

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ТОМ
III

ОГИЗ · ГОСПОЛИТИЗДАТ
1943

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ АКАДЕМИИ НАУК СССР

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ПОД РЕДАКЦИЕЙ

*Г. Ф. Александрова, Б. Э. Быховского,
М. Б. Митина, П. Ф. Юдина*

ТОМ

III

ФИЛОСОФИЯ

ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА

ОГИЗ . ГОСПОЛИТИЗДАТ

1943

ОТ РЕДАКЦИИ

Третьим томом заканчивается история домарксистской философии в Западной Европе и США. Основным содержанием тома являются теоретические источники марксизма: классическая идеалистическая диалектика (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель), материализм Фейербаха, учения великих социалистов-утопистов (Сен-Симон, Фурье, Оуэн) и французских историков периода Реставрации. Классическая политическая экономия, как один из источников марксизма, будет рассмотрена в IV томе.

В составлении III тома «Истории философии» принимали участие: *Александров Г. Ф., Быховский Б. Э., Митин М. Б., Юдин П. Ф., Асмус В. Ф., Горохов Ф. А., Григорьян М. М., Коган Л. А., Макаровский А. А., Максимов А. А., Сафронов Б. Г., Трахтенберг О. В., Чернышев Б. С., Агсельрод Л. И., Дынник М. А., Зивельчинская Л. Я., Зильберфарб И. И., Нуцубидзе Ш. И.*

Настоящий том выходит в суровые дни Великой отечественной войны против фашистских захватчиков. Затопившие мир в море крови и слез фашистские варвары оскверняют все лучшие идеалы и достижения европейской культуры. Грязным сапогом растоптали они бывшие культурные традиции Германии.

Великая освободительная война, которую ведут народы СССР против фашистских орд за свою свободу и независимость, за уничтожение фашистской армии, фашистского государства и каторжного «нового порядка» в Европе, является вместе с тем и борьбой разума, науки, культуры за свое существование. Отдать все свои силы для того, «чтобы избавить человечество от возврата к дикости и к средневековым зверствам» (*Сталин*), — священный долг всех, кому дороги исторические завоевания человеческого прогресса.



ВВЕДЕНИЕ

В основных странах Западной Европы и Америки в результате ряда буржуазных и буржуазно-демократических революций, национально-освободительных движений и промышленных переворотов капитализм в первой половине XIX века одержал победу и утвердил свое господство.

Современников поражала быстрота технического и экономического развития, невиданные ранее темпы промышленного прогресса. Вслед за глубокими сдвигами в области производства происходили изменения в политической жизни, в быту, в науке и в искусстве.

Англия была передовой страной промышленно-экономического развития и родиной классической экономической науки; во Франции получили классическое выражение основные формы политической борьбы и достигли высокого уровня политические и исторические учения; в экономически и политически отсталой Германии первой половины XIX века энергия передовых кругов интеллигенции нашла выход в отвлеченной сфере философии.

Победа над феодальным режимом впервые была достигнута в Англии и Нидерландах, но только первая из них в силу ряда экономических причин продолжала удерживать за собой место ведущей капиталистической державы.

Экономическое первенство Англии обусловило специфический характер ее политического развития: для Англии типичен путь реформ и компромиссов.

Экономические преимущества английской промышленности и торговли позволяли английской буржуазии делать уступки рабочему классу. На этой базе выросло характерное историческое противоречие: высокое развитие профессиональной жизни английского пролетариата и наряду с этим, начиная с 50-х годов, резко выраженное отставание революционного рабочего движения.

Во Франции пятнадцатилетний период так называемой «второй реставрации» (1815—1830 годы), несмотря на бешеный террор вернувшегося дворянства и на засилие дворянско-клерикальных интересов во внутренней и внешней политике Людовика XVIII и Карла X, отнюдь не был полным возвратом к дореволюционным временам. Идеолог французской реакции Жозеф де Местр иронизировал: «Напрасно его величество Людовик XVIII думает, что он воссел на прародительский престол, — он воссел на престол Бонапарта».

С 1830 по 1848 год во Франции утверждается откровенно буржуазная монархия, олицетворяющая власть промышленной и финансово-олигархии.

Напряженная социально-политическая обстановка во Франции периодов реставрации и июльской монархии, обострение классовых противоречий между пролетариатом и буржуазией, сделавших очевидной буржуазную ограниченность лозунгов революции 1789—1793 годов, способствовали распространению *социалистических* идей. Однако недостаточная политическая зрелость рабочего класса и неразвитость самостоятельных классовых организаций пролетариата обусловили *утопический* характер этого социализма. Незрелые капиталистические отношения порождали незрелые социалистические учения. Со своеобразными утопическими теориями, зачастую реакционными, выступали и различные представители мелкой буржуазии.

Германию Тридцатилетняя война надолго отбросила назад и выключила из числа передовых стран Европы. В конце XVIII и начале XIX века Германия все еще представляла собой слабую экономически и раздробленную политически страну.

Когда разразилась буря французской буржуазной революции, наиболее радикальные круги интеллигенции восторженно приветствовали «великолепный восход солнца», переводили «Марсельезу» на немецкий язык и сажали «дерево свободы». Но буржуазная революция во Франции отразилась в Германии лишь в виде незначительной ряби на поверхности застойного мелкобуржуазного болота.

После Венского конгресса разгул феодально-абсолютистской реакции достиг своего апогея. Меттерних, ставший фактическим распорядителем судеб Германского союза, душил в зародыше всякое, даже самое робкое, проявление оппозиции.

Революция 1848 года в Германии закончилась жалким и трусливым предательством революции немецкой буржуазией. Иначе и быть не могло. «Немецкая буржуазия развивалась так вяло, трусливо и медленно, что в тот момент, когда она враждебно противостояла феодализму и абсолютизму, она увидела себя враждебно противостоящей пролетариату и всем слоям городского населения, интересы и идеи которого были родственны пролетариату»¹.

Влияние прогрессивных идей выдающихся немецких мыслителей первой половины XIX века охватывало лишь очень тонкую прослойку передовой интеллигенции. Основная масса немецкого бюргерства и многочисленного служилого сословия представляла собой в идейно-политическом отношении толкое, застойное болото. Нигде самодовольное мещанство и обывательская тупость не были столь могущественной общественной силой, как в Германии. Даже немецкие просветители и представители классиче-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. VII, стр. 55.

ской философии отдали дань филистерской ограниченности. Реакционные немецкие правительства, и прежде всего прусские королевские солдаты и их челядь, широко использовали это плоское филистерское сознание в интересах социального застоя. Они культивировали на этой основе чванливое «пруссачество», узколобый шовинизм и тупую покорность произволу всемогущей бюрократической машины.

В то время как творения классических философов и поэтов Германии провозглашали идеалы международного содружества и культурного прогресса человечества, германское государство неизменно выступало в качестве оплота международной реакции и орудия международного разбоя.

необходимые для того, чтобы на досуге вести философские исследования. В 1755 году Кант защитил диссертацию о принципах метафизического знания и получил звание приват-доцента. Профессуры в Кенигсбергском университете ему пришлось ждать целых пятнадцать лет. В ожидании профессуры Кант служил в Кенигсбергской дворцовой библиотеке в должности помощника библиотекаря, получая всего 52 талера в год. Только в 1770 году, в возрасте сорока шести лет, на пороге создания крупнейших своих произведений, Кант был назначен профессором логики и метафизики Кенигсбергского университета. Здесь в течение многих лет — до 1797 года — Кант с поразительным трудолюбием и добросовестностью преподавал огромный цикл дисциплин, не только философских, но и математических и физических. В это же время Кантом были написаны все его главнейшие философские произведения.

Совмещение напряженной педагогической и исследовательской работы требовало, кроме величайшего трудолюбия, величайшего порядка в распределении времени и занятий. У Канта этот распорядок, неотступно им проводившийся, зачастую граничил с мелочным педантизмом и вызывал всеобщее удивление. Кант не был женат и не имел детей. Одиночество его жизни не скрашивалось общительностью.

Как профессор Кант в зрелые годы своей деятельности имел большой успех. Кант был того мнения, что все подробности должны быть оставлены для книг, лекции же должны быть доступны и скорее должны побуждать к самостоятельному размышлению, чем исчерпывающе излагать результаты исследований.

В размеренной, тихой жизни Канта можно отметить три факта, нарушивших не столько распорядок ее, сколько внутреннее течение мыслей Канта. Это, во-первых, влияние чтения сочинений Руссо, во-вторых, влияние событий Французской буржуазной революции, направившей внимание Канта на вопросы теории права, государства и философии истории, и, в-третьих, столкновение с прусским правительством из-за сочинения Канта о религии.

Руссо внушил Канту новое представление о достоинстве человеческой личности и о гражданской свободе.

В событиях Французской революции Кант видел попытку исторического осуществления новых идеалов права и гражданского порядка. Кант не скрывал своего сочувственного отношения к перевороту 1789 года, а в сочинении, посвященном проблемам права, решительно отвергал феодальные наследственные привилегии.

Удивительно, что отношение Канта к событиям Французской революции не вызвало никакого недовольства со стороны правительства. Этому способствовала осторожность Канта и крайне абстрактная философская форма, в какой эти вопросы обсуждались в его сочинении.

Зато Канту не удалось избежать конфликта с правительством по вопросу о религии. Опубликованное в 1793 году, а в 1794 году вышедшее вторым изданием, сочинение Канта «Die Religion inner-

halb der Grenzen der blossen Vernunft» («Религия в пределах только разума») вызвало бурю негодования в среде богословов и в правительственных и цензурных кругах. Истолкование религии в духе деизма и морали казалось дерзким выступлением против протестантской ортодоксии. Прусский король Фридрих-Вильгельм, напуганный революцией и опасавшийся распространения идей французского свободомыслия, подписал в 1794 году именной указ, в котором Канту было сделано предупреждение, что дальнейшие его выступления по вопросам религии, расходящиеся с протестантским правоверием, повлекут за собой серьезные репрессии.

Кант чувствовал себя оскорбленным, но не решился на открытую борьбу и дал письменное обещание совершенно воздержаться как в лекциях, так и в сочинениях от всякого публичного изложения всего касающегося религии. При этом, однако, он пустился на маленькую хитрость: свое обещание Кант дал лишь в качестве верноподданного прусского короля. Иначе говоря, Кант давал обещание молчать лишь до тех пор, пока жив король. После смерти Фридриха-Вильгельма, последовавшей в 1797 году, Кант не считал уже себя связанным обещанием.

Впрочем, в это время интеллектуальные силы Канта уже шли на убыль. С 1797 года Кант оставляет университетское преподавание и замыкается почти безвыходно в домашней жизни. Вскоре прекратились и ежедневные выходы его на прогулку, по которым в прежние годы жители Кенигсберга проверяли свои часы. Кант быстро дряхлел и впадал в старческое слабоумие. 12 февраля 1804 года после продолжительной агонии Кант умер.

Последнее десятилетие XVIII века было вершиной прижизненной известности Канта и временем наибольшего влияния его философии. Книги Канта начинают читать, обсуждать и комментировать не только в Германии, но и в Голландии и Англии. В 1795 году сочинение Канта о вечном мире появляется в переводе на французский язык во Франции.

2. Докритический период

В философском развитии Канта принято различать два периода. Первый из них охватывает время с 1746 года, т. е. от даты написания первой философской работы Канта «Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte» («Мысли о правильной оценке живых сил», 1747) до конца 60-х годов. Период этот называют «докритическим», так как в сочинениях этого времени Кант еще не выработал характерного для последующего периода взгляда, согласно которому всякому решению высших философских вопросов должно предшествовать «критическое» исследование границ нашего познания. Второй период начинается с 1770 года — даты появления кантовской диссертации «De mundi sensibilis atque intellegibilis forma

Раздел первый

КЛАССИЧЕСКАЯ НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Глава I

НЕМЕЦКОЕ ПРОСВЕЩЕНИЕ

1. Предшественники немецкой просветительной философии

Просветительное направление возникло в одну из таких эпох, когда, по определению Маркса, «жизнь пережила данный период развития, вышла из данной стадии и вступила в другую». В такие эпохи выступают наружу с полной, бьющей в глаза отчетливостью накопившиеся социальные противоречия. Бывшие общественные связи превращаются в оковы, право — в бесправие, закон — в произвол, традиционный разум — в безумие.

Просвещение выражало идеологию выступившего на историческую арену «третьего сословия». Борьба велась против разложившегося феодального порядка и его идеологии — церковной догмы.

Просвещение было радикальным, боевым и при известных условиях даже революционным направлением общественной мысли, выступавшим против современной ему социальной действительности и требовавшим преобразования этой действительности.

Отличительной чертой Просвещения является убеждение в том, что путем одного лишь распространения новых идей и разумной критики существующих общественных отношений возможно создать справедливый общественный порядок. С точки зрения просветителей, все бедствия общества имеют своей коренной причиной несознательность людей, непонимание ими своих собственных интересов. Сознание своих действительных интересов и всестороннее умственное и моральное развитие индивидуума являются поэтому решающим условием установления «разумных» общественных отношений.

Социально-экономические противоречия, выражающиеся в правовых нормах, рассматриваются идеологами Просвещения идеалистически. Все отжившие элементы, препятствующие дальнейшему развитию, рассматриваются ими как результат невежества, заблуждения и несознательности индивидов, составляющих общество. Разум и просвещение должны вступить в свои права и стать творцами разумной, сознательной, достойной человека общественной жизни и государственного порядка.

