «масса» людей — это «звери или же пчелы» [там же, S. 43], и потому «бойся дружбы» [там же, S. 38]. Для Кьеркегора народ есть нечто безликое, анонимное и «неистинное» [см. 179, S. 32; ср. S. 35], и он относится к нему с нескрываемым презрением и открытой враждой. Зрелый Кьеркегор провозгласил бунт Единичного против рода, социального класса, государства, общества. Все универсальное, всеобщее должно, только Единичный «истинен» и только он имеет значение. Это потому, рассуждает он, что только отдельный человек в состоянии вступить в значимый контакт с богом, без которого нет пути к самоактуализации личности. «Благочестивый» Кьеркегор после 1848 г. стал поносить как «языческую» иллюзию всякие социальные объединения, идеи коллективизма и общественного прогресса. Только Единичному присуще, по его мнению, «существование».

Под «существованием» Кьеркегор понимает специфически человеческую категорию, выражающую бытие неповторимой индивидуальности в цепочке ее внутренних и также неповторимых переживаний, «мгновений (øjeblikket)». «Существование» — это как бы апогей жизненного «содрогания», страдания и страстных попыток выйти из его власти. «Существовать» — значит реализовать свое бытие через свободный выбор одной из альтернатив и тем самым утверждать себя именно как индивидуальность, а не как массовидное явление из «толпы». Кьеркегор уверяет, что в обществе эта категория действовать не может, индивидуальность и коллектив в

принципе несовместимы. Страх перед народными массами и ненависть Кьеркегора к социализму доводят его до нелепой проповеди тотальной асоциальности. Кьеркегорово «существование» резко отличается от такой же по названию категории у Гегеля, которая делала акцент не на единичное, а на всеобщее и была чужда тем психопатологическим моментам, которыми ее насыщает Кьеркегор.

Категория «существование» — средоточие диалектики Кьеркегора. Это диалектика психологических борений субъекта в клетке противоположностей «конечного» и «бесконечного», «страха (angest)», т. е. состояния неопределенности, и «выбора», т. е. решения, прерывающего колебания между альтернативами. Но диалектическая коллизия противоположностей разрешается Кьеркегором далеко не диалектически — не путем опосредствующего синтеза, а с помощью «выбора»-прыжка: импульс решимости позволяет будто бы единым махом перескочить в лоно одной из альтернатив, отбросив другую. Акт выбора у Кьеркегора — это абсолютно свободный и ничем не детерминированный (мотивация роли такой детерминанты не играет), загадочный и внезапный, интуитивный и сверхразумный поступок духа. Он изображает его не только в качестве приема разрешения нравственных коллизий и способа разрешения диалектических проблем вообще, но и как ключ, открывающий истину.

Уже отсюда видно, что диалектика Кьеркегора совершенно чужда движению общих категорий, она сугубо индивидуализирована и охвачена зыбкой сеткой своего рода понятий-переживаний. Вот главные из этих мыслительно-эмоциональных гибридов: «единичный», «существование», «мгновение», «парадокс», «страх», «вина», «грех», «выбор», «скачок», «отчаяние». Кьеркегор отбрасывает такую важную диалектическую категорию, как «становление», утверждая, что осуществить становление бытия из небытия человеку «не под силу». Предметно-диалектическое отношение превращается Кьеркегором в узкопсихологическое в виде религиозного отношения человека к богу, объективная реальность подменяется им субъективной иллюзией. Свою «субъективизацию» диалектики Кьеркегор именует чисто «качественным ее пониманием и выводит ее из сократовских диалогов Платона, утверждая, что Сократ занял в методе позицию «бесконечной негативности» [179, S. 83].

Используя сложную систему псевдонимов, Кьеркегор затеял сам с собой серию сократовских диалогов. Он вопрошает, дает ответы, разрушает их, выдвигает то одни, то другие альтернативы. Прибегает он при этом и к испытанному средству иенских романтиков — к оружию *иронии*. «Ирония» для него — это сомнение, которое всегда возвышает сомневающегося над тем, «кто учит», двойственность и недоверие, которое, будучи *убежденным*, само превращается в веру. Естественно, что, говоря об иронии, Кьеркегор снова апеллирует к Сократу и как достоинства этого приема выделяет способность иронии все время маскировать позицию Единичного, ее полную антисоциальность. Но это совсем не сократовская ирония, и диалектика Кьеркегора — далеко не сократовский метод. Сократ искал истинное знание, а Кьеркегор, «признавая» существование объективного знания, тут же объявляет его «неистинным». Скоро мы увидим, что «перед нами не «датский Сократ», а датский Тертуллиан» [20, с. 120], а пока заметим, что от Сократа его отделяет уже то, что для него диалектика означает «сомневаться ради того, чтобы сомневаться» [181, S 163].

Важную роль в субъективистской псевдодиалектике Кьеркегора играет понятие-переживание «выбор», что вполне соответствует тесной связи его теоретизирования с историей его жизни и проявленным в ней его характером. Из трагического личного опыта выросла часть проблем его философии, некоторые из них приобрели биографическую окраску. Однако, если бы опыт его жизни был абсолютно неповторим, его жизнь и возникшая в ней его философия не имели бы социального резонанса и не были бы никому интересны. «Без обобщения это была бы только автобиография» [137, vol. VII, p. 337], между тем его жизнь стала своего рода «категорией» философской традиции европейского иррационализма! Кьеркегор сам стремился подчеркнуть всеобщее значение своих *индивидуальных* переживаний, считая себя *человеком-проблемой*, хотя, как мы знаем, сознательно отверг обобщения как типа спекулятивных дедукций Гегеля, так и материалистических индукций Фейербаха.

Три образа жизни.
«Парадокс»

Социальная проблема морального выбора нашла свое отражение в учении Кьеркегора о трех сферах бытия Единичного, или трех стадиях его *земного* развития и одновременно трех образах (стилях) жизни. Последние

конкретизируют, по сути дела, три различные моральные установки в отношении к окружающему миру. По своей структуре эта троица отличается от гегелевской триады, ибо переход от одного ее звена к другому совершается чисто субъективно, путем «выбора» и «внезапности загадочного» качественного скачка. Три стадии «существования» Единичного — «эстетическая», этическая и религиозная. Рассматриваются они абстрактно-антиисторически, Кьеркегору было совсем не по пути с историзмом Гегеля, и его «мифологизированная псевдоистория с ее качественной диалектикой возникает на месте открыто антидиалектической антиисторичности Шопенгауэра» [191, S. 213].

«Эстетическая» стадия описана Кьеркегором в первом томе «Либо—Либо» и в «Стадиях жизненного пути». Это чувственный способ жизнедеятельности, характеризующийся эротизмом и цинизмом, хаотичностью и случайностью. «Все в жизни — дело моды: божий страх — дело моды, и любовь, и кринолин, и кольцо в носу» [178, S. 86]. В своих действиях человек на этой стадии лишен целенаправленности, он — игрушка в руках стихии собственных эмоций, чувств, страстей. Для него нет принципиальных альтернатив, и если он что-либо все-таки выбирает, то несерьезно и не придавая своему решению никакого существенного значения. В качестве реальных воплощений «эстетического» образа жизни могут быть указаны и праздный гуляка, и поэт-романтик, и сексуальный маньяк, — ни у кого из них нет цельных моральных установок, а тем более строго обязывающей религиозной веры. Тонкая психологическая зарисовка «эстетического» состояния духа дана в «Дневнике соблазнителя», завершающем I часть сочинения «Либо—Либо». Если «эстетически» настроенный субъект и стремится к бесконечности, то это лишь вариант дурной бесконечности в смысле выхода его желаний и страстей за любые количественные пределы, которые могли бы ему быть положены. Духовное состояние индивида на этой стадии эволюционирует к крайней неустойчивости, полной разбросанности и мучительной саморазорванности личности, когда «существо человека распадается на тысячи отдельных частей, подобно рассыпавшемуся легиону изгнанных бесов» [7, т. 3, с. 710].