Критически противопоставляя разумное познание схоластике, поглощенной стремлением разоблачить ее, Просвещение объяв-

ляло все историческое прошлое продуктом сплошных заблуждений. В этом именно смысле Энгельс говорит о Просвещении XVII и XVIII веков: «В области истории — то же отсутствие исторического взгляда на вещи. Здесь всех ослепляла борьба с остатками средневекового быта в общественных отношениях. На средние века смотрели, как на простой перерыв в ходе истории, причиненный тысячелетним всеобщим варварством. Никто не обращал внимания на великие шаги вперед, сделанные в течение средних веков: расширение культурной области Европы, великие, жизнеспособные нации, образовавшиеся в этой области в тесном взаимном соседстве, наконец, огромные технические успехи XIV и XV столетий. Вследствие этого становился невозможным правильный взгляд на связь исторических событий, а история, в лучшем случае, являлась не более, как готовым к услугам философа сборником иллюстраций и примеров»¹. Лишь в виде исключения мы встречаем в произведениях некоторых просветителей зародыши историзма.

Уже к концу XV века в Германии возникло сильное социально-экономическое движение, направленное против феодального порядка. Движение охватывало не только радикальные демократические элементы города, но и более умеренные слои — купцов и цеховых мастеров. Примыкала также к этому движению и часть крестьянства, беспощадно эксплуатируемого светскими и духовными феодалами. Часть обедневшего рыцарства также приняла участие в движении. На этой почве возникло идейное течение, известное под именем гуманизма.

Главными вождями гуманистического течения являются Иоганн Рейхлин, Эразм Роттердамский и Ульрих фон Гуттен.

Рейхлин бросает вызов всей системе церковного обучения, монашеской воспитательной системе. Он ведет упорную, настойчивую борьбу против церковных мракобесов, требовавших сожжения еврейских книг. Борьба против богословов обостряется. Обычно сдержанный Рейхлин, выведенный из терпения, написал свою «Защиту против кельнских клеветников», в которой называет богословов «злыми собаками, мулами, лошадьми, скотами и адскими фуриями».

Эразм Роттердамский, обладавший острым умом и едким сатирическим талантом, создает бичующую сатиру на весь средневековый порядок. Для его знаменитого труда «*Moriae encomium sive stultitiae laus*» («Похвальное слово глупости», 1509), посвященного Томасу Морю, характерно двоякое направление мысли. С одной стороны, властительница Глупость поощряет жизнерадостное наслаждение, восхваляя земные радости, издеваясь над лицемерной аскетической моралью, отрицающей реальные земные блага. Даже тонкий скепсис, проглядывающий в этом произведении, не имеет своей целью вызвать отчаяние, а направлен против косной церковно-

¹ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XIV, стр. 648—649.

монашеской догматики. С другой стороны, Глупость выступает в настоящем своем виде. В этом случае она является создательницей всего общественного зла. «Глупость, — пишет Эразм, — создает государства, поддерживает власть, религию, управление и суд»¹. Благодаря стараниям Глупости, государи возлагают все заботы на богов, живут в довольстве и веселии и, дабы не смущать своего спокойствия, допускают к себе только таких людей, которые привыкли говорить исключительно приятные вещи. Они уверены, что честно исполняют свой долг, если усердно охотятся, разводят породистых жеребцов, продают себе в прибыль судебные должности и чины и измышляют ежедневно новые способы, как бы отнять у граждан их достояние и перевести его в свою казну»². Причиной войн Эразм считает все ту же Глупость: «Не война ли — рассадник и источник всех достохвальных деяний? А между тем, что может быть глупее, как вступать по каким бы то ни было причинам в такое состояние, во время которого каждая сторона обязательно испытывает гораздо больше ущерба, нежели приобретает выгод?»³ Что касается богословия, то сатирик-гуманист заявляет, что этого «смрадного болота» он касаться избегает.

Другая знаменитая книга Эразма Роттердамского, «Enchiridion militis christiani» («Учебник христианского воина», 1502), представляет собой одну из первых в истории попыток немецкого идеализма положить разум в основу «истинной» религии, т. е. поставить веру в зависимость от разума. Разум есть, с просветительской точки зрения Эразма, «царь — божественный руководитель человека». Человек и человеческое общество должны обращаться к разуму, если они хотят целесообразно строить жизнь. В разуме заложены все основы нравственного самоусовершенствования личности. С позиций рационализма Эразм подвергает сокрушительной критике решительно все области феодального строя. Историки литературы не без основания сравнивают этого гениального сатирика с Вольтером.

Таким же великим просветителем, но, в отличие от Эразма, страстным и отважным борцом, был *Ульрих фон Гуттен*. Знаменитые «*Epistolae obscurorum virorum*» («Письма темных людей», 1516), одним из авторов которых был фон Гуттен, представляют собой блестящую, беспощадную сатиру на духовенство. Перед читателем проходит целый ряд богословов, магистров, бакалавров, монахов — невежественных, тупых, развратных, с их бессмысленными спорами о пустяках, с их слепым фанатизмом, злостной нетерпимостью и внешним притворным благочестием. Со всей силой своей боевой натуры восстает Ульрих фон Гуттен против свирепых гонений и жестоких преследований католической церковью так называемых еретиков.

¹ Эразм Роттердамский, Похвальное слово глупости, 1938, стр. 70—71.

² Там же, стр. 151—152.

³ Там же, стр. 64.

Замечательно, что «Письма темных людей», в которых так жестоко высмеяны представители духовенства, были сочтены этим же духовенством за чистую монету: всю злую сатиру на их нелепое усердие они приняли за похвальное слово. В жестокой иронии духовенство увидело действительную правду: здесь сказался громадный талант Гуттена, хорошо знавшего церковь и духовенство. «Письма темных людей» нанесли сильный удар католической церкви.

Все же обличительная критика гуманистов была оторвана от масс, они оставались теоретиками и рационалистами, чуждыми движению народных масс и верующими во всемогущество просвещения. Вера в способность одного только разума преобразовать действительность была исторической ограниченностью просветителей. Но, тем не менее, эта вера была знаменем всех наиболее передовых, прогрессивных деятелей того времени.

Идеи реформации были в известной мере подготовлены немецкими гуманистами. Уничтожающая гуманистическая критика духовенства и монастырей подготовила умы к уничтожению особого духовного сословия и политической власти церкви.

Протестантизм, как и всякая религия, оставался, конечно, врагом научной мысли. «Достоинство веры, — заявлял Лютер, — заключается в том, что она свертывает шею разуму и души зверя, который иначе мог бы задушить целый мир со всеми его творениями». Разум, говорит Лютер на своем чувственном языке взбунтовавшегося монаха, есть «первая потаскуха дьявола» («Es ist die höchste Hure, die der Teufel hat»). «Отказываясь от разума, мы приносим богу самую приемлемую жертву, какая только может быть ему принесена».

Все же реформация подорвала идеологическую монополию религии и ограничила возможности применения духовенством правовых санкций и репрессий. Благодаря этому наука и искусство получили более широкие возможности для борьбы против религиозного обскурантизма.

Особенно явно продолжается линия, начатая гуманистами XV века в немецкой литературе и искусстве.

Под несомненным влиянием назревшей потребности дать художественное выражение драматическим коллизиям, вызванным обострившимися проявлениями классовой борьбы, в Германии XVI века возрождаются трагедии Эсхила, Софокла, Еврипида и комедии Аристофана. Античная классическая драматургия оказывает огромное влияние на немецкую поэзию. В это же время возникает немецкий театр, который вводит в свой репертуар наряду с античными трагедиями и комедиями и английские пьесы. Подражают шекспировскому реализму. Приглашенные в Германию английские актеры играют «Фауста» Марло и трагедии Шекспира: «Ромео и Джульетта», «Гамлет», «Король Лир», «Юлий Цезарь» и т. д.

В области наук о природе в Германии этой эпохи было создано

учение Иоганна Кеплера. Исходя из общих основ системы Коперника, Кеплер дал математическое выражение законам движения планет. Хотя открытия Кеплера не могли в отсталой Германии того времени найти должного резонанса, общее просветительное значение их было, без сомнения, огромно.

2. Лейбнице-вольфовская школа

Непосредственной предшественницей и важнейшим источником философских идей немецкого Просвещения была идеалистическая философия Лейбница.

Как в своем философском мировоззрении, так и в своей практической деятельности Лейбниц — рационалист, чуждый средневековому теологическому мышлению. В своей монадологии Лейбниц исходит из признания первичности разума. Телесный мир есть для него не что иное, как воплощенный разум. Между растением, животным и человеком различие только в степени, но не в качестве. Весь мир, согласно Лейбницу, представляет собой целесообразный процесс, в котором происходит постоянное изменение, превращение и совершенствование. Непрерывная цепь развития протягивается от бессознательного существования до человеческого сознания, от темного эгоизма дикаря до просвещенного альтруизма мудреца. Во главе всего мирового процесса — бог, который представляет собой высший разум и совпадающую с ним высшую любовь. Разум — источник целесообразной деятельности, а целесообразная деятельность предполагает выбор. Разум совершает выбор между нецелесообразным и целесообразным, между худшим и лучшим. Из бесконечного множества возможных миров бог-разум избрал существующий мир как наилучший, ибо, как говорит Лейбниц, «бог ничего не делает наобум и не похож на нас, которым часто не удается сделать благо»¹. Но бог устроил мир так, что мир не нуждается ни в каком другом руководстве, кроме своих собственных внутренних законов. Все индивидуальные силы действуют общей цели; даже самое зло есть только менее совершенное добро. Созерцание гармонии вселенной и восхищение ею составляют высшее блаженство и высшую добродетель человека. Оно дает людям уверенность в разумности всего существующего и заставляет их относиться ко всему, что может произойти с ними — будет ли это страдание или наслаждение, — как к необходимому и целесообразному. Несчастье, страдание, болезнь, нарушающие оптимистическую картину мира, Лейбниц сравнивает с диссонансами в музыке, которые необходимы для того, чтобы наслаждаться ее гармонией. В великом гармоническом мировом целом люди должны принять участие путем самоусовершенствования человеческого рода.

¹ Лейбниц, Избранные философские сочинения. Труды Московского психологического общества, вып. IV. 1908, стр. 80.

Участие это должно быть активным, «ибо по отношению к будущему нет нужды быть квиетистом и смешно, сложа руки, ожидать, что сделает бог...»¹. Наше же действие должно быть направлено к общему благу.

Исходя из принципа гармонии индивидуума и целого, Лейбниц высказывает ту замечательную мысль, что полнота и совершенство развития индивидуума возможны лишь при высоком уровне развития всего человеческого коллектива.

Лейбниц, как и его великие философские современники в Англии, Голландии и Франции, сосредоточил свое главное внимание на методе исследования. Схоластике и монашескому мистицизму, против которых Лейбниц ведет энергичную идейную борьбу, им противопоставлена методология, основанная на математике, как самой точной отрасли знания, и тесно связанная с естествознанием. Лейбниц считал математику высшей формой человеческого знания.

По пути, намеченному Лейбницем, следовали немецкие рационалисты-просветители Чирнгауз, Томазиус и Христиан Вольф.

В Германии деятельность философов-просветителей, ведущих свое происхождение от Лейбница, пошла по двум направлениям: с одной стороны, просветители-лейбницианцы, будучи популяризаторами философской мысли, оказали сильное влияние на художественную литературу; с другой стороны, философия Лейбница, конечно не без видоизменения, стала в XVIII веке школьной философией немецких университетов.

Граф *Вальтер фон Чирнгауз* (1651—1708) — ученый, состоявший в длительной переписке со Спинозой, — в Париже встречался с Лейбницем и испытал на себе его влияние, хотя расходился с ним в некоторых существенных вопросах.

Исходным пунктом своей философии Чирнгауз сделал, следуя Декарту, самосознание; содержанием самосознания для него являются врожденные идеи, факты самонаблюдения и внутреннего опыта; из этого внутреннего опыта Чирнгауз черпает все элементы познания. Основной задачей, которую ставит перед собой Чирнгауз, является обнаружение критерия «ясно понятого» и «не понятого», иначе говоря, он стремится установить методологический критерий истины. Чирнгауз отождествляет ясные и отчетливые понятия с истиной и неясные понятия с заблуждением. В этом отношении он придерживается рационалистической позиции, занятой в данном вопросе Декартом. Как у Декарта, так и у Чирнгауза критерий ясности и отчетливости вытекал из исходного положения, что ясное самосознание является основным источником познания истины. Чувственное восприятие действительности само по себе не может дать, с точки зрения Чирнгауза, достоверности и может вести к заблуждению. Истина должна быть понята непосредственно разумом, путем логического суждения. Отсюда следует первостепенное

¹ Лейбниц; Избранные философские сочинения, стр. 53.

значение дефиниций. Философским идеалом Чирнгауза было создание системы понятий, связь которых точно соответствовала бы действительной связи системы вещей. Логическая необходимость для него соответствует реальной необходимости. Связь основания и следствия соответствует связи причины и действия. При этом формально-логический закон тождества и противоречия является для Чирнгауза, так же как и для Лейбница, высшим принципом в образовании понятий и в познании истины.

Согласно основному познавательному принципу Декарта, которому следовал Чирнгауз, самосознание должно служить исходным пунктом как для уверенности в существовании мира, так и для познания его. В ту эпоху идеалистический принцип рационалистического самосознания был выражением борьбы против церковной схоластики, всеми средствами подавлявшей самосознание личности. В то время когда велась борьба против христианской ортодоксии за свободу мысли и научного исследования, декартовский принцип *cogito ergo sum* имел прогрессивное значение.

Роль философских работ Чирнгауза, не отличавшихся самостоятельностью, в немецком Просвещении заключалась главным образом в том, что ими подчеркивалось значение рационального метода познания.

Совершенно другим путем пошел *Христиан Томазиус* (1655—1728), крупный ученый, обладавший основательным философским и юридическим образованием. Томазиус ведет борьбу против кастовых университетских форм, против устаревших литературных традиций. В то время как для Чирнгауза наука и философия были самодовлеющими ценностями, с точки зрения Томазиуса, наоборот, наука должна служить жизни. Главная и основная задача науки и философии — просвещать людей и тем самым служить их практическим целям. Провозгласив, что наука и просвещение имеют своей целью служение практической жизни, Томазиус подтверждал эту идею всей своей собственной деятельностью.

Всеми своими силами Томазиус стремился просвещать своих современников. Он с сожалением и упреком говорит о том, что философия так мало касалась действительной, реальной жизни и вследствие этого оставалась бесполезной для человечества, в то время когда ее первая и главная задача — служить обществу.

Со всей решительностью Томазиус восстает против укоренившейся традиции считать единственно научным языком латинский язык. Он защищает необходимость и возможность преподавания на родном языке.

Томазиус создает на своем национальном языке философскую терминологию.

Он был основателем первого научного немецкого журнала («*Deutsche Monate*» — «Немецкие ежемесячники»), а позже — выходящего раз в три месяца журнала под заглавием «История мудрости и безумия» («*Die Geschichte der Weisheit und Torheit*»).

Другой стороной его просветительной деятельности, имевшей большое значение, было долголетнее преподавание юриспруденции при новом университете в Галле, возникшем при его активном содействии. Томазиус создал рационалистическую школу правоведения.

В своем философском учении Томазиус исходит из того основного положения, что всякое знание существует для того, чтобы человек мог жить и действовать сознательно и разумно, чтобы он был в состоянии отличать истинное от ложного и добро от зла. Томазиус сводит всякое познание, с одной стороны, к богословию, с другой — к мирской мудрости. Но богословие остается у Томазиуса в стороне, без всякого влияния на действительную человеческую жизнь. Светская же философия трактует об общих понятиях, об их истинности, о критериях действительного и недействительного и, наконец, о формах положительного и отрицательного суждения. Общий критерий истины сводится у него к полному согласию между представлением и предметом. Этот критерий применим только к понятиям разума. Представления же, которые вызваны чувственными восприятиями, не дают адекватного познания предметов.

Хотя Томазиус придерживался учения о двойственной истине, но вся его жизнь была наполнена просветительной деятельностью, которую он вел решительно, настойчиво и смело.

Наиболее влиятельной фигурой немецкого философского Просвещения первой половины XVIII века является *Христиан Вольф*, сыгравший большую роль как популяризатор рационалистической светской философской мысли в Германии.

Христиан Вольф (1679—1754) родился в Бреславле; его отец был пекарь. Как большинство мыслителей того времени, Вольф начал с теологии, затем перешел к философии и математике. С 1706 года он состоял профессором в Галле, где читал лекции сначала по математике, затем по физике и, наконец, по всем разделам философии; следуя примеру Томазиуса, Вольф читал свои курсы на немецком языке. Лекции Вольфа пользовались огромным успехом.

Вольф является последователем и популяризатором Лейбница. В сравнении с протестантскими богословами того времени Вольф — свободный мыслитель, поборник рационалистического мышления. Успех Вольфа заставил насторожиться представителей протестантского богословия. Так как их полемические выпады против его сочинений не достигли цели, то они прибегли к интригам. Богословы добрались до короля Фридриха-Вильгельма, «варягского друга солдат», как его называет Гегель. Этот коронованный солдат, ни в малейшей степени не интересуясь ни философией, ни философами, обратил внимание на Вольфа, когда богословы донесли ему, что, согласно учению Вольфа о предопределенной гармонии и вытекающему из этого учения отрицанию свободы воли, дезертирующие солдаты не могут быть признаны виновными, так как дезертирство их заранее предопределено самим богом. Король взвол-

новался и приказал Вольфу под угрозой виселицы оставить Пруссию в течение сорока восьми часов. Дело происходило в 1723 году. Вольф вынужден был оставить Галле и уехал в Кассель, где немедленно был назначен первым профессором философского факультета в Марбурге. В это же время он был избран членом академий Лондона, Парижа и Стокгольма; Петр I пригласил его занять пост вице-президента предполагавшейся к открытию в Петербурге Академии наук. Словом, Вольф получил всеобщее признание. Это обстоятельство произвело впечатление на правителей Пруссии, и тот же Фридрих-Вильгельм, который изгнал Вольфа, обратился к нему с весьма почтительным приглашением вернуться обратно, но Вольф отказался. Вступивший на престол в 1740 году Фридрих II предложил Вольфу пост вице-президента Академии наук в Берлине, но Вольф предпочел вернуться к прежней учебной деятельности в Галле. Его возвращение было триумфальным.

Вольф, как уже отмечалось, был последователем и популяризатором философии Лейбница. Но сам он был недоволен, когда один из его учеников назвал его систему лейбнице-вольфовской. В известном смысле недовольство Вольфа имело основание. В свою систему Вольф включил элементы философии Декарта, Спинозы и отчасти Локка.

По форме изложения своей системы Вольф следует «Этике» Спинозы. Дедукция его излагается в строго геометрической форме. Одна за другой следуют аксиомы, теоремы, схолии, короллари.

Лейбниц не оставил после себя систематически разработанной энциклопедии философских наук. Вольф, напротив того, всю свою жизнь с невероятным педантизмом разрабатывал всеобъемлющую систему философии. Это была первая система философии в Германии. Она охватывала все отрасли знания, как теоретические, так и практические. Вольф хочет все рационально обосновать, классифицировать, дефинировать, дедуцировать. Кант назвал Вольфа родоначальником «духа научной основательности» в немецкой философии. Однако «основательность» эта покупалась ценой самого несносного педантизма.

Везде, где у Лейбница были проблески диалектики, у Вольфа мы находим плоские метафизические определения и противопоставления, вульгаризирующие лейбницианскую постановку вопросов.

Если у Лейбница телеология, которую он старался примирить с механической причинностью, носила имманентный характер, то у Вольфа она выродилась в доходящее до комизма искание внешних целей всех вещей, причем последней целью вещей Вольф объявлял их полезность для человека, в свою очередь предназначенного богом для того, чтобы почитать его как творца всех вещей. Энгельс высмеивает «плоскую вольфовскую телеологию, согласно которой кошки были созданы для того, чтобы пожирать мышей, мыши, чтобы

быть пожираемыми кошками, а вся природа, чтобы доказывать мудрость творца»¹.

Исходный пункт философской системы Вольфа гласит: «Ничто» — не мыслимо. Поэтому все, что существует, должно иметь достаточное основание»². Достаточным основанием всего существующего является бог. «Среди вещей, которые возможны, должна быть одна вещь, которая *самостоятельна и необходима*». «Это самостоятельное и необходимое существо есть бог»³. Все остальные вещи, не обладающие самостоятельностью, называются «творениями» («Creaturen»). Так как, рассуждает Вольф, задача философии состоит прежде всего в выяснении первичного основания или «самостоятельного существа», обуславливающего все вещи, то первым предметом ее исследования должен быть бог. Учение о боге Вольф называет «естественной теологией» в отличие от церковного богословия⁴. Вещи обнаруживают свою деятельность или через движение, или через мышление. Первые суть тела, вторые — мысли, или духи. Наука о телах и их движении — физика, а учение о «духах» носит название пневматологии. Существо, мыслящее в нас, есть душа. Так как душа обладает, кроме рассудка, еще и волей, то ею определяются также естественное право, этика и политика.

Все вещи, — как тела, так и духи, — как бы они ни различались между собой, все же имеют нечто общее. Философия, или, как ее называет Вольф, мировая мудрость, должна подвергнуть точному рассмотрению мировую связь и ее основания. Рассмотрением этой всеобъемлющей области занимается онтология⁵. Все вещи, имеющие величину, требуют измерения, — отсюда возникла математика⁶. Ключевая цель всех областей знания — просвещение человеческого ума, которое только и может дать человеку настоящую наслаждение и действительное счастье. Согласно своей общей просветительной задаче Вольф называет свои книги: «Vernünftige Gedanken» — «Разумные мысли» («Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen auch allen Dingen überhaupt» — «Разумные мысли о боге, мире и душе человека и обо всех вещах вообще», 1719) и т. п.

Особое место занимает у Вольфа *психология*. Психология разделяется на эмпирическую и рациональную. Предметом первой является душа, как она нам представляется в связи с телом. Она подвержена изменению и влиянию всех тех перемен, каким подвергается связанное с ней тело. Рациональная душа проста, едина, неизменна и, следовательно, бессмертна. У нее нет никакой связи ни с реальным миром, ни с эмпирической душой. Безысходный дуа-

¹ Энгельс, Диалектика природы, Госполитиздат, 1941, стр. 9.

² Вольф, Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes, Magdeburg 1754, S. 2.

³ Там же, S. 6.

⁴ Там же, S. 6—7.

⁵ Там же, S. 8.

⁶ Там же, S. 9.

лизм здесь налицо. Вольф его сознавал, делал попытки сгладить, но все его старания не приводили ни к чему, так как признание неподвижной, вечной души, абсолютно изолированной от телесного мира, вступало в противоречие с его же собственным положением о единстве мироздания. Система Вольфа осталась дуалистической.

Вольф является чистейшим формалистом, мыслящим по формуле «да-да, нет-нет, а что сверх того, то от лукавого». Критерием истины и познания действительности служит для него формально-логический закон тождества и противоречия. Формализмом проникнуто все мышление этого философа. В интересах популяризации знаний Вольф приводит обильное количество примеров из различных областей теории и практической жизни. Все приведенные им представления разлагаются на составные части и снова составляются. Характеризуя метод мышления и изложения Вольфа, Гегель верно говорит, что в основе логических определений Вольфа лежат наши обычные представления. Верны ли эти определения, мы можем узнать только путем их обратного сведения к их составным элементам. Наши обычные представления переводятся в пустые формы рассудка. «Этот варварский педантизм или педантичное варварство, представленные во всей широте и со всей обстоятельностью, должны были неизбежно привести к тому, что геометрический метод лишился всякого доверия...»¹

«Геометрический метод» приводил к крайнему догматизму, ограниченность которого выдавалась за точность. Тощая и скучная схема душила всякое стремление к самостоятельному исследованию.

Каково было значение философии Вольфа и в чем ее просветительный характер? Главная заслуга Вольфа состояла в популяризации знания и в стремлении к ясному, точному, доступному выражению своей философской мысли. Простота и элементарность изложения Вольфа могут показаться чрезмерными, но его изложение было живым протестом против хитросплетений традиционной школьной философии.

Из последователей Вольфа необходимо упомянуть *Александра Баумгартена* (1714—1762), который систему Вольфа дополнил эстетикой, считая эту область необходимой частью энциклопедии наук. Этой основоположник немецкой эстетики не питал ни малейшего интереса к искусству. Как верный ученик Вольфа он занимался исключительно логической систематикой; побудительный мотив, заставлявший его строить эстетическую систему, вытекал из учения Вольфа о противоположности высшей и низшей способности познания. Высшая форма познания — формально-логическое мышление, низшая сфера познания — чувственное восприятие. Баумгартен называл эстетикой учение о чувственном восприятии.

¹ Гегель, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. III, Stuttgart 1928, S. 481.

Основным принципом эстетики Баумгартена является высказанный Лейбницем взгляд на красоту. Красота, полагал философ, есть наслаждение от бессознательного, чувственного восприятия совершенства; отсюда искусство черпает свою творческую силу.

К представителям лейбнице-вольфовской школы принадлежит также Мендельсон. *Моисей (Мозес) Мендельсон* (1729—1786) родился в семье бедного еврейского учителя и учился в традиционной еврейской школе. Талмудическая схоластика не удовлетворила одаренного мальчика, и четырнадцати лет он отправился в Берлин, где с большим трудом, терпением и стоической выдержкой добывал себе скудные средства к существованию. В короткое время он овладел немецким языком, открывшим ему доступ к просвещению. Мендельсон знакомится с произведениями всех крупных мыслителей того времени: Спинозы, Локка, Шефтсбери, Лейбница и Вольфа. Лейбниц и особенно Вольф являются его учителями. Мендельсон разделяет основные стремления Вольфа. Основная цель его деятельности — содействие просвещению людей. В освобождении от суеверий и предрассудков и в ясном, отчетливом понимании природы и жизни человека он усматривает наивысшее блаженство. Следуя Вольфу, Мендельсон исходит из признания высшего существа, бога, и бессмертия души. Мир есть творение бога. В мире все гармонично и целесообразно. Как и Вольф, Мендельсон признает трансцендентную целесообразность: всякая вещь в мире не есть самоцель, как утверждает Лейбниц, а лишь средство для другой вещи или для совокупности вещей, главным образом для человека. Как и у Вольфа, этого рода целесообразность у Мендельсона служит доказательством существования и величия бога.