«Существование» на «эстетической» стадии по-своему прогрессирует: находящийся на этой стадии человек мо-

жет осознать неудовлетворительность своего положения и извериться в обманчивых наслаждениях. Кьеркегор стремится показать, что Единственный остается одиноким даже и в любви. Его охватывает чувство цинической иронии, а затем неудовлетворенности. В угаре жизни он забыл о проблеме «истины» своего существования, но она напоминает ему о своей нерешенности, и им овладевает отчаяние. В Единичном пробуждается представление о двух альтернативах, а значит, о возможности выбора — либо остаться в трагической меланхолии изжившего себя «эстетического» состояния, либо преодолеть его и подняться к следующей стадии «существования».

Надо заметить, что в этической стадии, по Кьеркегору, тоже имеется аналогичное расщепление на два следующих одно за другим состояния, второе из которых представляет собой отчаяние, порожденное дальнейшим пребыванием на этой стадии. Выделение завершающих периодов в обеих стадиях позволяет Кьеркегору придать каждой из них характер триад и сделать возникновение «выбора», а значит, и последующего «решения» более естественным¹.

Вторая из трех основных стадий «существования» Единичного — этическая. Здесь индивид устами некоего судебного асессора Вильгельма избирает позицию строгого и всеобщего различения между добром и злом и становится на сторону первого, руководствуясь в своей

¹ П. П. Гайденок предлагает разграничение иного вида она выделяет в «эстетической» стадии как ее декадентскую форму состояние сознательно-злорадного ее утверждения. По ее мнению, у Кьеркегора «этическое вместе с непосредственно-эстетическим оказывается стоящим *ниже*, чем демонически-эстетическое вместе со своим двойником — демонически-религиозным. Ибо каждая из этих пар уже неизбежно содержит в себе свой второй полюс: непосредственно-эстетическое предполагает (как способ спасения. — И. Н.) нравственное, а эстетическое, понятое как любовь к злему, — сверхнравственное, абсурдно-парадоксальную религию Авраама » [27, с. 229]. Используя анализы некоторых образов, данные самим Кьеркегором, она приводит в качестве примеров антиморального демонического эстетизма Нерона и Дон-Жуана, а в качестве демонизма религиозного — Фауста. Для последнего из этих состояний она считает характерным христианский эротизм как осознанный и все таки совершаемый запретный грех, позволяющий *насладиться* собственным страданием. Это интересный ход мысли, но без слишком удаленной интерпретации тут не обошлось. Ведь то, что П. П. Гайденок именует религиозным демонизмом, естественнее, если следовать главному ходу мыслей Кьеркегора, отнести к началу религиозной стадии, т. е. к еще не вполне зрелому состоянию последней.

жизни твердыми принципами морали и обязательствами долга (Кант!). Если Фейербах как философ и сластолюбец обольститель Дон-Жуан как практик были олицетворением бездумного гедонизма «эстетической» стадии, а Фауст персонифицировал «эстетика», обуреваемого сомнениями (в качестве промежуточной между двумя стадиями фигуры Кьеркегор указывает, кроме того, на молодого Гете), то для стадии этической типичен образ Сократа — не исторического, а кьеркегоровского, бес- сильного обрести и утвердить истину и убивающего своей иронией самого себя. Это образ трагического героя, так как жизнь заставляет его идти на тяжелые жертвы единичное, индивидуальное подвигает его к одним поступкам, а всеобщие, абстрактные, извне давящие на него этические требования требуют от него совсем иных действий. И подчиняясь этим требованиям, человек невольно превращается в формалиста, сухое машинообразное существо.

По мере развития этического «существования» в нем все более обнаруживается Кантов «метафизический» диссонанс: вневременное нравственное сознание как бы все время сталкивается с чувственной ущербностью человека и не в состоянии обрести ни устойчивой в чей опоры, ни преодолеть ее, а потому лишено уверенности, и это несет с собой тяжкие страдания. Нравственное сознание не в силах постичь природы греховности человека и при всем желании не может выявить глубинных корней его прирожденного морального разрыва, пока оно остается на соответствующей себе стадии. Только тогда, когда прояснится, что человек потому *никогда* не бывает морально самодостаточным и совершенным, что он *греховен и изначально виновен*, этически мыслящий индивид обретет выход из своих противоречий, переходя тем самым к третьей, высшей и последней стадии «существования».

Это религиозная стадия жизни «Моей главной мыслью было, — писал он в «Заключительном ненаучном послесловии», — что в наше время из-за обильности познаний забыли, что такое существование и *интроевертированность* (inderlighed). Раз забыли, что такое религиозное существование, то также забыли и то, что такое существование человеческое» [178, S. 122—123]. В «существовании» религиозном *Единичный* «выбирает» себя в качестве грешника, виновного перед богом. По

мнению Кьеркегора, тем самым он вступает в сепаратный диалог с трансцендентной божественной личностью и в нем обретает и себя как индивидуальную личность, через раскаяние утверждает себя

К этим рассуждениям на избитую религиозную тему душевного сокрушения и покаяния добавляется любопытный анализ противоречий религиозного сознания «Человек есть синтез бесконечности и конечности, временного и вечного» [там же, S 180] Но в этом «синтезе» бушуют центробежные силы, и именно тогда, когда человек стремится установить связь с бесконечностью в лице бога, его в особенности раздирают контрверзы. Прежде всего потому, что он, пока жив, вообще не может до конца преодолеть своей бренной земной «конечности» с ее соблазнами, ошибками и разочарованиями, и одно из олицетворений третьей стадии «существования» — это многострадальный библейский персонаж Иов. Но другим ее конкретным образом у Кьеркегора является патриарх Авраам, и здесь речь идет о противоречиях уже иного сорта.

Согласно ветхозаветному мифу, Авраам по приказанию грозного бога и вопреки очевидному моральному долгу решился умертвить своего единокровного и горячо им любимого отпрыска Исаака, дабы принести тем самым жертву всевышнему. Если Сократ принял чашу с ядом в угоду всеобщему моральному принципу (в данном случае — принципу уважения к государственным решениям и исполнения их), то Авраам был готов совершить заклание сына (и сделать все для того, чтобы эту готовность превратить в поступок) не ради абсолютно всеобщего (в принципе он признавал абсолютную божественную силу источником всеобщих законов), а в угоду *своему*, лично к нему обратившемуся в состоянии *индивидуального* с ним контакта, богу, и ради веры в *своего* бога он проявил готовность нести бремя моральной ответственности и вины за нарушение его же заповедей (здесь неважно то, что, согласно библейскому мифу, бог отвел руку убийцы). И тут появляется еще одно очень важное понятие-переживание диалектики Кьеркегора — «парадокс».

«Парадокс» у Кьеркегора — это страдание «существования», происходящее от конфликта в его душевных состояниях, т. е., согласно Кьеркегору, в его понятиях переживаниях. Это состояние граничит по смыслу с «абсурдом» как способом существования сознания. И у мыс-

лящего сознания возникает «парадоксальное отношение к парадоксу: оно ничего так не хочет, как осмыслить то, что невозможно осмыслить» [20, с. 126]. Подобно бабочке, летящей к огню, мышление тянется к парадоксу, который несет в себе гибель. Можно сказать, что «парадоксы» Кьеркегора — это высшая страсть мышления, уничтожающегося в этой страсти, перестающего быть мышлением. Парадоксальны все стадии «существования», например этическая, на которой выбор и предполагает наличие выбираемого долга и только выбором его и порождает [см. 44, с. 295]. Парадоксальны истины и утверждения христианской веры. Кьеркегор был первым, кто заметил, что парадоксальность есть неистребимая форма *всякого* теологического мышления. Парадоксальны все ветхозаветные сказания об отношении бога Саваофа к патриархам и евангельское повествование о Христе. «Метафизический» источник их парадоксальности — в столкновении вечного с временным. Только парадоксальными, а значит, абсурдными, являются, по Кьеркегору, все подлинные истины: истина может быть истиной *только для* Единичного, заветная истина для него — свобода, а значит, возможность выбора, которой не бывает при необходимости, однако свобода, а отсюда и выбор могут быть только в абсурде.