Перечисляя элементы мироздания, Мендельсон приглашает читателя вызвать в своем воображении все известные ему части и явления мирового целого, от величественного движения планет до червяка, для которого лист является миром. Вся эта картина мира должна наполнить душу высоким блаженством от созерцания ее величия и от сознания участия в этом великом целом¹.

Резюмируя этот взгляд на жизнепонимание, Мендельсон говорит: «Выбирай, чувствуй, продумывай и наслаждайся. Выбирая между предметами, которые тебя окружают, останавливая свое внимание на таких, которые тебе доступны для твоего благополучия, чувствуй их, старайся получить понятие об их природе. И еще раз передумай: представь себе ясно и отчетливо все их части, постигай и взвесь их взаимосвязи и взаимоотношения, образующие целое. И тогда пользуйся ими: сосредоточивай свое внимание на предмете как таковом. Остерегайся одностороннего направления внимания на отдельные части и т. д.»²

¹ См. *Мендельсон, Gesammelte Schriften, B. I, Berlin, Akademie-Verlag, S. 52—53.*

² Там же, S. 54.

Самым знаменитым его произведением является «Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele» («Федон или о бессмертии души», 1767). В нем автор со свойственным ему спокойным вдохновением возрождает «сократовский идеал». Он призывает к просвещению, разумной религиозности и чистоте нравственных побуждений и действий. Мендельсон — представитель либерального, индивидуалистического просветительства. Он обращается к отдельному индивидууму, от просвещения которого, по его мнению, зависит общее благо человечества. Просветительство Мендельсона чуждо революционных тенденций и носит на себе печать филистерской ограниченности.

Являясь противником философской концепции Спинозы, которого Мендельсон, по выражению Маркса, третировал, как «мертвую собаку»¹, не будучи в состоянии подняться до отрицания телеологии и бога-творца, Мендельсон в то же время в своей критике религиозной схоластики следовал некоторым идеям «Богословско-политического трактата» Спинозы.

В просветительной философии вольфовской школы особенно четко выступает политическая отсталость немецких просветителей. Их учения лишены той политической остроты и революционной отваги, которые присущи передовым французским мыслителям XVIII века.

3. Немецкий материализм XVIII века

Немецкое Просвещение отличается существенным образом от французского Просвещения. Материализм не занимает в нем того места, какое он занимал во французском просветительном движении. Как это свойственно материализму, передовые представители французского Просвещения ведут борьбу против религии до конца. Атеизм их не страшит. Они — воинствующие безбожники. Это объясняется более высоким уровнем развития французской буржуазии и большой остротой классовых противоречий во Франции XVIII века. вступавшей в период буржуазной революции.

Спиноза, оказавший наряду с Лейбницем определяющее влияние на философские идеи немецких просветителей, был истолкован ими как пантеист. Материалистическая школа Спинозы не имела в Германии широкого распространения.

Представителями материалистической мысли в Германии XVIII века были Фридрих Штош, Панкратий Вольф, Лау и Эдельман.

Фридрих-Вильгельм Штош (1646—1704 или 1707) — автор «Concordia rationis et fidei sive harmonia philosophiae moralis et religionis christianae» («Согласие разума и веры, или гармония моральной философии и христианской религии», 1692), произведения, которое вызвало в свое время большой шум. За хра-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 20.

ление этого произведения угрожал штраф в 50 талеров. Штош принадлежал к дворянскому сословию и родился в Вердине, в семье придворного проповедника. В молодости Штош путешествовал по Франции, Голландии и Италии, затем состоял на государственной службе у курфюрста Бранденбургского, в 1686 году вышел в отставку в чине тайного секретаря.

В 1692 году Штош с большими предосторожностями анонимно выпустил небольшую книжку, напечатанную на латинском языке в количестве 100 экземпляров под невинным заглавием «Согласие разума и веры, или гармония моральной философии и христианской религии». Несмотря на небольшие размеры, книжка эта охватывает весь круг проблем философии того времени: бог и мир, душа и тело, вопросы познания и принципы морали, причем больше всего места уделяется проблемам этического порядка. У Штоша нет строго продуманной системы философии. Основные идеи он заимствует у Спинозы, Гассенди и Гоббса. Он сравнивает вселенную («книгу природы») с литературным произведением, с «искусственной книгой», состоящей из букв, слов, словосочетаний, глав и т. д., и утверждает, что подобно тому, как последним элементом литературных произведений являются буквы, так последним элементом мира (или миров, ибо Штош допускает возможность множества миров) являются атомы. «Атомы вечны и не созданы. Они — бесконечные частицы божественной сущности, из которой все существующее проистекает». Но Штош не выдерживает последовательного отождествления бога с миром. Бог выступает у него как мудрый устроитель мира из вечно существующих атомов. «Книга природы, или сотворенный мир, — пишет Штош, — указывает на существование и мудрость своего творца — бога». Правда, этот имманентный миру бог-творец весьма далек от потустороннего бога положительных религий, но Штош всячески старается сохранить хотя бы видимость согласия между его рационалистическим учением и христианской религией. Это ему менее всего удается в его учении о душе, нематериальность и бессмертие которой он недвусмысленно отрицает. «Душа человека, — пишет он, — состоит из правильного смещения крови и соков, которые надлежащим образом текут по неповрежденным каналам и вызывают многообразные произвольные и произвольные действия». Вообще Штош в своей психологии выступает как убежденный естественно-научный материалист, развивая идеи материалистически настроенных голландских и французских врачей того времени и пользуясь спинозовскими и гоббсовскими определениями аффектов.

Этическое учение Штоша в основном также заимствовано у Спинозы и Гоббса. Добродетель определяется как жизнь согласно разуму, как познание законов, управляющих всей природой, в том числе и человеком, являющимся частью природы. «Поступки сами по себе ни добродетельны, ни порочны, ни добры, ни злы. Все эти понятия созданы людьми, их автором является не бог, а люди».

В качестве цели, к которой должен стремиться человек, Штош выставляет принцип «личного счастья», но истолковывает его в духе гоббсовского учения о совершенном подчинении отдельного человека всемогущему обществу — государству.

Книжка Штоша вызвала бурю негодования среди берлинского духовенства. Она была подвергнута строжайшему запрету. Все экземпляры книги, которые удалось обнаружить, были сожжены рукой палача в начале 1694 года, а сам автор должен был публично отречься от проводимых в ней взглядов. Книга до сих пор не переиздана и представляет собой библиографическую редкость.

Другой немецкий материалист, *Панкратий Вольф*, находясь под влиянием Гассенди и Гоббса, стоял, по существу, на той же точке зрения, что и Штош. Он опубликовал сочинение под заглавием «*Cogitationes medico-legales*» («Медицинские размышления», 1697), в котором доказывает, что мышление есть результат механического процесса внутри организма. Процесс этот совершается с такой же необходимостью и закономерностью, как и все функции организма. Присоединяясь к мысли Декарта, что животное есть машина, он делает дальнейший вывод, что человек также машина, только более сложная. Вольф защищает требование Бэкона о наблюдении и экспериментировании и старается все психологические проблемы решать экспериментальным путем. Центр тяжести его учения — сравнение жизни животного и человека. Между душой животного и душой человека не качественная, а количественная разница. Если для объяснения жизни животного не требуется признания бессмертия души, то нет необходимости в такой гипотезе и для объяснения жизни человека. Центром духовной жизни является мозг. Надобно заметить, что концепция Вольфа, так же как и Штоша, была развита за сорок лет до Ламетри. Но материализм в эту эпоху в Германии заглух, не найдя необходимых условий для своего развития.

В начале XVIII века в Германии имели место еще некоторые отдельные выступления материалистического характера. В 1713 году в Саксонии (стране, в экономическом и культурном отношении более развитой, чем Пруссия) появилась маленькая книжка под заголовком «*Briefwechsel vom Wesen der Seele*» («Переписка о сущности души»). Книжечка эта написана на плохом немецком языке того времени, обильно пересыпанном латинскими и французскими словами. Из двух корреспондентов один развивает материалистические взгляды на душу, другой опровергает эти взгляды. Но оба стараются не расходиться с церковным учением о боге. «Переписка о сущности души»шний раз показывает, что среди немецкой буржуазии начала XVIII века имело место брожение умов, питавшееся главным образом приходившими из-за границы идеями; но это брожение умов вследствие экономической и политической слабости буржуазии не могло еще привести к созданию самостоятельных философских концепций материалистического характера.

Приблизительно в то же самое время в крайне осторожной теологической форме развивал материалистические и деистические идеи *Теодор-Людвиг Лау* (1670—1740). Он родился в Кенигсберге, в состоятельной семье. Подобно Штошу он путешествовал по Голландии и Франции, ездил также и в Англию. Одно время занимал крупные государственные должности в Прибалтике, затем жил не служа, переезжая из города в город, и поселился под конец жизни в Альтоне (близ Гамбурга), тогда одним из немногих центров немецкого вольнодумства. Кроме двух небольших философских книг Лау написал несколько экономических работ, в которых защищал идеи меркантилизма.

Первая философская работа Лау вышла в 1717 году в «вольном городе» Франкфурте-на-Майне на латинском языке, под заголовком «*Meditationes philosophicae de Deo, mundo et homine*» («Философские размышления о боге, мире и человеке»). Книжка была немедленно конфискована и сожжена властями «вольного города», а Лау пришлось спешно покинуть Франкфурт. В 1719 году в силезском городке Фрейштадте вышла вторая философская работа Лау под длинным заглавием «*Meditationes, theses, dubia philosophico-theologicae*» («Размышления, тезисы и сомнения философско-теологического порядка», 1719). Эта книжка также подверглась конфискации и запрету, несмотря на то, что в ней Лау выступает более умеренно и осторожно, всячески стараясь защитить себя от выдвинутого против него обвинения в атеизме.

Обе философские книжки Лау проникнуты стремлением обосновать необходимость свободы мысли и слова, в особенности в религиозных вопросах, игравших такую большую роль в ту эпоху. В первой книжке Лау выступает как сторонник пантеистически окрашенного материализма, заимствуя основные идеи у Толанда, а отчасти непосредственно у Спинозы. Отношение бога к человеку он формулирует как отношение *natura naturans* к *natura naturata*, воды к капле, пламени к искорке, солнца к солнечному лучу. Истинное откровение бога заключается в его творениях, т. е. в природе. Всякое другое откровение недостоверно. Лау отбрасывает все догматы положительной религии и говорит о «естественной религии», сводящейся к признанию божества и любви к нему. Мир вечен. Материя и движение неуничтожимы. Человек представляет собой машину, состоящую из тонкой материи (души) и грубой материи (тела). В разуме и воле нет ничего такого, чего раньше не было бы в чувствах. Смерть есть только прекращение движения в душе и теле, которые после смерти распадаются на атомы и могут быть снова соединены богом для образования новых существ.

Переходя к вопросам общественной жизни, Лау высказывает ряд очень смелых для того времени мыслей. Он пишет: «По своим природным задаткам люди свободны, в действительности же они — рабы. Таким образом, во всем мире положение граждан и подданных очень тяжело». «В качестве гражданина и подданного, который

может хвалиться только лишь своим послушанием, я нахожу это правильным; но вместе с тем я должен сожалеть об этом. Ведь мы находимся в таком же положении, как скот; нам приходится даже хуже, чем скоту. Мы — рабы королей и властей. Машины без собственного разума и без собственной воли. Мы чувствуем, мыслим и добиваемся только того, чего хотят наши властители и что они нам приказывают». Нарисовав такую картину рабства и бесправия и заявив, что все это он в качестве подданного считает вполне правильным и необходимым, Лау заканчивает свою философскую работу утопической мечтой о более счастливом общественном состоянии, «без короля, без закона, без стада»¹. В этом утопическом обществе человек был бы вполне свободен. В своих поступках он руководствовался бы только внутренним разумным убеждением, не надеясь на какие бы то ни было внешние награды и не страшась никаких внешних наказаний. Он не знал бы ничего о пороках и грехах. «Это было бы блаженное, божественное существование».

Эти утопические мечтания о грядущем золотом веке человечества, мечтания, оторванные от реальной действительности и носящие в высшей степени отвлеченный характер, сочетаются у Лау с весьма реалистической пропагандой меркантилизма в экономических работах, где он под видом верноподданнической заботы об увеличении доходов суверенов старается внушить им мысль о том, что необходимо поощрять развитие торговли и промышленности, установить равенство всех перед законом, заботиться о росте народонаселения и т. д.

Подобно Штошу Лау принужден был публично отречься от своих философских воззрений.

Последним в ряду немногочисленных представителей материалистических тенденций в Германии XVIII века является *Йоганн-Христиан Эдельман* (1698—1767). Эдельман родился в небольшом саксонском городе Вейсенфельсе, бывшем во второй половине XVII века резиденцией мелкого владетельного князька. Отец его был бедный музыкант при княжеском дворе. Сам Эдельман всю свою жизнь был совершенно необеспеченным человеком, переезжал с места на место, работал домашним учителем в аристократических семьях, изредка получал небольшие литературные гонорары, а также материальную поддержку от некоторых свободомыслящих людей.