В случае с Авраамом возникает абсурдная ситуация: бог благосклонно принял *готовность* Авраама поразить своего сына, значит, вера превращает в богоугодную жертву то, что с точки зрения здравого морального смысла есть возмутительное убийство, делает разумом противоразумное. Верующий человек приходит к осознанию того парадокса, что он не может понять бога именно тогда, когда бог через откровение своей воли дает ему единственную возможность его понять. Собственно гносеологическая сторона этого парадокса состоит в том, что Авраам своим предпочтением поставил единичное (*своего* бога) над всеобщим (его заповедями). «Вера как раз являет собой тот парадокс, что индивид, как таковой, выше общего, правомочен, не подчинен ему, а поставлен над ним... индивид как индивид находится в абсолютном отношении к абсолютному» [7, т. 3, с. 713]. Парадокс веры заключается также в том, что бесконечный ветхозаветный бог будто бы передал свой авторитет единичному, конечному человеку-пророку [см. 179, S. 171], а затем «вечная истина» христианства возникла в парадок-

сальной, укладывающейся в рамки определенного конечного времени, жизни Христа Уже отсюда вытекает, что вера вообще есть парадокс [см. 178, S. 108—109]. Получается, что она невозможна без возвышения Единичного над всеобщим и земного над небесным, без превращения конечного в бесконечное, без победы индивидуальной веры над всеобщей моралью.

Тем самым Кьеркегор убедительно показал полную внутреннюю противоречивость религии. Но не тут-то было «Тертуллиан XX века» призывает поверить именно в то, что представляет собой совершеннейшую нелепость: вера — это дело выбора, решения воли, это прыжок, риск, чудо, абсурд. *Credo, quia absurdum est.* И сквозь это решение, которое есть явное насилие над человеческим мышлением, просвечивает личная трагедия Кьеркегора, в которой он совершил не менее противоестественное насилие над собственными чувствами: в ней он сыграл роль современного Авраама, а на положении жертвенного тельца оказывается растоптанная им самим глубокая любовь к невесте Регине Ольсен.

**Субъективность
истины,
«страх» и «болезнь
к смерти»**

Размышляя о сущности религиозной веры, Кьеркегор отверг концепцию Гегеля, как якобы атеистически стирающую границу между богом и человеком и возвышающую разум над

верой. Он, наоборот, возвышает веру над разумом, но в таком случае снова возникает вопрос о характере религиозных истин. Мы уже видели, что Кьеркегор толкует их как парадокс и выбор. К этому добавляется понимание им и веры и истины как «субъективности». Объективные, например математические, знания не суть истины в полном смысле того слова, так как они не затрагивают Единичного, ничего не дают для его «существования». Ему нужна своя, личная истина, доказательство которой сводится к внутренней убежденности, переживанию, страсти. Истину не познают, в ней «существуют». По сути дела, каждый человек «имеет истину... именно «Многие» суть критерий неистинности» [179, S. 88, 161]. Отсюда видно, что различие между формой и содержанием истины для Кьеркегора — пустой звук. Такова ирония истории философии: рационалист Гегель мечтал об истинных понятиях, форма которых была бы растворена в содержании, иррационалист Кьеркегор достиг этого, но ценой превращения понятий в представления и переживания

и утраты ими объективной истинности. Он считает, что субъективность есть и заблуждение и истина, искренняя убежденность может превратить не-истину в истину, и у каждого субъекта найдется своя истина, отличная от истин других людей, если он нечто свое *хочет* считать истиной. Это пока не прагматистский плюрализм истин: Кьеркегор убежден, что правда на стороне религиозной веры и притом в его понимании ее, так что другие Единичные должны прийти к такому же в принципе пониманию, хотя и придадут ему каждый свою индивидуальную окраску.

В учении Кьеркегора об истине как взаимные антиподы выстраиваются два ряда очень приблизительных тождеств. Первый из них таков: истина=вера в абсурд=свободный выбор и решение¹=убежденность=интровертированность=субъективность=страсть=парадокс=ирония (сомнение и двусмысленность). Этой цепочке тождеств противостоит второй ряд: ложь=разум=необходимое принуждение=знание=экстровертированность=объективность=бесстрастие мысли=логика=сухая рефлексия (твердая однозначность). Оба ряда вместе дают представление о принципах терминологии Кьеркегора, но последние окутаны туманом иррационализма и позволяют, если им же следовать, посредством «убежденности» превратить ложь в истину и наоборот, после чего возникает хаос.

Требуется критерий истинности самой «убежденности», и Кьеркегор ищет его на путях усиления субъективности. Это готовность апостола пострадать за свою внутреннюю (читай: религиозную) правду. Философ разбирает этот вопрос в работе «Может ли человек дать себя убить за истину?» (1847), но запутывается в новых противоречиях. Остается признать, что «апостольское призвание есть парадоксальный факт» [179, S. 166], и ничего более.

На стадии религиозной веры-переживания Единичный стремится к синтезу конечного с бесконечным, но он не достигим, и всякая попытка приблизиться к нему влечет за собой новые парадоксы, а значит, новые томления духа. Человека здесь в особенности обуревают состояние «страха (angest)», т. е. острой и мучительной

¹ Имеется в виду, что «выбор» означает выбор-проблему, а «решение» — преодоление проблемы путем твердого принятия одной из альтернатив (иными словами, здесь выбор уже состоялся)

тревоги, которое Кьеркегор в «Понятии страха» (1844) связал в его истоках с идеями сексуальности и греховности вообще. Эта категория-переживание (предшественница одного из будущих «экзистенциалов» Ясперса) была отнесена Кьеркегором к состояниям, которые предшествуют решению-прыжку от первой или второй стадии жизни к последующей. Но она вторгается и внутрь третьей стадии, из которой далее «прыгать» некуда, и в ней она достигает максимального развития.

Кьеркегор определяет метафизический «страх» как сущность «существования» человека, как «симпатическую антипатию и антипатическую симпатию», т. е. как «диалектическую двусмысленность» [7, т. 3, с. 725]. «Страх» — это трепетное состояние жгучего опасения перед неизвестным, таинственным, мистическим. Кто охвачен «страхом», тот тем самым уже виновен, но эта вина происходит от незнания, т. е. от его невинности, и в этом заключается еще один парадокс. Однако «страх» составляет не только чувство колебания перед выбором-решением, но и переживание разрыва между разными стадиями жизни, когда несчастный «отторгнут от самого себя» [180, S. 259]. «Экзистенциальный страх» лежит в осознании свободы, влекущей человека к заманчивому, но опасному прыжку из возможности в действительность. Но структура «страха» еще более сложна: это «двойной прыжок» полагания греха и ужаса перед только что содеянным [см. 182, S. 53]. В качестве примера Кьеркегор приводит состояние библейского Адама перед его грехопадением и после него.

Окончательным выходом из «страха» должна была бы быть третья стадия жизни. Единичного от «страха» призвана у Кьеркегора спасти вера, подобно тому как у Шопенгауэра «святого» от отчаяния должны спасти чувства религиозной резиньции. Но происходит нечто прямо противоположное. На третьей стадии «существования» страх и трепет возрастают и доводят индивида до крайнего изнеможения духа. Быть «перед» богом — значит не только иметь с ним контакт, но и находиться в губительном состоянии конфликта с ним. Это не смертельная болезнь, но хуже того — жестокое томление, перманентное отчаяние, «болезнь к смерти», при которой влечение к обещанной загробной жизни соединено с отвращением от ожидаемого трансцензуса. Прежде «страх» означал «самопожирание бессильное, которое не в состоянии быть

тем, чем оно хочет быть» [7, т. 3, с. 731], человек приходил в отчаяние от того, что он не может быть собой. Теперь он означает состояние, при котором человеку мучительно хочется избавиться от земного существования, но у него нет внутренних сил приблизить себя к этому, «нет мочи умереть», т. е. человек отчаивается быть самим собой. «Отчаяние лежит в самом человеке... отчаяние есть определение духа» [178, S. 182, 183]. Круг замкнулся, Кьеркегор остается наедине со своим отчаянием, и только за пределами его где-то брезжит свет надежды.