Литературная деятельность Эдельмана распадается на два периода — до и после 24 июня 1740 года. В этот день Эдельман, как он сообщает в своей автобиографии², получил от одного друга сочинения Спинозы, интерес к которому у него возник в связи с одной цитатой об имманентности бога. Если до ознакомления с тру-

¹ «Sine grege». Повидимому, под «стадом» Лау здесь имеет в виду церковную «паству».

² Эдельман, *Selbstbiographie*, Berlin 1849, S. 349.

дами Спинозы Эдельман выступал в своих сочинениях как мистически настроенный вольнодумец, защищавший в противовес догматическому христианству идею «невидимой истинной церкви», то после прочтения сочинений Спинозы у него начекается переход на материалистические позиции, хотя самый спинозизм получает у него то деистическую, то мистическую окраску. Кроме Спинозы на философское развитие Эдельмана значительное влияние оказал также и Толанд.

В работах первого периода своей литературной деятельности — 13 беседах «*Unschuldige Wahrheiten*» («Невинные истины», 1735—1739) — Эдельман выступает как идеалист, защищающий идею веротерпимости и подвергающий резкой критике тиранию церковей и всякую религиозную догматику. Эдельман полагает, что ни одна положительная религия, ни одно существующее вероисповедание и ни одна религиозная секта не является истинной, но в каждой из них содержится зерно истинной, разумной, естественной религии — религии любви. Наиболее резко отрицательное отношение Эдельмана ко всякой религиозной догматике выразилось в 13-й беседе «Невинных истин», где он провозгласил: «Теперь у меня только одно призвание: подобно Иеремии вырывать, ломать, разрушать и истреблять все, что хоть сколько имеет отношение к ортодоксии, ложному служению богу, фарисейской болтовне теологов, ложной мистике и своенравному сектантству, с его вечным шпотањем» (религиозных догматов).

В соответствии с религиозно-идеалистическим характером своего первоначального мировоззрения Эдельман воспринял вначале и Спинозу не как материалиста, а как провозвестника новой, свободной от церковных догматов, «разумной» или «естественной» религии. Но Эдельман не остановился на этом искажающем подлинное учение Спинозы идеалистическом истолковании спинозизма. Постепенно он переходил на материалистические позиции в духе учения Толанда.

Из сочинений Эдельмана, относящихся ко второму, спинозистскому периоду его литературной деятельности, наиболее значительны: «*Moses mit aufgedeckten Angesichte*» («Моисей без покрывала на лице», 1740), «*Abgenötigtes jedoch andern nicht wieder aufgenötigtes Glaubensbekenntnis*» («Исповедание веры», 1746) и «*Das Evangelium St. Harenbergs*» («Евангелие св. Гарейберга», 1747). В отличие от Штоша и Лау, не решавшихся даже упомянуть имя Спинозы в своих печатных произведениях, Эдельман не только ссылается на этого философа, но открыто солидаризируется с ним. Правда, он при этом всячески старается освободить Спинозу от обвинения в атеизме и утверждает, что «никто никогда так достойно не говорил о боге, как Спиноза». Но в конце концов он приходит к таким, весьма смелым по тому времени, заявлениям: «Я, Эдельман, не желаю знать ни о каком другом боге, кроме настоящего видимого мира». Эдельман не выдерживает последова-

тельно этой позиции и часто снова возвращается к полудеизму, полупантеизму. Вот в каких выражениях он излагает свои взгляды во втором выпуске «Мойсея»: «Материя есть не что иное, как тень великой сущности нашего бога»¹. Подобно тому как человек не есть его тень, хотя его тень и проистекает из его тела, так и бог не превращается в нечто материальное оттого, что из его бытия и сущности проистекает материальный мир. Отрицая здесь материальность бога, Эдельман признает, однако, вечность материи: «Подобно тому как твое тело, пока на него падает свет, никогда не бывает без тени, так и бог в своем вечном свете никогда не был без материи. Поэтому последняя столь же стара, как и сам бог»².

Работы Эдельмана, в отличие от работ Штоша и Лау, написаны на немецком языке и имели большое распространение и влияние. Но вскоре их постигла та же участь, что и книги Штоша и Лау: почти все произведения Эдельмана, относящиеся к его спинозистскому периоду, подверглись конфискации и публичному сожжению рукой палача.

4. Лессинг

Немецкая литература XVIII века находилась под сильным влиянием последователя Христиана Вольфа, *Иоганна-Кристофа Готтшеда* (1700—1766). Художественное творчество должно было, согласно Готтшеду, следовать строго определенным правилам. Во французской ложно-классической литературе, большим поклонником которой он был, его восхищала не борьба страстей, не психологическое мастерство, а правильность формы, правильное сочетание частей. Литература и поэзия должны были следовать «геометрическому методу». Этот метафизический рационализм, искажавший художественное творчество, отрывавший его фактически от действительного содержания жизни, был господствующим в то время.

Великим реформатором и отважным борцом против формалистического направления был Лессинг, крупнейший представитель радикального крыла немецкого Просвещения.

Готтгольд-Эфраим Лессинг (1729—1781) родился в Каменце, в Саксонии, где отец его был пастором. Среднее образование он получил в Мейсене; в 1746 году поступил в Лейпцигский университет на богословский факультет, но вместо теологии занимался филологией, философией и историей. Еще в студенческие годы Лессинг вступил на литературное поприще. Он принадлежал к тем передовым деятелям, которые хотя и не хотят, чего требует эпоха, и осуществляют то, чего хотят. Лессинг был цельный человек. В нем гармонически сочетались художник, мыслитель и борец.

¹ Эдельман, *Moses mit aufgedeckten Angesichte*, 1740, II, S. 121.

² Эдельман, *Das Evangelium St. Harenbergs*, S. 50.

Художественный талант оживлял его мысль, а мысль освещала ярким светом его художественные произведения. Великая страсть к борьбе накладывала отпечаток силы и энергии на все, что выходило из-под пера этого богато одаренного человека. По существу своему мышление Лессинга насыщено диалектикой. Все высказываемые им положения находятся в тесной органической связи между собой. В его художественных произведениях — полное отсутствие искусственности, действительное соответствие слова содержанию. Все его творчество в целом проникнуто глубоким внутренним убеждением.

Уже в первых его студенческих произведениях — «Молодой ученый» (1747), «Старая дева» (1748), «Вольнодумец еврей» (1749), в которых он еще следует французским образцам и до некоторой степени подражает античным классикам, чувствуется будущий Лессинг и его поворот к реализму.

До реформы Лессинга в трагедиях и драмах, согласно правилам драматического искусства, героями могли быть только люди высшего, господствующего сословия, преимущественно коронованные особы, придворная знать, высшее дворянство и т. д. Простой народ, горожане допускались только в комедиях. Против этой сословной эстетики выступили Дидро во Франции и Лессинг в Германии.

Свое понимание драматургии и искусства вообще Лессинг формулировал в знаменитом семнадцатом письме о литературе («Briefe die neueste Literatur betreffend», 1759—1765). В этом письме он выступает против Готтшеда. По мнению Лессинга, поскольку речь идет о возрождении старых образцов, необходимо признать, что Шекспир является более трагиком, чем Корнель, который пользуется античными образцами чисто механически, в то время как Шекспир идет своим собственным путем и все же в своих трагедиях больше похож на Софокла¹. В этих оценках ясно сказалось общее направление эстетики Лессинга — требование реализма, включающего в себя отказ от механического подражания чужим образцам. Лессинг несколько не отвергает необходимости заимствовать у других культурных стран, но эти воспринятые идеи должны быть переработаны так, чтобы они соответствовали условиям заимствующей страны.

Но самым важным в реформе Лессинга является его понимание содержания литературы и искусства вообще. В своей «Hamburgische Dramaturgie» («Гамбургская драматургия», 1767—1768) Лессинг приводит взгляд Дидро, который гласит: «До сих пор главным делом в пьесе был характер, а сословие было чем-то случайным, а теперь главным должно стать сословие, а случайным характер. Характер служил основой всей интриги: постоянно прискивались такие условия, при которых бы он ярче обнаруживался, и связывались между собою. Отныне в основу произведения ляжет сосло-

¹ Лессинг, Sämtliche Werke, Berlin 1882, Bd. IV, S. 361.

вие, его обязанности, его преимущества и невыгоды. По моему мнению, этот источник гораздо богаче, гораздо обширнее по объему и плодотворнее, чем источник характеров»¹.

Лессинг соглашается с Дидро в необходимости наполнить драму социальным содержанием. Как и Дидро, Лессинг обосновывает права «третьего сословия» быть предметом художественного изображения и драматического искусства. Признание Лессингом необходимости воспроизведения характеров несколько не противоречит требованию воспроизведения сословий, поскольку тот или другой характер носит на себе черты своего сословия.

Соглашаясь с мыслью Дидро, что «пусть лучше будут просто разные характеры, чем противоположные»², Лессинг делает следующее очень интересное замечание: «...характеры, которые представляются только различными при спокойном и мирном настроении общества, окажутся противоположными, как скоро возникнет борьба вследствие столкновения интересов. Даже естественно, что тогда личности будут казаться еще более несходными, чем это есть на самом деле. Личность энергичная делается пылкой, огненной в сравнении с тою, которая будет вести себя спокойно, а спокойная станет холодной, как лед, чтобы заставить первую поступить настолько опрометчиво, насколько это полезно для последней»³.

В этом замечании выражено понимание Лессингом диалектики страстей, обусловленной реальными интересами. Контрасты характеров — не проявление художественного произвола, а следствие реальных взаимоотношений. Этим принципам Лессинг следовал в своем литературном творчестве.

В теории реалистического направления искусства первенство остается за Дидро. Это признает сам Лессинг. Но практически Лессинг опередил Дидро. Первая драма Дидро из быта средних классов («Побочный сын») появилась двумя годами позднее «Сарры Сампсон» (1755). Дидро написал рецензию в «Journal étranger», в которой выражает восторг по поводу этого произведения.

Вторым — после драмы «Сарра Сампсон» — реалистическим произведением Лессинга была «Минна фон Барнгельм» (1767). Новаторство в смысле реалистического направления выразилось в этой пьесе прежде всего в том, что герои ее, хотя и взяты из дворянского сословия, представлены без всякого преклонения перед их привилегированным происхождением. Сюжет обработан не в высоком трагическом стиле, как полагалось при изображении людей дворянского сословия, а скорее в стиле комедийном. В «Минне фон Барнгельм» нет ни титанических героев, ни адских злодеев, а выведены на сцену живые, реальные люди.

¹ Лессинг, Гамбургская драматургия, 1936, стр. 314.

² Там же, стр. 317.

³ Там же, стр. 317—318.

Трагедия Лессинга «Эмилия Галотти» (1772) по своему содержанию является сильным и решительным, полным негодования протестом против произвола и развращенности представителей монархической власти. В основу этой пьесы положена республиканская идея.

Высшим проявлением лессинговского гуманизма и смелого реализма является драма «Натан Мудрый» (1779). Идейного содер-



Лессинга

жания этой пьесы, герой которой не король, не принц, не герцог и даже не немец, а еврей Натан, мы коснемся впоследствии, при выяснении общего мировоззрения Лессинга.

В 1755 году было опубликовано сочинение, в котором впервые был поставлен вопрос об основах греческого искусства и его отношении к требованиям нового времени. Это сочинение — «Gedanken über die Nachahmung den griechischen Werken und Malerei und Bildhauerkunst» («Мысли о подражании греческим произведениям искусства», 1753) *Иоганна-Иоахима Винкельмана* (1717—1768). Основным источником греческого искусства Винкельман считал жизнь греков. С его точки зрения, развитие искусства определяется соединенным действием климата, расы, религии, обычаев, полити-

ческих учреждений. Коснувшись в своей работе знаменитой скульптурной группы «Лаокоон», Винкельман заметил, что страдание Лаокоона выразилось не в крике, а только во вздохе. Это объясняется, по мнению Винкельмана, не тем, что греки придерживались стоической сдержанности. Наоборот, греки, следуя природе, выражали свои чувства в естественных сильных формах. Но в «Лаокооне», как в скульптурном произведении, крик исказил бы лицо и запечатлел бы это искажение как постоянное состояние данного лица. Эта мысль Винкельмана послужила толчком к эстетическому трактату Лессинга «Laokoön oder über die Grenzen der Malerei und Poesie» («Лаокоон, или о границах живописи и поэзии», 1765).

В «Лаокооне» Лессинг, начиная ссылкой на Винкельмана, идет гораздо дальше его, анализируя целый ряд вопросов, касающихся искусства. С большой силой и тонкостью анализа Лессинг устанавливает различие между живописью, скульптурой и поэзией. Лессинг сравнивает «Филоктета» Софокла с «Лаокооном». Страдая от укуса змеи, Филоктет издает неистовые крики, между тем как Лаокоон, как справедливо замечает Винкельман, только вздыхает. Как в первом, так и во втором случае греческие мастера следовали верным правилам искусства. В живописи и скульптуре изображение стабильно, в поэзии оно динамично. Непосредственно изображать *тела* можно только в пространстве; произведения поэзии непосредственно изображают не тела, но лишь *действия*, совершающиеся во времени. Отсюда не следует, однако, будто живопись не может изображать действий, а поэзия — видимой нами телесной красоты. Но живопись изображает действие, выбирая неподвижный момент, представляющий результат предшествующего действия и исходную точку действия последующего. Поэзия изображает красоту тел, либо повествуя о том, каким способом эта красота создается, либо изображая впечатление, какое уже возникшая красота производит на человека.