Эти построения Кьеркегора, конечно, далеки от ортодоксального лютеранства, а тем более от католицизма, хотя немудрено, что «его сочинения привели к повороту ряда людей к католической религии» [137, vol. VII, p. 350]. Имеется в виду, например, его ученик Т. Хэкер, религиозный мистицизм которого послужил посредствующим звеном и к будущему мироощущению экзистенциалиста Ясперса. Нельзя отнять у Кьеркегора искренности и силы самовыражения. Его больной, но незаурядный дух метался между религиозной агрессивностью «шпиона» [см. 179, S. 41] божьей истины, как он себя иногда называл, и полным самоотречением, о котором он униженно извещал своего бога, падая перед ним ниц, «как воробей или как то, что еще меньше, чем ничто» [там же, S. 141]. Но хотя Д. Лукач преувеличивал, полагая, что «бессознательным, произвольным продуктом» [191, S. 234; ср. S. 238, 241] концепции Кьеркегора явился иррационалистский «религиозный атеизм», все же две указанные разновидности мистицизма — не единственные полюсы его злоключений среди руин прежде уютного «шоленгуэровского отеля». Этих полюсов еще два — крайнее отчаяние, покидающее рамки религиозной надежды, и страстный протест против бесчеловечия и бездушия буржуазной культуры и соответствующих ей официальных институтов. Западные комментаторы зачастую делают акцент только на последнем, благодаря чему Кьеркегор становится неожиданно демократом. Представители «диалектической теологии» превращают его в чисто религиозного пророка, который хотя «и не есть новейший отец церкви, но есть новейший сын единой, святой и охватывающей весь мир церкви» [205, S. 24]. Эти интерпретации далеки от полной исторической правды.

Да, Кьеркегор как бы «вывернул наизнанку» религиозное сознание, обнажив его абсурд и бросив обвинитель-

ный акт в лицо церкви и всему лицемерному «благопристойному» окружению, но ненависть к науке, прогрессу и народоправию — вот то, что еще более часто двигало его пером. «Единичный» Кьеркегора не менее «Единственного» Штирнера ненавидел социализм, и его сокровенным девизом были конформистские слова библейского Иова «Бог дал, бог взял, да святится имя его», парадоксально приложенные к социальной ситуации его дней: жизнь мерзостна и полна страданий, но да будет благословен существующий общественный порядок, который эту жизнь санкционировал. Апология капитализма в последующих десятилетиях будет выступать в иных концептуальных и терминологических оболочках, но под ее знаком происходит весь дальнейший процесс мучительных исканий, тщетных надежд и скандальных провалов буржуазной мысли.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Какую самую общую характеристику можно дать духовному движению последнего из трех предшествовавших нашему столетий? Этот вопрос, учитывая, что замыкающая треть XIX в. качественно отличается по своей роли в философии от предшествовавших десятилетий, правильно будет отнести только к первой половине и середине этого века.

Западные историки философии определяют этот важный период то как время возрождения и нового упадка великих систем идеализма, как начало торжества позитивизма, то как «век идеологий», подобно тому как следующий, XX век они характеризуют как «век анализа» или же как «век великих разочарований». Определенная доля истины в некоторых из этих характеристик имеется. Философия — это высшее порождение общественного

сознания эпохи, ее теоретическое самопостижение, и непреложным фактом является то, что в XIX в. сложились, и потом упали системы немецкого идеализма, а затем возникла *марксистская идеология*, ныне победоносно шествующая по земному шару. Что касается позитивизма, то его время пришло только во второй половине XIX в., хотя он возник еще в его 30-х годах. Но «эпохи» позитивизма не наступало никогда, как не было потом и «эпохи» анализа.

Нередко называют XIX век в философии веком историзма, и в этом есть большая доля истины, как и в том, что буржуазные философы после Гегеля историзму *изменили*, так что К. Фишер довольно метко заметил, что Шопенгауэр, порицая историзм, совсем не понял своей эпохи. Но еще более близка к истине характеристика XIX столетия как *века диалектики*. На самом деле в первой трети этого века получили развитие наиболее значительные домарксистские диалектические учения, лучшие достижения которых не погибли для дальнейшего прогресса мысли и нашли свое глубокое истолкование в методе диалектического материализма, а их слабости и ошибки были им преодолены. Диалектика классиков немецкого идеализма во многом возникла из социальной проблематики, а в 30—40-х годах нашла и свое политическое применение. Распад гегельянства происходил под знаком интенсивных поисков политической «философии будущего», но реальная философия будущего родилась только в огне классовых битв пролетариата. Подлинным наследником классической немецкой философии стало коммунистическое движение, и только оно.

Философия, основанная Марксом и Энгельсом, разрешила противоречие между диалектической теорией и социальной действительностью. Анализ «отчуждения» человека и способов его преодоления был выведен из тупика, в который его завел идеализм. Возникла подлинно революционная диалектика, истинная диалектика научного познания и преобразования объективной реальности. «Вся гениальность Маркса, — писал Ленин в работе «Три источника и три составных части марксизма», — состоит именно в том, что он дал ответы на вопросы, которые передовая мысль человечества уже поставила» [5, т. 23, с. 40]. Одно из великих теоретических завоеваний Маркса состояло в открытии исторического

материализма, благодаря которому завершилось объединение диалектики и материализма в одно целое. Диалектический материализм разрешил также и противоречие между диалектикой и формальной логикой, остававшееся серьезным препятствием на пути создания прочного союза философии и естествознания.

Философия марксизма совершила глубокий переворот в истории философии как науке, выискивая объективные законы историко-философского прогресса. Маркс и Энгельс исследовали философию как специфический вид общественного сознания, в основном детерминированный развитием материальной жизни общества и прежде всего социально-экономическим базисом, борьба классов в котором отражается в философии опосредованно как борьба между материализмом и идеализмом. Опосредованно — в силу относительной самостоятельности философии в отношении к базису, которая состоит в преемственности мыслительного материала, в сохранении и защите определенных философских традиций, в связи философии с содержанием и логикой развития наук и всей культуры данного народа и, наконец, в способности философских учений «перемещаться» в модифицированном виде в другие страны и другие исторические периоды. Главная функция философии — способствовать решению назревших задач жизни общества, но с позиций определенного класса, понимающего эти задачи в соответствии со своими классовыми интересами.

Но это значит, что если данное философское учение — не бабочка-однодневка, оно не может остаться неизменным. Возникающая отсюда проблема соотношения между сохранением традиций и изменением формы, а затем и содержания философствования составляет в принципе задачу для всякого историка философии, какие бы теоретические позиции он ни занимал. Ныне она сильно встревожила, например, и религиозно мыслящих философов [см. 138, S. 161, 353]. Но свое действительное решение эта проблема получает только с позиций марксистско-ленинской философии, раскрывающей диалектику относительной и абсолютной истины в рамках преемственности классовых интересов, стремлений и идеалов прогрессивных социальных сил. Для наших дней «вывод из того, разделяемого марксистами, мнения, что теория Маркса есть объективная истина, состоит в следующем: идя по пути марксовской теории, мы будем приближаться

к объективной истине все больше и больше (никогда не исчерпывая ее); идя же *по всякому другому пути*, мы не можем прийти ни к чему, кроме путаницы и лжи» [5, т. 18, с. 146].

Один из законов развития диалектического материализма состоит в том, что оно происходит в процессе борьбы с буржуазной идеологией вообще и философией в особенности. В заключительной главе этой книги вопросы критики западноевропейской буржуазной философии второй половины XIX в. заняли, естественно, свое место. Но в орбиту критического анализа здесь не включены развитые философские течения последней трети XIX в. — позитивизм, неокантианство, «философия жизни», абсолютный идеализм и прагматизм. Рассмотрение данных явлений духовной жизни Западной Европы предимпериалистического периода войдет в предмет анализа следующей книги настоящей историко-философской серии, в которой (книге) исследуется буржуазная философия кануна и начала эпохи империализма.

Перечисленные выше течения тесно связаны с последующими направлениями философствования, которые наиболее типичны для заката буржуазной идеологии и определяют лицо так называемой «западной» духовной культуры XX в., как-то: неопозитивизм, экзистенциализм, феноменология и неотомизм. Перенесение анализа течений, которые объективно подготавливали эти направления мысли, в названный труд имеет аналогию в строении двух предшествовавших книг по истории философии XVII и XVIII вв., в которых главы о Локке и Канте перенесены соответственно в более поздний период, а значит, в следующую за данной книгу, несмотря на то что каждый из этих философов вступил на свой жизненный путь задолго до конца предшествовавшего столетия. Всюду при этом мы исходили из соображений сохранения внутренней последовательности и цельности рассмотрения.

Обрисовывается следующая схема буржуазной философской мысли XIX века. В его первых двух третях происходила смена трех фаз, из которых в первой (от начала века до начала 40-х гг.) имел место расцвет классической немецкой философии, и он затмил собой все происходившее в философском отношении в других странах, а закончился главными трудами Фейербаха. Вторая фаза (с начала 40-х гг. до конца 50-х гг.) была заполнена перегруппировкой сил в предчувствии жестоких схваток

с марксизмом, — буржуазия сделала свои выводы из «Манифеста Коммунистической партии» и революций 1848—1849 гг. Третья фаза (с начала 60-х гг. до Парижской Коммуны) характеризуется распространением «моды» на иррационализм и позитивизм: на щит поднимают алогизм, приукрашенный «антиидеологическим сциентизмом», ссылают рать для будущего похода против диалектического и исторического материализма. К этому времени наметился общий кризис буржуазной философии, и общий кризис капиталистической системы был им упрежден.

Последующие два десятилетия XIX в., до начала 90-х гг., явились для стран Западной Европы кануном империализма: «мода» на упадочное и плоское мышление как форму апологетики превратилась в неотъемлемую черту духовного кризиса, но это уже четвертая фаза, и она выходит за пределы анализа, предпринятого в настоящей книге. В США монополистический капитал сложился раньше: еще в 1870 г. Д. Рокфеллер создал «Стандард Ойл Компани», и в это же время сердца обывателей стали замирать при именах Вандербильта и Моргана. Бурное развитие империалистической алчности и агрессивности отразилось и в философии, — прежде всего в виде прагматизма, но и он должен быть отнесен к названной четвертой фазе.

Всякая схема схематична. Надо, конечно, иметь в виду, что воззрения основателей позитивизма О. Конта и Д. С. Милля сложились еще около 1830 г., а система Шопенгауэра и того раньше, пессимизму Кьеркегора пришлось ждать своей популярности до начала XX века, а отправной пункт для английского абсолютного идеализма эпохи империализма, которым явилась книга Д. Стирлинга «Тайна Гегеля», относится уже к 1865 г. Усложнения вносятся и заметными различиями в длительности творчества буржуазных философов, некоторые из которых, как, например, Карлейль и Ньюмен, Ренувье и Спенсер писали и проповедывали на протяжении полувека каждый, хотя и не в одни и те же десятилетия. Как замечает польский историк философии В. Татаркевич, выход в свет главного труда Фейербаха совпал по времени с появлением «Метафизики» (1841) спиритуалиста Р. Лотце, а публикация иррационалистических сочинений Кьеркегора приходится на тот же самый год, когда

была напечатана проникнутая совсем иным духом эмпирическая «Логика» (1843) Милля.

Факты подобного рода говорят о большой пестроте философской картины XIX века, и именно тогда обнаружилась, как отмечает болгарский исследователь А. Поликаров, та особенность буржуазного декаданса, что чуть ли не каждому течению противостоит мнимое «антитечение», внося еще большие дезориентацию и хаос в умы. Очень различны, например, по своим тенденциям «эмпирические метафизики», соединявшие свои идеалистические спекуляции с претензиями на неспекулятивное, индуктивное их обоснование. Сухой логик Ф. Brentano и романтик Р. У. Эмерсон выглядят среди них антиподами, и они, надо полагать, резко протестовали бы, если бы узнали, что впоследствии их станут включать в состав одной и той же эклектической группы. Много различий возникло между собственно «историческим» позитивизмом О. Конта, гносеологическим «эмпиризмом» Д. С. Милля и псевдо-дарвинистическим «эволюционизмом» Г. Спенсера. Сказывались, конечно, и причины, уходящие корнями в неравномерность социально-экономического и политического развития капиталистических стран.

Кульминацию преобладания «первого позитивизма» относят к 60-м гг., однако его распространение далеко за пределами того региона, в котором он первоначально возник, а значит в восточных странах европейского континента, Азии и обеих Америк, продолжалось в конце века, и оно даже усилилось, ибо контизм и спенсерианство стали сплетаться с учениями «второго позитивизма», т. е. махизма, в ряде случаев в данном комбинированном виде противопоставляясь традиционным религиозным верованиям как некий «эталон светской мысли». Это хорошо видно по судьбам позитивизма в России и Польше. Но это лишь добавляло новые штрихи к эклектизму буржуазной мысли, не преодоленному ни ее новыми течениями конца XIX в., ни теми ее концепциями XX в., которые были затем разрекламированы как будто бы даже «классические» для века великих социальных катаклизмов.

Итак, книга по истории философии XIX в. — не последняя в настоящей серии. Следующие за ней доводят анализ буржуазной мысли до наших дней.

ЦИТИРУЕМАЯ ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Сочинения, изд. 2.
2. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1956.
3. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966.
4. *Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt. 1, Bd. 1, Hlbbd. 2.*
5. *Ленин В. И.* Полное собрание сочинений, изд. 5

* *
*

6. *Агудов В. В.* Соотношение категорий «форма» и «структура». — «Философские науки», 1970, № 1.
7. Антология мировой философии в 4-х томах. М., 1971.
8. *Антонов Г. В.* От формальной логики к диалектике (вопросы теории суждения). М., 1971.
9. *Ардабьев А. И.* Атеизм Людвига Фейербаха. М., 1963.
10. *Асмус В. Ф.* Диалектика Канта. М., 1929.
11. *Асмус В. Ф.* Избранные философские труды. М., 1971.
12. *Асмус В. Ф.* Иммануил Кант. М., 1973.
13. *Асмус В. Ф.* Немецкая эстетика XVIII века. М., 1962.

- 14 *Асмус В Ф* Проблема интуиции в философии и математике (очерк истории XVII — начало XX в) М, 1963
- 15 *Асмус В Ф* Проблема свободы и необходимости у предшественников Гегеля — «Вестник Ереванского университета», 1969, № 1
- 16 *Бакрадзе К С* Система и метод философии Гегеля Тбилиси, 1958
- 17 *Берковский Н Я* Романтизм в Германии Л, 1973
- 18 *Богомолов А С* Англо американская буржуазная философия эпохи империализма М 1964
- 19 *Бур М* Фихте М, 1965
- 20 *Быховский Б Э* Кьеркегор М, 1972
- 21 *Быховский Б Э* Людвиг Фейербах М, 1967
- 22 *Быховский Б Э* Религия перед судом разума (к 250 летию со дня рождения И Канта) — «Вопросы научного атеизма», вып 17 М, 1975
- 23 *Быховский Б Э* Шопенгауэр М, 1975
- 24 *Виндельбанд В* История новой философии в ее связи с общественной культурой и отдельными науками т 2, СПб 1905
- 25 *Володин А И, Итенберг Б С* Из истории полемики вокруг «Капитала» в России — «Вопросы философии», 1975, № 3
- 26 «Вопросы философии», 1974, № 4
- 27 *Гайденок П П* Трагедия эстетизма Опыт характеристики мирозерцания Серена Киркегора М, 1970
- 28 *Гегель Г В Ф* Наука логики М, 1970—1972
- 29 *Гегель Г В Ф* Работы разных лет М, 1971
- 30 *Гегель Г В Ф* Эстетика в 4 х томах М, 1968—1971
- 31 Гегель и диалектический материализм М, 1932
- 32 *Гегель* Сочинения М. — Л, 1929—1958
- 33 *Герцен А И* Собрание сочинений в 30 томах М, 1954—1964
- 34 *Гуллиан К И* Метод и система Гегеля Т 1—2 М, 1963
- 35 *Дидро Д* Собрание сочинений М — Л, 1935 и др
- 36 *Зенгер С* Дж Ст Милль, его жизнь и произведения СПб, 1903
- 37 Избранные произведения прогрессивных польских мыслителей в 3 х томах М, 1956—1958
- 38 История философии Т I—III М 1941—1943
- 39 *Ильин И А* Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека М 1918
- 40 *Йодль Ф* История этики в новой философии М, 1898
- 41 *Кант И* Логика Петроград, 1915
- 42 *Кант И* Религия в пределах только разума СПб, 1908
- 43 *Кант И* Сочинения в 6 томах М 1963—1966
- 44 *Кьеркегор С* Наслаждение и долг СПб, 1894
- 45 *Кьеркегор С* Несчастнейший — «Северные сборники» СПб, 1908, кн IV
- 46 *Киссель М А, Эмдин М В* Этика Гегеля и кризис современной буржуазной этики Л, 1966
- 47 *Кондаков Н И* Логический словарь М, 1971
- 48 *Конт О* Дух позитивной философии СПб, 1910
- 49 *Конт О* Курс положительной философии СПб, 1899
- 50 *Корню О* Карл Маркс и Фридрих Энгельс Жизнь и деятельность М, 1959 и след
- 51 *Котарбинский Т* Избранные произведения М, 1963
- 52 *Любутин К Н* Категории субъекта и объекта в немецкой классической и марксистско ленинской философии Свердловск, 1969