Очень интересны примеры, приводимые Лессингом для пояснения и подтверждения своей мысли. Гомер, рассуждает Лессинг, достигает своего художественного воздействия не подробным описанием, не нагромождением эпитетов, а простым, естественным рассказом о постоянном движении, переходами от одного состояния в другое, и тем впечатлением, какое это движение производит на окружающих. Он, например, не описывает Елены Прекрасной, а рассказывает о том, какое впечатление она произвела в Трое даже на стариков. Он не описывает щита Ахилла в готовом виде, а заставляет нас присутствовать при изготовлении его руками Гефеста, и т. д. Образы поэзии даются нам, следовательно, не непосредственно, а опосредованно, через впечатление, произведенное действием.

«Предмет поэзии — действие, сказал Лессинг. Не тело, не природу должна она описывать, — в этом она бессильна, это об-

ласть живописи, недоступная для поэзии, — она может давать нам понятие только о действии. Живопись изображает самые предметы, поэзия изображает действие предметов на человека, — ей никогда не удастся изобразить пейзаж так отчетливо, как это делает живопись, — но действие этого пейзажа на душу человека изобразит она со всею точностью и живостью, — дело невозможное для живописи, — а зная действие предмета, мы узнаем и самый предмет. Передайте мне впечатление, производимое пейзажем, и пейзаж жив и отчетлив воссоздается моим воображением, хоть он и не описан у вас. Не описывайте мне в стихах красоту, — описание будет бледно и смутно, но покажите действие красоты на людей, и она живо, живее, быть может, чем на картине, обрисуеться моим воображением. Итак, действие, действие — вот что составляет силу поэзии, составляет ее специальный предмет»¹.

В систематическом виде Лессинг нигде не изложил своего мировоззрения. Главное внимание он уделяет области искусства: художественные произведения и литературная критика давали больше возможности высказывать радикальные взгляды и вести борьбу против существующего общественного порядка в завуалированной форме.

Судя по сохранившимся фрагментам, мировоззрение Лессинга представляет собой соединение философии Лейбница с философией Спинозы. Лессинг исправляет Лейбница концепцией Спинозы, противопоставляя спинозовское единство тела и души, протяжения и мышления «предопределенной гармонии» Лейбница. Лессинг высказывает тот взгляд, что предопределенная гармония Лейбница есть не что иное, как искаженное учение Спинозы о единстве души и тела. Спиноза категорически утверждает, говорит Лессинг, что тело и душа — одна и та же вещь, которая представляется то в качестве мышления, то в качестве протяженности. «О какой гармонии, — спрашивает Лессинг, — мог думать Спиноза при таком решении вопроса? Только о той, которую вещь имеет сама с собой. Но разве это не значит играть словами? Гармония, которую вещь имеет сама с собой! Лейбниц хочет посредством своей гармонии решить загадку единства души и тела, предварительно разъединив их. Спиноза же, напротив, не видит в них никакого разрыва и поэтому не видит также никакого соединения; для него здесь поэтому нет никакой загадки, которую нужно было бы решить. Душа, говорит Спиноза в другом месте, именно таким образом соединена с телом, как понятие души соединено с душой, а поэтому понятие, которое душа имеет о самой себе, принадлежит к сущности души и одно без другой немислимо. Вследствие этого также и тело немислимо без души, и именно по этой причине одно без другой немислимо, потому что оба составляют одну и ту же вещь, они, по мнению Спинозы, представляют собой единство»². Результат, к которому при-

¹ Чернышевский, Полное собр. соч., т. III, 1906, стр. 719.

² Лессинг, Werke, B. XIX, S. 88—89.

ходит Лессинг в этом посмертном фрагменте, посвящем заглавие «О действительности вещей вне бога», сводится к тому, что между богом и вещами нет и не может быть никакого разрыва. Бог существует не вне мира, а в самом мире. В этом важном вопросе Лессинг находится под влиянием Спинозы. Система Спинозы понимается, однако, Лессингом не как материалистическая и атеистическая, а как пантеистическая.

Лессинговский спинозизм впервые стал известен широкой публике благодаря Якоби, опубликовавшему в 1785 году в своем труде «Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn» («Письма Мендельсону об учении Спинозы») свою беседу с Лессингом от 6 и 7 июля 1780 года. Приводим решающее место из этой беседы:

Лессинг: Ортодоксальные понятия о божестве более не для меня; я не могу их разделять. «Еу хаі Пз» (едино — Все, все — едино). Я не разумею иначе...

Якоби: Тогда вы, следовательно, вполне согласны со Спинозой?

Лессинг: Если я должен к кому-либо себя отнести, то другого я не знаю... Знаете ли вы что-либо лучшее?.. Нет никакой иной философии, нежели философия Спинозы...¹

Для Лессинга характерно колебание между спинозизмом и объективным идеализмом. В этом отношении очень показателен следующий отрывок из этой замечательной беседы. Лессинг говорит Якоби:

«К числу человеческих предрассудков принадлежит тот предрассудок, что мы рассматриваем мысль как самое первое и самое главное и хотим все вывести из нее, тогда как все, в том числе и представления, зависит от более высоких принципов. Протяжение, движение, мышление имеют свое основание в некоторой более высокой силе, которая ими далеко еще не исчерпывается. Она должна бесконечно превосходить то или иное свое действие»².

Лессинг пронизывает над «гармонией» в системе Лейбница, но принимает из системы Лейбница принцип развития. Системе Спинозы было чуждо историческое миропонимание, Лессинг же стоит на точке зрения развития, подчеркивая действительное начало и непрерывное движение в природе.

По Лессингу, как и по Лейбницу, ничто в мире не знает покоя: все находится в постоянном движении, все стремится к наибольшему совершенству. С этим общим принципом связано известное восклицание Лессинга, что, если бы ему предоставили выбор между готовой истиной и стремлением к ней, он выбрал бы последнее.

Точка зрения развития и совершенствования как индивидуума, так и человечества составляет лейтмотив полемики Лессинга, направленной против пастора Геце, а также трактата Лессинга «Die

¹ Якоби, Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Breslau 1785, S. 11—12, 27.

² Якоби, Spinoza-Büchlein, München 1912, S. 70.

Erziehung des Menschengeschlechts» («Воспитание человеческого рода», 1789).

Пolemические статьи против Геце, составившие книгу под заглавием «Anti-Goeze» («Анти-Геце», 1771), являются откликом на борьбу между сторонниками «религии разума» и защитниками «положительной религии». Профессор восточных языков в Гамбурге Г. С. Реймарус поставил задачей своей жизни защиту «разумной религии». Реймарус исходил из того убеждения, что истины, ведущие к благу, должны быть понятны и доступны всем, что божественная справедливость проявляется в правильном устройстве вселенной и поэтому исключается всякое вмешательство сверхъестественных сил и чудес в жизнь природы. Это деистическое воззрение явно противоречило церковной религии «откровения», основывающейся на «св. писании». В книге под заглавием «Apoloogie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes» («Апология, или защитительное сочинение для разумно верующих в бога», 1767) Реймарус подверг критике учение церкви и книг «св. писания». Не желая вызвать против себя преследования, он при жизни не напечатал этой книги. Лессинг, приехав в Гамбург, нашел доступ к этому скрытому сочинению. В промежуток времени от 1774 до 1778 года Лессинг обнародовал из него ряд отрывков, но придал им такой вид, будто они принадлежат к рукописным материалам Вольфенбюттельской библиотеки, которой Лессинг в то время заведывал. «Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten» («Вольфенбюттельские анонимные фрагменты», 1774—1778) вызвали среди читающей публики такое же волнение, как столетием раньше «Богословско-политический трактат» Спинозы, а в 40-х годах XIX века «Жизнь Иисуса» Штрауса. Против этих фрагментов ополчился гамбургский главный пастор Геце. Обвинение было предъявлено Лессингу, которого Геце считал, по видимому, автором. Завязалась жестокая полемика.

«Анти-Геце» представляет собой классический образец единства глубокого идейного содержания и изящной формы. Лессинг, по существу, не вполне разделял убеждения Реймаруса, но абсолютно отвергал взгляды Геце, придерживавшегося незыблемости «св. писания». Основные положения, выставленные Лессингом против Геце, сформулированы так: «Буква — не дух, и библия — не религия»¹. «Религия существовала раньше библии»². «Христианство существовало до евангелистов, до апостолов, которые о нем писали»³. Сущность взгляда Лессинга сводится к тому, что религия существовала до созданной о ней литературы, выдаваемой церковью за «св. писание». Какова же эта религия, о которой говорит Лессинг? «Анти-Геце» не дает ясного ответа на этот вопрос, но некото-

¹ Лессинг, Werke, B. XVIII, S. 411.

² Там же, S. 412.

³ Там же, S. 413.

рый свет проливает трактат Лессинга «Воспитание человеческого рода».

Под «откровением» Лессинг понимает обнаружение заложенных в человеческой природе моральных основ. Первый тезис трактата Лессинга гласит: «То, что является воспитанием для отдельного человека, то же самое является воспитанием и для всего человечества. Воспитание — это откровение, имеющее место в жизни отдельного человека, и откровение — это воспитание рода человеческого, которое совершалось и совершается до сих пор. Потребность в общественности, вызвавшая соединение индивидуумов в общество, должна была вызвать также объединение религиозных воззрений. И точно так же, как созданное общество должно было иметь законодательство, так фиксировалась и религия, закрепляя свое значение; для упрочения своего авторитета она объявила себя результатом откровения». Лессинг стал в этом вопросе на историческую точку зрения. Все существующие позитивные религии являются продуктом определенных стадий исторического развития. О каждой «положительной религии» нельзя сказать ни то, что она верна, ни то, что она ложна, ибо она верна постольку, поскольку выражает потребность в «разумной», «естественной» религии, и ложна постольку, поскольку на высшей стадии исторического развития она не соответствует разуму данного исторического периода. Все положительные религии представляют собой, согласно Лессингу, средства воспитания человеческого рода, постепенного поднятия его на более и более высокий нравственный уровень. Идеалом, к которому движется человечество в своем прогрессивном развитии, Лессинг считает идеал гуманности. Лессинг верит, что постепенный духовный прогресс человечества приведет к эпохе «нового вечного евангелия», когда люди достигнут такой «чистоты сердца, которая делает их способными любить добродетель ради нее самой»¹.

С наибольшей силой Лессинг изложил свои взгляды на религию в философской драме «Натан Мудрый». «Образ мыслей Натана, отрицавшего все положительные религии, — писал он, — недавно был и моим собственным образом мыслей». «Гуманизм — вот настоящая религия», — такова основная идея «Натана».

... Еврей и христианин

Не люди ли сперва, а уж потом

Еврей и христианин? Ах, когда бы

Мне удалось найти в вас человека.

Хоть одного найти еще, который

Довольствовался б тем, что человеком зовется он!² —

воскликает Лессинг словами Натана.

Во всей своей полемике против ортодоксального лютеранства Лессинг был воодушевлен пламенным революционным стремлением и ненавистью к филистерскому убожеству. «О вы, безумцы, —

¹ Лессинг, Werke, Stuttgart, Geschen 1880, B. III, S. 211.

² Лессинг, Натан Мудрый, действие II, явление 5.

писал он в «Анти-Гете», — которые так жадно хотели бы изгнать ураган из природы, потому что он в одном месте зарывает корабль в пески, а в другом бросает корабль на скалистый берег, где он разбивается! О вы, лицемеры, мы вас хорошо знаем. Вы заботитесь не об этих злополучных кораблях, если только вы не дали под залог их деньги. Ваши мысли обращены главным образом на ваш собственный маленький садик, на ваши маленькие удобства и на маленькие удовольствия. Злой ураган! Здесь он сорвал крышу с вашей летней дачи, тут жестоко потряс фруктовые деревья, а там опрокинул ваши драгоценные апельсиновые деревья — целых семь горшков! Что вам за дело до той пользы, которую приносит ураган в природе? Разве он не мог сделать того же самого, не причинив вреда вашему маленькому садику? Почему он не пронесся мимо вашей изгороди или хотя бы, по крайней мере, не так надувал свои щеки, когда приближался к границе ваших владений!»

В этих вдохновенных словах немецкого просветителя явственно звучит мечта о грядущей революции.

«Без всякого сомнения, — писал великий русский мыслитель Н. Г. Чернышевский, — если был в Германии, от Спинозы до Канта, человек не менее их одаренный природою для философии, то это был Лессинг»¹.

5. Гердер

Иоганн-Готфрид Гердер (1744—1803) родился в Моренгене (Восточная Пруссия), в небогатой семье школьного учителя. Первоначальное образование получил в доме дьякона. Один русский полковник, хирург, убедил его заняться медициной и свез его в Кенигсберг. Но вместо медицины Гердер стал заниматься теологией.

Произведения Гердера воодушевлены жаждой раскрыть смысл и значение исторического процесса. Его бурная натура, исполненная поэтических порывов и творческих замыслов, тонко чувствует биение пульса исторической жизни.

Читая глубоко проникнутые гуманистическими стремлениями произведения Лессинга, Гердера, Гете и Шиллера, лишний раз убеждаешься, как низко пала нынешняя гитлеровская Германия, превращенная в вертеп подлости и бесчеловечности.