- 53 Милль Д С Обзор философии сэра Гамильтона и главных философских вопросов, обсужденных в его творениях СПб, 1869.
- 54 Милль Д С Огюст Конт и позитивизм М, 1897
- 55 Милль Д С Система логики силлогистической и индуктивной Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования М, 1900
- 56 Нарский И С Диалектическая проблематика Канта. — «Философские науки», 1974, № 5
- 57 Нарский И С Западноевропейская философия XVII века М, 1974
- 58 Нарский И С Западноевропейская философия XVIII века М, 1973
- 59 Нарский И С Истолкование категории «случайность» — «Философские науки», 1970, № 1
- 60 Нарский И С О проблеме «человеческой природы» в ранних трудах К Маркса — «Вестник Московского университета» Серия «Философия», 1967, № 6
- 61 Нарский И С Очерки по истории позитивизма М, 1960
- 62 Неопубликованные [на русском языке] произведения И Г Фихте о проблемах брака и семьи — «Философские науки», 1972, № 5
- 63 Нерсисянц В С Гегелевская философия права история и современность М, 1974
- 64 Овсянников М Ф Философия Гегеля М, 1959
- 65 Ойзерман Т И Учение Канта о «вещах в себе» и о ноуменах — «Вопросы философии», 1974, № 4
- 66 Пионтковский А А Учение Гегеля о праве и государстве и его уготовно правовая теория М, 1963
- 67 Плеханов Г В Избранные философские произведения М, 1956
- 68 Полное собрание сочинений Артура Шопенгауэра М, 1910 и др
- 69 Попов П С История логики нового времени М, 1960
- 70 Поршнев Б Ф Периодизация всемирно-исторического прогресса у Гегеля и Маркса — «Философские науки», 1969, № 2
- 71 Предисловие Герберта Спенсера — Коллинз Г Философия Герберта Спенсера в сокращенном изложении СПб, 1892
- 72 Родоначальники позитивизма Выпуск четвертый Огюст Конт СПб, 1912
- 73 Родоначальники позитивизма Выпуск пятый и последний Огюст Конт СПб, 1913
- 74 Сендерович С Я Об эстетическом созерцании у Шеллинга — «Вопросы философии», 1967, № 5
- 75 Синтез современного научного знания М, 1973
- 76 Сочинения Герберта Спенсера Опыты научные, философские, политические СПб, 1899
- 77 Сочинения Герберта Спенсера Основания социологии СПб, 1898
- 78 Сочинения Герберта Спенсера Основания этики, ч I СПб, 1899
- 79 Спекторский Е В Место Гегеля в истории философии — «Записки Русского научного института в Белграде», вып 7 Белград, 1932
- 80 Спенсер Г Научные, политические и философские опыты СПб, 1866

- 81 Спенсер Г Основные начала СПб, 1886
- 82 Тевзадзе Г В Структура трансцендентальной апперцепции — «Вопросы философии», 1971, № 5
- 83 Фейербах Л Избранные философские произведения М, 1955
- 84 Фейербах — история и актуальность София, 1972
- 85 Фейербах Л История философии Собр произв в 3 х томах М, 1967
- 86 Фитософия Гегеля и современность М, 1973
- 87 Фитософия Канта и современность М, 1974
- 88 Фитософские вопросы современной формальной логики М, 1962
- 89 «Философские науки», 1971, № 1
- 90 «Философские науки», 1973, № 6
- 91 Фихте И Г Замкнутое торговое государство М, 1925
- 92 Фихте И Г Избранные сочинения, т I М, 1916
- 93 Фихте И Г Назначение человека СПб 1905
- 94 Фихте И Г Наукостовие изложенное в общих чертах — «Труды С Петербургского фалософского общества», вып X СПб, 1914
- 95 Фихте И Г О назначении ученого М, 1935
- 96 Фихте И Г Основные черты современной эпохи СПб, 1906
- 97 Фихте И Г Первое введение в наукословие — «Новые идеи в философии», № 12 СПб, 1914
- 98 Фихте И Г Факты сознания — «Труды С Петербургского общества» вып X СПб, 1914
- 99 Фихте И Г Ясное, как Солнце, сообщение широкой публике о подлинной сущности новейшей философии М 1937
- 100 Фишер К История новой философии т IV Иммануил Кант и его учение ч 1 СПб, 1910
- 101 Фишер К История новой философии, т V Иммануил Кант и его учение, ч 2 СПб, 1906
- 102 Фолькельт И Артур Шопенгауэр, его тиичность и учение СПб, 1902
- 103 Фрагменты из произведений И Г Фихте — «Философские науки», 1973, № 2
- 104 Фрагменты по натурфилософской диалектике Ф В Шеллинга — «Философские науки», 1973, № 1
- 105 Чернышев Б С О логике Гегеля «Труды МИФЛИ», т 9 М, 1941
- 106 Чернышевский Н Г Полнос собрание сочинений М, 1939—1953
- 107 Чунаков Б И Принципы нравственности на языке логики — «Вестник МГУ Философия» 1974 № 5
- 108 Шварц Т От Шопенгауэра к Хайдеггеру М, 1964
- 109 Швейцер А Культура и этика М, 1973
- 110 Шеллинг Ф В И Бруно, или о божественном и естественном начале вещей Разговор СПб, 1908
- 111 Шеллинг Ф Введение в умозрительную физику Одесса, 1833
- 112 Шеллинг Ф В И Об отношении изобразительных искусств к природе — Литературная теория немецкого романтизма Л, 1934.
- 113 Шеллинг Ф В И Система трансцендентального идеализма Л, 1936
- 114 Шеллинг Ф В Фитософия искусства М, 1966

115. Шеллинг. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с нею предметах. СПб., 1908.
116. Шеллинг Ф. В. И. Философские письма о догматизме и критицизме. — «Новые идеи в философии», № 12, СПб., 1914.
117. Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. Киев, 1964.
118. Шинкарук В. И. Теория познания, логика и диалектика И. Канта (И. Кант как родоначальник немецкой классической философии). Киев, 1974.
119. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление, т. I. СПб. Изд. 4-е; т. II, М., 1901.
120. Элез Й. Проблема бытия и мышления в философии Людвиг Фейербаха. М., 1971.
121. Adorno Th. W. Drei Studien zu Hegel. Frankfurt am Main, 1963.
122. Adorno Th. W. Negative Dialektik. Frankfurt am Main, 1966.
123. Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels, hrsg. von O. Negt Frankfurt am Main, 1970.
124. Al-Azm S. J. Absolute Space and Kant's First Antinomy of Pure Reason. — «Kant-Studien», Mainz, 1968, vol. 59, Hf. 2.
125. Avineri Sh. Hegel's theory of the modern state. Cambridge, 1972.
126. Bauer B. Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen. — Die Junghegelianer. Berlin, 1963.
127. Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes, hrs. von H.-G. Gadamer. — «Hegel-Studien», Beiheft 3, Bonn, 1966.
128. Beyer W. K. Hegel-Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen. Berlin, 1967.
129. Beyer W. R. Warum Hegel heute? Gedanken zur zweiten Säkularfeier Hegels. — «Blätter für deutsche und internationale Politik», Köln, 1970, № 6.
130. Biedermann G. und Lange E. Die Naturphilosophie Friedrich Wilhelm Joseph Schellings. — «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 1975, № 2.
131. Buhr M. Immanuel Kant. Leipzig, 1967. —
132. Buhr M., Irritz G. Der Anspruch der Vernunft. Die klassische bürgerliche deutsche Philosophie als theoretische Quelle des Marxismus. Teil I. Berlin, 1968.
133. Buhr M. Revolution und Philosophie. Die ursprüngliche Philosophie Johann Gottlieb Fichtes und die französische Revolution. Berlin, 1965.
134. «A Collection of Critical Essays. Kant», ed by R. P. Wolff, N. Y., 1967.
135. Cieszkowski A. Prolegomena zur Historiosophie. Berlin, 1838.
136. Copleston F. A History of Philosophy. Westminster-Maryland, 1960—1966, vol. IV. 137. Op. cit., vol. VI.
138. Cornehl P. Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung bei Hegel und in der Hegelschen Schule. Göttingen, 1971.
139. Dicke G. Der Identitätsgedanke bei Feuerbach und Marx Köln — Opladen, 1960.
140. Diem H. Sören Kierkegaard. Spion im Dienste Gottes. Frankfurt am Main, 1957.

- 141 *Erhardt F* Kritik der Kantischen Antinomienlehre Leipzig, 1888
- 142 *Feuerbach L* Briefwechsel Leipzig, 1963
- 143 *Feuerbach L* in seinem Briefwechsel und Nachlass sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung, dargestellt von Karl Grun 2 Bd Leipzig und Heidelberg, 1874
- 144 *Feuerbach L* Samtliche Werke Stuttgart, 1900—1907
- 145 *Fichte J G* Samtliche Werke Berlin, 1834—1846
- 146 *Fromm E* Marx's Contribution to the Knowledge of Man — «Praxis», ed intern., 1969, № 1—2
- 147 Fr Schlegels philosophische Vorlesungen aus den Jahren 1804—1806 Bd 2 Bonn 1836—1837
- 148 F W J von Schellings samtlche Werke 1 Abt, 3 Bd Stuttgart und Augsburg, 1858
- 149 F W J Schellings Werke Auswahl in drei Banden Leipzig, 1907
- 150 *Gagern M von* Ludwig Feuerbach Philosophie- und Religionskritik Munchen — Salzburg 1970
- 151 *Habermas J* Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes — *Habermas J* Theorie und Praxis Neuwied, 1963
- 152 Hartmann's Ausgewählte Werke, Bd VIII 2 Theil Leipzig 1904
- 153 *Haym R* Hegel und seine Zeit Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werte der Hegelschen Philosophie Berlin, 1857
- 154 *Hegel G W F* Die Vernunft in der Geschichte Berlin, 1966
- 155 *Hegel G W F* Einleitung in die Geschichte der Philosophie Berlin, 1966
- 156 *Hegel G W F* Politische Schriften Berlin, 1970
- 157 *Hegel G W F* Samtliche Werke Jubiläumsausgabe in zwanzig Banden hrsg von H Glockner 12 Bd Leipzig 1925
- 158 *Hegel G W F* Samtliche Werke Jubiläumsausgabe, 15 Bd, Hlbbd 1 Stuttgart, 1928 (15a Bd Leipzig 1944)
- 159 Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen Berlin, 1971
- 160 «Hegel Jahrbuch 1972», Meisenheim am Glan, 1972
- 161 Hegels handschriftliche Zusätze zu seiner Rechtsphilosophie — «Hegel Archiv» hrsg von G Lasson Bd II
- 162 Hegel und wir Hrsg von E Lange Berlin, 1970
- 163 *Heimsoeth H* Fichte Munchen, 1923
- 164 *Heine H* Zur Geschichte der deutschen Philosophie Berlin, 1956
- 165 *Henrich D* Kants Denken 1762/63 Über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile «Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie», hrsg von H Heimsoeth, D Henrich und G Tonelli Bd 6 Hildesheim — Olms 1967
- 166 *Hess M* Philosophische und sozialistische Schriften 1837—1850 Berlin, 1961
- 167 *Hintikka J* Logic, Language Games and Information Kantian Themes in the Philosophy of Logic Oxford, 1973
- 168 *Hirschberger J* Geschichte der Philosophie, II Teil Freiburg — Basel — Wien, 1963
- 169 *Holz H* Spekulation und Faktizität Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling Bonn 1970

170. *Hondt J. d'*. Hegel in seiner Zeit. Berlin, 1973.
171. *Hondt J. d'*. Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel. Paris, 1968.
172. Immanuel Kant. 1724—1774. Kant als politischer Denker, hrsg. von E. Gerresheim. Bonn — Bad Godesberg, 1974.
173. *Jankowski H.* Etyka Ludwika Feuerbacha. Warszawa, 1963.
174. *Jaspers K.* Drei Gründers des Philosophierens. Plato, Augustin, Kant. München, 1967.
175. *Jaspers K.* Schellings Größe und Verhängnis. München, 1955.
176. Die Junghegelianer (David Friedrich Strauß, Bruno Bauer, Arnold Ruge). Ausgewählte Texte. Berlin, 1963.
177. «Kant-Studien». Sonderheft. Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses. Mainz, 6—10 April 1974. Teil I. 1974.
178. *Kierkegaard S.* A ausgewählt und eingeleitet von H. Diem. Frankfurt am Main — Hamburg, 1956.
179. *Kierkegaard S.* Der Einzelne und sein Gott. Freiburg im Breisgau, 1961.
180. *Kierkegaard S.* Entweder — Oder. Köln — Olten, 1960.
181. *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. Bd. Der Begriff Angst. Vorworte. Düsseldorf — Köln, 1952.
182. *Kierkegaard S.* Gesammelte Werke. Bd. Philosophische Brocken. De omnibus disputandum est. Düsseldorf — Köln.
183. *Kojève A.* Hegel. Versuch einer Vergegenwärtigung seines Denkens. Stuttgart, 1958.
184. *Koktanek A. M.* Schellings erste Münchner Vorlesung 1827/28 «System der Weltalter»... Inaug. — Diss. München, 1959.
185. *Koktanek A. M.* Schellings Seinslehre und Kierkegaard. München, 1962.
186. *Króński T.* Rozważania wokół Hegla. Warszawa, 1960.
187. *Krumpel H.* Zur Moralphilosophie Hegels. Berlin, 1972.
188. *Kuderowicz Z.* Doktryna moralna młodego Hegla. Warszawa, 1962.
189. *Löwisch D. J.* Immanuel Kant und David Hume's Dialogus concerning natural religion. Ein Versuch zur Aufhellung der Bedeutung von Humes Spätschrift für die Philosophie Immanuel Kants... Bonn, 1964.
190. *Lukács.* Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft. Berlin, 1954.
191. *Lukács G.* Die Zerstörung der Vernunft. Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Berlin, 1955.
192. *Lukács G.* Hegels Aesthetik. — *Hegel G. W. F.* Aesthetik. Berlin, 1955.
193. *Lukács G.* Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins. Hegels falsche und echte Ontologie. Neuwied und Berlin, 1971.
194. *Mainzler K.* Kants Begründung des mathematischen Konstruktivismus... Inaug. — Diss. Münster, 1972—1973.
195. *Martin G.* Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie, 2. Aufl. Köln, 1958.
196. *Meulen J. van der.* Hegel. Die gebrochene Mitte. Hamburg, 1958.
197. *Negt O.* Strukturbeziehungen zwischen den Gesellschaftslehren Comtes und Hegels. Frankfurt am Main, 1964.
198. *Novalis* Schriften, Bd. 2. Stuttgart, 1960.
199. *Oiserman T. I.* Kant und das Problem einer wissenschaftlichen

Philosophie «Proceedings of the third international Kant-congress». Dordrecht, 1972

200 *Poggeler O* Hegels Kritik der Romantik Bonn, 1956

201 *Popper K* What is Dialectic? In *Popper K* Conjectures and Refutations, 3d ed London, 1969

202 *Frantl K* Geschichte der Logik im Abendlande Munchen, 1855—1885, Bd III

203 «Przegląd Naukowy», t II Warszawa, 1843

204 *Rawidowicz S* Ludwig Feuerbach's Philosophie Ursprung und Schicksal Berlin, 1931

205 *Rest W* Einleitung — *Kierkegaard S* Der Einzelne und sein Gott Freiburg im Breisgau, 1961

206 *Ritzel W* Fichtes Religionsphilosophie Stuttgart, 1956

207 *Rosenkranz K* Apologie Hegels gegen d r R Haym Berlin, 1859

208 *Sass H M* Das Verhältnis der Geschichtsphilosophie zur politischen Praxis bei Hegel — «Hegel Jahrbuch 1968—1969» Meisenheim am Glan, 1970

209 *Schilling W* Feuerbach und die Religion Munchen, 1957

210 *Siep L* Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804 Freiburg — Munchen, 1970