В предисловии к своей знаменитой книге «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» («Идеи философии истории человечества», 1784—1791) Гердер рассказывает, что в самой ранней молодости его тревожил вопрос: «Если все в мире имеет свою философию и науку, то не должна ли также и вся вообще история человечества иметь свою философию и науку? Все навредило меня на эту мысль, метафизика и мораль, физика и естествознание и более всего религия»². Стремление к философскому историзму поддерживалось на-

¹ Чернышевский, Неизданные тексты, материалы и статьи, Саратов 1928, стр. 125.

² Гердер, Ausgewählte Werke, B. 4, Gottische Buchhandlung, S. 40.

правлением мысли его современников Лессинга и Винкельмана, а из предшественников главным образом Лейбница.

В обширном и обстоятельном трактате под заглавием «Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft» («Метакритика Критики чистого разума») Гердер подвергает критическому анализу учения Юма и Канта. Отвергая эти учения, Гердер принимает систему Спинозы, трактуя ее, как и Лессинг, пантеистически. Дополняя подобно Лессингу систему Спинозы принципом развития во времени, заимствованным из философии Лейбница, Гердер считает атрибуты протяжения и мышления действующими силами. Субстанцию Гердер, как и сам Спиноза, называет богом. «С давних времен, — пишет Гердер в своем диалоге «Gott» («Бог», 1787), — существует два рода философов: философы, исходящие из убеждения, и другие, занимающиеся уговариванием, мыслители дела и мыслители слов (Sach- und Wortphilosophen). Спиноза принадлежал к первой категории, а не ко второй»¹. Далее Гердер разбирает одно из положений Спинозы, доказывая, что Спиноза везде и всегда имеет дело с реальными вещами: «что это именно так, можно видеть по тому, как он разделяется со всеми фикциями воображения в своем «Богословско-политическом трактате», во многих схолиях «Этики», в письмах и т. д.»²

Принцип всеобщей необходимости в связи с принципом развития и идеей прогресса явился теоретической основой диалектики Гердера. «Нет никакого спокойствия во вселенной, — писал Гердер, — потому что ленивый покой был бы смертью. Каждая живая сила действует, продолжая свое действие». В природе все связано между собой бесчисленными переходами. Все виды растений и животных, существуя одновременно, образуют бесконечную лестницу созданий, по ступенькам которой совершается всеобщее восходящее движение вперед. «Во всей природе господствует необходимый закон, в силу которого из хаоса создается порядок, из спящих способностей — действующие силы. Действие этого закона безостановочно». «Там, где все, там обязательны противоположности». «Противоположности друг другу помогают и друг друга поощряют, так как в силу их единства образуется в каждой субстанции мир, т. е. существующее целое». «Даже недостатки человека полезны для разумного существа; чем сознательнее человек, тем ярче должны выступать перед ним эти недостатки как таковые, являясь контрастом к большему свету, к более чистому добру и истине. И все это происходит не по произволу, а по строгому порядку разума»³. Такого рода высказываний у Гердера множество. Но его диалектика часто заволакивается религиозной оболочкой теодицеи.

Основное значение Гердера — в его философии истории. Термин «философия истории» встречается впервые у Вольтера, у кото-

¹ Гердер, Werke, B. 48, Berlin, G. Hempel, S. 135.

² Там же, S. 136.

³ Там же, S. 130.

рого, однако, он обозначает совокупность общих мыслей относительно истории. В более определенном смысле этот термин употребляется у швейцарского писателя Вегелина, который в 1770—1776 годах опубликовал в записках Берлинской академии наук ряд статей под заглавием «Sur la philosophie de l'histoire», но на немецком языке этот термин получил самостоятельное существование со времени появления «Идей» Гердера.



Гердер

Гердер смотрит на историю человечества, как на единый, связанный процесс деятельности народов. Деятельность эта не результат действий разрозненных, не связанных между собой индивидуумов, составляющих общество, а следствие взаимодействия всего коллектива.

План, по которому Гердер строит свою философию истории, многообъемлющ. Гердер стремится найти единство природы и истории человечества, а поэтому начинает свою философию истории с планетной системы, выделяя нашу земную планету, на которой родилось, выросло и живет человечество.

Излагая свои взгляды на развитие земли, на жизнь растений и жи-

вотных, Гердер делает попытку установить связь между неорганическим и органическим миром, между растениями и животными и между животными и человеком. В едином непрерывном процессе развития природы человек является наивысшим завершением, и на нем останавливается процесс развития природы, который продолжается уже как развитие истории.

Реальной основой исторической жизни Гердер считает, следуя Монтеスキэ, климат, почву и вообще географическую среду, но, в то время как для Монтескиэ самым важным являлось объяснение возникновения и развития политических учреждений, Гердер сосредоточивает внимание на культурно-исторической деятельности человечества. Гердера интересует главным образом народное творчество. Он рассматривает народные обычаи, верования, традиции и, что интереснее всего, экономические отношения. Так, например, он говорит о средневековых ремесленных цехах: «Цехи в городах, хотя они часто были обременительны для власти и даже для самого растущего мастерства, были тогда необходимы, как небольшие общины, как объединенные организмы, где каждый работал для всех, а все для каждого с целью сохранения честного ремесла, улучшения обработки произведений их искусства и, наконец, для поддержания чести и достоинства самого мастера. Благодаря им Европа стала соиздательницей всей мировой продукции, и благодаря этому самая небольшая и беднейшая часть мира приобрела господство над всеми другими его частями. Их усердной работе Европа обязана тем, что из шерсти и льна, из конопля и шелка, из волос и кожи, из глины и земли, из камней, металлов, растений, соков и красок, из пещла, солей, тряпья и отбросов получились чудесные вещи, которые, в свою очередь, служили и будут служить средством для других чудесных вещей. Если история открытий считается наивысшей гордостью человеческого духа, то цехи и гильдии были школой этих открытий, в которой с помощью специализации в области отдельных искусств и планомерной организации обучения, даже с помощью взаимного соревнования и благодаря «милой бедности», создавались вещи, между тем как цехи едва пользовались расположением правителей и государства, очень редко поощрялись или награждались и никогда не имели поддержки»¹. Признание власти географии и ее непосредственного воздействия на общественную жизнь уступает здесь место догадке о значении производительных сил. Незначительная часть земного шара — Европа, более бедная, в смысле географическом, чем другие части света, — приобрела господство над всеми остальными благодаря производительной деятельности цехов.

Вся работа Гердера глубоко проникнута историзмом. «Растение, — пишет он, — цветет и отцветает; ваши отцы умирают и истлевают; ваш храм разваливается; твоего святилища оракула, твоих скрижалей больше нет; даже вечная связь людей, язык, стареет.

¹ Гердер, Werke, vierter Theil, erste Abteilung, Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, S. 853—854.

И что же? Человеческие установления, политические и религиозные учреждения, которые могут быть созданы только на данном отрезке времени, — они должны, они хотят существовать вечно. Вы хотели бы, значит, заковать в цепи крылья времени и вечно движущийся земной шар превратить в неподвижную ледяную глыбу, висящую над пропастью. Что было бы, если бы мы видели теперь, как царь Соломон на каком-нибудь празднике приносит в жертву 22 тысячи овец? Или как к нему приехала на пир загадывать загадки царица Савская?»¹

Стоя на точке зрения исторического движения, Гердер понимает и подчеркивает необходимость возникновения и развития исторических стадий и не меньшую необходимость их исчезновения. В то же время он понимает необходимость сохранения элементов исторического прошлого, поскольку они могут содействовать будущей жизни и не являются препятствием для дальнейшего развития. «Традиция, — читаем мы у Гердера, — это само по себе замечательное, неотъемлемое, свойственное самой нашей природе явление, но коль скоро она, как в практике государственных учреждений, так и в образовании, сковывает силу мышления, коль скоро она начинает стеснять всякое движение мысли человека; вперед, стремление его к новым условиям жизни, она становится опиумом человеческого духа так же для государства, как и для сект и для отдельной личности»².

Гердер — сложное явление истории немецкой философии и литературы. Источник этой сложности прежде всего в широте и многосторонности его дарования и деятельности. Фольклор, лингвистика, эстетика, философия истории обязаны ему многими плодотворными идеями, часто предвосхищавшими позднейшие открытия и результаты специальных исследований. Многочисленные нити связывают Гердера с самыми различными направлениями философской и политической жизни современной ему Германии — от рационализма до романтизма, от просвещения до философии чувства и веры, от республиканизма до иллюзий просвещенного абсолютизма.

Но духовный облик Гердера не только многосторонен, но и изобилует *противоречиями*. Ученик Руссо и Монтескье, Гердер в то же время самым пристрастным и несправедливым образом осуждает французское Просвещение, которому он сам был стольким обязан; космополитически настроенный гуманист, обогативший немецкую поэзию и прозу внесением в них форм и жанров, созданных национальным гением греков, евреев и других народов древнего Востока, англичан и шотландцев, Гердер зачастую впадает в узкое националистическое пристрастие ко всему немецкому и т. д.

¹ Гердер, Werke, vierter Teil, erste Abteilung, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, S. 492.

² Там же.

Противоречиями Гердера не раз пользовались реакционное немецкое литературоведение и философия. Пользуются ими и фашисты. Всячески обыгрывая прусское происхождение Гердера, подхватывая и раздувая встречающиеся у Гердера националистические пристрастия, фашисты подменяют сложный и противоречивый образ Гердера вымышленной фигурой.

Фашистскому извращению духовного облика Гердера противостоят, однако, многочисленные факты *биографии* Гердера, его *мировоззрения* и *его деятельности*. При всем своем патриотизме, при всей своей любви к немецкому языку, немецкой литературе и немецкой философии Гердер был бесконечно далек от шовинистического пренебрежения культурным и художественным достоянием других народов. Уже в ранней статье о происхождении языка Гердер доказывал, что поэтическое искусство есть достояние всех народов.

В свое изучение поэтического наследия различных наций Гердер вносил не только любознательность, но и горячее сочувствие, восхищение всем прекрасным, что было создано поэтическим гением разных племен и рас. Он собирал арабские песни о погонщиках ослов, итальянские — о рыбаках, американские — об охоте на снегу, лапландские, гренландские, латышские.

Широта поэтического кругозора Гердера имела источником характерное для него свободолобие, гуманизм и всемирно-исторический взгляд на жизнь общества. Философско-историческая концепция Гердера с центральной для нее идеей прогрессивного развития человечества неотделима от принципов гуманности. По Гердеру, сама сущность человека сводится к гуманности. Уже с самого начала своей деятельности душа человека стремится лишь к тому, чтобы приобрести «внутренний вид и внешнюю форму гуманности». Понятие гуманности является для Гердера критерием, посредством которого он оценивает все основные явления всемирной истории человечества. С этой точки зрения Гердер, например, утверждал, что римляне не могли внушать ему такого же сочувствия, какое внушали греки, — по антигуманному воинственному духу, господствующему в римской истории. И напротив, всемирно-историческое значение Христа состоит, по Гердеру, в том, что Христос поучал не чему иному, как самой неподдельной гуманности: гуманность была для него руководящим началом в течение его жизни, и гуманность он запечатлел своей смертью.

Тот же принцип гуманизма остается руководящим для Гердера и в оценке явлений современной ему жизни, в особенности в оценке проявлений национального высокомерия и нетерпимости. В «Письмах о гуманизме» Гердер прямо признал всякую национальную исключительность несовместимой с принципом гуманности. «Будем... — писал Гердер, — по мере наших сил поддерживать национальную честь, будем отстаивать ее, когда делается на нее какое-нибудь посягательство, но превозносить ее ex professo было бы, по моему

мнению, ни к чему не ведущим самохвальством». Стремясь к различению национальной гордости и любви к отечеству, Гердер полагал, что лучшей задачей немецкой политики является прекращение завоевательных войн и возбуждение соревнования не между физическими силами, а между умственными и художественными дарованиями всех европейских народов. Под этим же углом зрения должна, по Гердеру, разрабатываться и всемирная история: проникнутый подлинной симпатией ко всему человеческому, историк должен видеть в каждой нации оригинальный и поэтому ценный продукт творческих сил природы.

Противоречивый и не стойкий в своих суждениях о Французской революции, особенно о якобинском ее периоде, Гердер все же приветствовал революцию как освобождение личности от оков феодально-абсолютистской системы. Не зная другого критерия, кроме понятия о гуманности, для оценки любой формы государственного строя, Гердер осуждал абсолютизм, осуждал феодальные привилегии и преимущества происхождения. «Не знаю, — писал он, — можно ли найти более грубое заблуждение человеческого рассудка, чем признание права повелевать в силу происхождения и признание обязанности повиноваться такому повелителю». Следя за развитием событий Французской революции, Гердер осуждал аристократов-эмигрантов как «перебежчиков и изменников». Напротив, война, начатая революционной Францией без завоевательных задач, с целью предотвращения иностранной интервенции, была в его глазах, «первым примером священной и справедливой войны».

Гердер задыхался в тюрьме прусского деспотизма, в режиме ожесточающей и притупляющей военной муштры. Согласно свидетельству всех биографов, Гердер еще юношей возненавидел в своем прусском отечестве военный гнет и насилие. К этой ненависти впоследствии присоединилась такая же ненависть к режиму, насаждавшемуся в Бюкебурге Вильгельмом Липпе-Шаумбургским, последователем системы прусского милитаризма, муштры и субординации. Режим Липпе-Шаумбургского графства стал для Гердера источником невыносимых нравственных страданий и сделал спустя несколько лет дальнейшее пребывание его на службе Вильгельма невозможным. Даже в работах, прославляющих немецкое средневековье, постоянным мотивом восхищения средневековым строем является у Гердера мысль о полной противоположности средневековья, как он понимал его, бездушному механизму военной организации и основанной на нем системе государственного управления.