211 *Schmidt A* Erfordernisse gegenwartiger Feuerbach-Interpretation Bielefeld, 1973

212 Schopenhauer's sämtliche Werke in sechs Banden Leipzig, 1921—1922

213 *Schrader G* The Philosophy of Existence — «The Philosophy of Kant and our modern World» N Y, 1957

214 *Schuffenhauer W* Feuerbach und junge Marx Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung 2 Aufl Berlin, 1972

215 *Stieler G* Die Dialektik in Hegels «Phänomenologie des Geistes» Berlin, 1964

216 *Theunissen M* Die Verwirklichung der Vernunft Zur Theorie-Praxis — Diskussion im Anschluß an Hegel «Philosophische Rundschau», Beiheft 6 Tübingen, 1970

217 The Works of G Berkeley London, 1951, vol IV

218 *Vaihinger H* Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft Bd 2 Stuttgart — Berlin — Leipzig, 1892

219 Wissen und Gewissen Beiträge zum 200 Geburtstag Johann Gottlieb Fichtes Berlin 1962

220 Zum Hegelverständnis unserer Zeit Hrsg von H Ley Berlin, 1972

221 Zum Kantverständnis unserer Zeit Hrsg von H Ley, P Ruben, G Stieler Berlin, 1975

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	3
Глава I. Иммануил Кант	9
Источники классического немецкого идеализма (10) Жизнь и главные вехи творчества Канта (15)	
§ 1. «Докритический» Кант «Критическое» учение о чувственном познании	17
Космогоническая гипотеза (17) «Докритический» скептицизм (20) Исходная постановка проблем (22) Гносеологическая классификация суждений Синтетическое а priori (27) Структура гносеологического поля (35) Вещи в себе (по себе) (37) Априорные формы чувственного созерцания (45) Эволюция взглядов Канта на пространство и время (48) Что же такое математика? (51)	
§ 2 Учение о рассудочном познании	53
Общая и трансцендентальная логика (53) Априорные категории рассудка (57) Категориальный синтез опыта (63) Трансцендентальная апперцепция (66) «Схематизм» времени (68) Основные положения чистого естествознания (72) Амфиболия рефлексивных понятий (76) Принцип регулятивности (78)	
§ 3 Трансцендентальная диалектика	81
Понятие трансцендентальной диалектики (81) Понятие трансцендентального разума (83) Трансцендентальные идеи и иллюзии (85) Психологическая идея чистого разума (88) Космологическая идея чистого разума и ее антиномии (91) Доказательства тезисов и антитезисов математических антиномий (95) Доказательства тезисов и антитезисов динамических антиномий (98) Разрешение антиномий Кантом (102) Диапазон действия антиномий и их общий результат (105) Теологическая идея чистого разума (108) Структура онтологического доказательства (111) Итоги трансцендентальной диалектики (114)	
§ 4 Этическое учение Канта	116
Общие принципы построения этики (116) Легальность и моральность (121) Категорический императив (124) Долг и счастье человека (128) Онтологическое противоречие этики Проблема свободы (131) Постулат свободы (136) Постулат бессмертия души (138) Постулат существования бога (141) Кант и религия (145)	

§ 5 Прикладная этика Телеология. Теория искусства 149

Учение о праве и государстве, Отношение к революции (149) Философия истории Проблема вечного мира (154) «Внутренняя» телеология (160) Аналитика вкуса Незаинтересованность» и всеобщность суждений о прекрасном (164) «Бесцельная целесообразность» и необходимость в суждениях о прекрасном (168) Аналитика возвышенного Творчество и «гений» (171) Итоги и перспективы «критицизма» Канта (174)

Глава II. Иоганн Готтлиб Фихте 177

Жизнь и творчество Фихте (179) Философия как наукоучение (183). Исходная интеллектуальная интуиция (186). Три основные положения и их диалектика (189) От онтологии к этике (190) Этика действия и свободы (197) Философия истории, права и государства (200) Поворот к религии (204) Место Фихте в истории философии (206)

Глава III. Фридрих Вильгельм Иосиф Шеллинг 209

Жизнь Шеллинга и этапы творчества (210) Абсолют как отправной пункт философии (212) Натурфилософия Шеллинга (216) Трансцендентальный идеализм (222) Философия истории и проблема свободы (226) Философия искусства Йенские романтические (229) «Философия откровения» (235) Два различных результата (238)

Глава IV. Георг Вильгельм Фридрих Гегель 240

Периоды жизни и творчества Сочинения (241)

§ Становление учения Гегеля. «Феноменология духа» . . . 247

Источники диалектики Гегеля (247) «Сущее» и «должное» (252) Гегель и Просвещение (254) Отношение к другим историко-философским источникам (256) Гегель и Шеллинг (259) Субъект и объект Тождество мышления и бытия (262) «Феноменология духа» От предметного сознания к самосознанию (265) Рассудок и разум в «Феноменологии духа» (268) Диалектика «господства» и «рабства» (272) Диалектика отчуждения и свободы (276) Революция и ретроспекция (279) Значение «Феноменологии духа» (282)

§ Диалектическая логика Учение о бытии 284

Замысел «Логики» (284) Три отношения мысли к объективности (286) Три момента диалектического метода (290) Начальные категории логики (295) Оперативные категории и законы логики (298) «Триада» Категории качества (303) Категории количества Мера (306)

§ Диалектическая логика Учение о сущности 310

Зущность и явление (310) Диалектическое тождество и различие (313) «Рассудок» и «разум» в логике (317) Отношение к закону непротиворечия (322) Противоположности и противоречия (325) Высказывания вида « есть » и « не есть » (327) Переход в «свое другое» и судьба развития через противоречия (332) Категории основания (335) Разновидности «формы» (337) Закон (339) Категории действительности (342) Причинность и взаимодействие (345)

Диалектическая логика. Учение о понятии 349

Истина Учение о субъективном понятии (349) Понятие (353). Желание (357) Умозаключение Объективность понятия (361) Идея Учение о методе (365)

Глава V. Георг Вильгельм Фридрих Гегель (окончание)	370
§ 5 Философия природы Учение о субъективном и объективном духе	370
Философия природы (371) Конкретные положения чатурфилософии (375) Субъективный дух (378) Объективный дух (382) Право и мораль Этика Гегеля (384) Объективная нравственность (389) Государство (395)	
§ 6 Философия истории Философия искусства	401
Принципы философии истории (401) История в философском освещении (408) Абсолютный дух Общая концепция эстетики (415) Категория прекрасного (418) Исторические формы искусства (422) Виды жанры и направления искусства (425) Проблема гибели искусства (429)	
§ 7 Философия религии Философия философии	433
Философия религии (433) Теизм, пантеизм или атеизм? (438) Предмет философии (444) Философия истории философии (451) Замена будущего ретроспекцией (455) Собственно история философии (457) Итоги и перспективы (460)	
Глава VI. Людвиг Фейербах	465
Младогегельянское движение (466) Философы младогегельянского круга (470) Штирнер и Гесс (475) Польские гегельянцы (477) Жизнь и деятельность Фейербаха (479) <i>Вопрос о диалектике</i> Антропологический принцип (485) Понятие человеческой природы (491) Критика религии как отчуждения (495) Религия и жизнь общества (503) Религия в перспективе эпох «Религия человека» (507) Этика Фейербаха его «коммунизм» и «любовь» (512) Теория познания Снова «любовь» (518) Место Фейербаха в истории философии (523)	
Глава VII. Начало кризиса буржуазной философии	527
Мнимые альтернативы иррационализм и позитивизм (528)	
§ 1 Иррационализм середины XIX в Шопенгауэр	539
Метафизика Воли (534) Пессимизм Шопенгауэра (538). Учение о самоупразднении Воли и его социальный смысл (541). Эдуард Гартман (547)	
§ 2 Серен Кьеркегор	550
Единичный и диалектика его «существования» (555) Три образа жизни «Парадокс» (557) Субъективность истины, «страх» и «болезнь к смерти» (563)	
Заключение	568
Цитируемая литература	574

О п е ч а т к и

С х е м а 6 (на стр. 192) должна иметь следующий вид:

Антитезис: Я→не-Я, где не-Я суть: эмпирические «я» и
«не-я» как природа
Синтез: [Я и («я» и «не-я»)] и [(Я и «я») и «не-я»]

Зак 537