Не меньшее отвращение вызывало в Гердере пруссаческое обожествление государства. В прусском государстве Гердера возмущала «то антигуманная, враждебная развитию народа и личности организация. С тоской мечтал Гердер об освобождении головы и сердца «от того бремени, которое налагают на нас наши вежливо-фальшивые и нечеловеколюбивые государственные учреждения». Сопоставляя прусский военно-политический режим с режимом современной ему

России, известным ему по пребыванию и по службе в Риге, Гердер спустя целый ряд лет после возвращения в Германию не только с удовлетворением вспоминал о периоде своей деятельности в России, но часто мечтал о возвращении туда. В одном из писем своей невесте он утверждал, что в России «можно принести больше пользы, чем в этой обширной, разделенной на части и изнывающей под игом мелких властителей Германии».

Немецкое Просвещение, уступая вследствие ограниченных социальных условий Германии французскому Просвещению по своей социально-политической остроте, прямоте и воинственности, сыграло все же большую роль в истории философии, подготовив диалектику классической немецкой философии. Философские идеи Лессинга и Гердера служат переходом от элементов диалектической мысли у Лейбница к идеалистической диалектике первой половины XIX века.

6. Гете

Выдающийся представитель немецкой классической литературы Вольфганг Гете (1749—1832) был не только гениальным поэтом, но и разносторонним ученым, был не только художником слова, но и крупным мыслителем и естествоиспытателем.

Гете не создал философской системы и не был философом *ex professo*, но он обладал широким философским образованием и склонностью к теоретическому мышлению. По словам Энгельса, Гете «непосредственно, т. е. в известном смысле «пророчески», высказал то, что было «развито и доказано в новейшей немецкой философии»¹.

Гете было глубоко чуждо и ненавистно абстрактное, схоластическое мудрствование, «щепетный груз наук». Формальную, схоластическую ученость Гете характеризует словами Фауста:

Коль скоро недочет в понятиях случится,
Их можно словом заменить.
Словами диспуты ведутся,
Из слов системы создаются;
Словам должны вы доверять:
В словах нельзя ни иоты изменять².

Единство опытного и теоретического познания — одно из характерных для Гете философских положений.

Гете упрекает ученых в том, что они не вполне доверяют своим внешним чувствам: «Профессиональный ученый, по-моему, вполне способен отвергнуть свои пять чувств. Его редко интересует живое понятие о вещи, а больше то, что о ней было сказано». Но в то же время Гете был чужд и ограниченный эмпиризм, присущий цеховым

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. II, стр. 345.

² Гете, Фауст, ч. I, пер. Холодковского, 1936, стр. 78.

ученым, образ которых так ярко запечатлен в помощнике Фауста Вагнере. Ограниченный эмпиризм ученых Гете высмеивает устами Мефистофеля:

О, как ученый муж заметен в вас сейчас!
 Что осязать нельзя, — то далеко для вас,
 Что в руки взять нельзя, — того для вас и нет,
 С чем несогласны вы, — то ложь одна и бред,
 Что вы не взвесили, — за вздор считать должны,
 Что не чеканили, — в том, будто, нет цены ¹.

Единство теоретического и опытного познания — руководящий методологический принцип Гете. В ходе научного мышления одинаково вредно, по словам Гете, как исключительно слушаться опыта, так и безусловно следовать идее. Все эмпирики стремятся к идее и неспособны ее открыть в многообразии; все теоретики ищут идею в многообразии и не могут ее там найти.

Гете придерживается материалистического решения вопроса о существовании природы вне и независимо от человеческого сознания. Независимость объективной реальности от субъекта Гете не превращает в отрыв объекта от субъекта, в недоступность реальных вещей для познания. Объект и субъект не разделены между собой непроходимой пропастью, они взаимно проникают друг в друга. «Все, что есть в субъекте, есть и в объекте и еще кое-что. Все, что есть в объекте, есть и в субъекте и еще кое-что». У Гете «человек всеми своими чувствами и стремлениями привязан к внешнему миру, к миру, лежащему вокруг него, и задача его состоит в том, чтобы познать этот мир и заставить его служить себе, поскольку это необходимо для его целей». «Всякий новый предмет, хорошо осмотренный, раскрывает в нас новый орган» ².

Агностическое противопоставление оболочки явления сущности вещи органически чуждо Гете.

*«Природы, глубина —
 Мещанам проклятья! —
 Наш дух тебя не взроет».*
 И я, и братья
 От сей тщеты словесной
 Пребудем в стороне;
 Мы знаем: повсеместно
 Мы в глубине.
 «Блажен, кому она
 Лишь скорлупу откроет!»
 Я это шесть десятков лет слышал,
 Хоть втайне, но негодовал.
 Но ты скажи тысячу раз в ответ.
 И обильна она и щедра.
 Нет у природы ядра
 И скорлупы — нет.
 Все она сразу, вот мой ответ! . . . ³

¹ Гете, Фауст, ч. II, стр. 19.

² Эккерман, Разговоры с Гете, 1934, стр. 463.

³ Гете, Собр. соч., т. I, стр. 489 (в кавычках приводятся слова Галлера).

Тяготение к материализму сближает Гете со Спинозой—важнейшим источником философского мировоззрения великого художника.

Первое знакомство Гете со Спинозой относится к началу 70-х годов. Это знакомство оказало на него решающее влияние. Гете высоко ценил «Богословско-политический трактат» как достойную и смелую борьбу за свободу мысли; письма Спинозы он превозносил за человечность, гуманность. «На предложение указать книгу, — писал Гете Якоби 21 октября 1785 года, — которая... больше всего совпадает с моими воззрениями, я должен был бы назвать «Этику»¹.

Гете называл Спинозу своим «господином и учителем» (Herr und Meister), а «Этику» — своим «убежищем». Он не скрывал, что изучение Спинозы оказало на него большое влияние.

В автобиографическом «Dichtung und Wahrheit» («Поэзия и правда», 1811—1831) Гете прямо пишет: «Умом, который так решительно на меня действовал и которому предстояло оказать столь великое влияние на весь мой образ мышления, был Спиноза. Осмотревшись по всему свету в тщетных поисках образовательного средства для моего странного существа, я напал, наконец, на его «Этику». Что я вычитал тогда из этого произведения, что я вчитал в него, в этом я не сумел бы дать ответа, но, так или иначе, я нашел здесь успокоение для моих страстей, и казалось, что здесь раскрываются мне великие и свободные горизонты чувственного и нравственного мира».

«Все здание мыслей Спинозы, — писал Гете Якоби 9 июня 1785 года, — полностью, наглядно стоит в моей душе... Он никогда не приходит в противоречие со мною, и я могу извлечь из него благотворное влияние на мои мысли и действия».

В середине 80-х годов, во время спора, разгоревшегося вокруг вопроса о спинозизме Лессинга между Якоби и Мендельсоном, Якоби без ведома и согласия Гете опубликовал в своей работе его стихотворение спинозистского характера и возвел Гете вместе с Лессингом «на костер за атеизм», как выразился Гете. Позднее, в 1811 году, когда Якоби обвинил в спинозизме Шеллинга и опять же Гете, последний писал о книге Якоби «Von den göttlichen Dingen» («О божественных вещах»), что она отдалила от него автора книги вследствие ошибочного тезиса, будто «природа скрывает бога». Этому религиозному тезису Гете противопоставляет спинозовскую мысль: «бог в природе и природа в боге».

«Как далеки мы друг от друга, — писал Гете Якоби, — это я вновь вижу ясно из присланной книжки. Я все более и более проникаюсь богопочитанием атеиста и оставляю вам все, что вы называете и должны называть религией. Если ты говоришь, что в бога можно только верить, то я скажу тебе, что придаю большое значение созерцанию, и если Спиноза говорит об интуитивном познании: «умозрение этого рода приходит при посредстве ясного понятия о действительной сущности известных атрибутов бога к ясному понятию о сущ-

¹ «Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi», Leipzig 1846, S. 94.

ности вещей», то эти немногие слова дают мне¹ решимость посвятить всю мою жизнь созерцанию вещей, которые мне доступны и адекватную идею которых я мог создать себе, причем меня несколько не заботит, чего я могу достигнуть и что меня ожидает»¹.

Для Гете, как и для Спинозы, нет двигателя природы вне ее самой.



Гете

Не ладен бог, коль дав толчок к вращенью,
 Перста вокруг велит кружить творенью;
 Ему под стать, низыдя в мрак священный,
 Миры — собой, себя живить вселенной,
 Дабы в сплетеньях виждущих начал
 Ни мощь его, ни дух не иссякал².

Не раз повторял он: «нет природы без духа и нет духа без природы». У Гете, как и у Спинозы, устраняется не только дуализм бога и мира, но и дуализм протяженной и мыслящей субстанции.

Спинозизм Гете не надо понимать так, будто Гете является ортодоксальным последователем великого материалиста XVII века.

¹ «Briefwechsel zwischen Goethe und F. H. Jacobi», S. 86.

² *Гете*, Собр. соч., т. I, стр. 481.

Оба мыслителя стояли перед вопросом о связи единой природы, взятой в целом, с отдельными индивидами, о происхождении отдельных вещей, о многообразии единой природы. Спиноза, отправляясь от общего, не мог найти перехода к отдельному; индивидуальное у него тонуло в общем; его субстанция — не конкретная природа, а, как ее охарактеризовал Маркс в «Святом семействе», «метафизически перереженная природа в ее оторванности от человека»¹. Гете дает отличное от Спинозы решение проблемы соотношения общего и отдельного.

Преимущество Гете перед Спинозой и первая отличительная черта его спинозизма состоит прежде всего в том, что у Гете особенное и единичное не поглощается общим. «У каждого из ее (природы. — *Ред.*) созданий особый характер, у каждого из ее явлений особенное содержание; и, однако, все вместе составляет единое целое».

Для того чтобы установить переход от субстанции к модусам, Спиноза ввел понятие бесконечного модуса, которым для субстанции, взятой под атрибутом протяжения, было движение. В этом заключался коренной порок учения Спинозы: движение было не атрибутом субстанции, но лишь модусом ее, хотя и бесконечным.

Отличительная черта спинозизма Гете заключается в понимании движения как основной формы существования природы. При этом движение понимается не только как механическое; оно включает в себя также органическую эволюцию, занимающую первостепенное место в миропонимании Гете.

Не находя у Спинозы опоры для оправдания своей идеи, Гете искал ее у Аристотеля и Лейбница в понятиях энтелехии и монады. Гете объединяет эти понятия, для того чтобы придать особенному в природе активный характер. Своему другу музыканту Цельтеру Гете пишет: «Энтелехическая монада должна только пребывать в неотомимой деятельности».

Свои воззрения Гете отмежевывает от механистического материализма. «Гилозоизм, — пишет он, — или как ни назвать то воззрение, которого я держался и глубокую основу которого я оставлял неприкосновенной в ее достоинстве и святости, делал меня глухим, даже нетерпимым ко всякому образу мышления, устанавливавшему в качестве символа веры мертвую, каким бы то ни было способом приведенную в движение, материю».

Известна суровая оценка, которую Гете дал «Системе природы» Гольбаха. Гете признавал мировоззрение, изложенное в этой работе, серым, бесцветным и мертвенным. Воззрения же Дидро привлекали к себе внимание и симпатии Гете. Гете перевел на немецкий язык «Племянника Рамо» Дидро еще до того, как этот диалог появился на французском языке. «Опыт о живописи» Дидро также был переведен Гете и снабжен его обстоятельными приме-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 168.

чаниями. Коренных разногласий между Гольбахом и Дидро не было, но у Дидро было несравненно больше элементов диалектики, больше жизненности и движения, нежели у Гольбаха. Этим различием и обусловлена симпатия Гете к материалисту Дидро и антипатия к материалисту Гольбаху.

Гетевская «субстанция» — не только протяженная и мыслящая, но и движущаяся; без движения Гете не мог представить природу. Наличие движения и времени, в котором оно совершается, существенно меняет картину мира. Многообразие в единстве получает свое обоснование в движении и в деятельности природы. Единство природы индивидуализируется в отдельных и разнообразных вещах. Природа приобретает живые краски и конкретный характер.

Если природа создает все существа своей деятельностью во времени, то встает вопрос, изначально ли мышление, или оно появилось в материи, известным образом организованной, находящейся на определенной ступени развития. Гете стоял на точке зрения одушевленности природы. Природа, согласно Гете, развивается путем метаморфоз и восхождения форм по ступеням (*Steigerung*). Но, по мнению Гете, это развитие не включает возникновения живой природы из неживой, мыслящих существ из немслящих.

Гете вырос в атмосфере немецкого Просвещения, он был современником корифеев немецкой классической диалектики — Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля. Благодаря этому сказалось превосходство Гете перед механистической философией. Но, с другой стороны, у Гете нет той последовательности, той устойчивости в проведении материализма, того боевого пыла, которые характеризуют французских философов; он испытывает филистерский страх перед самым понятием «материализм».

В конце жизни мировоззрение Гете все больше приближается к основным принципам философии Лейбница. Продолжая признавать единство бога и мира и строгую закономерность всего сущего, он углубляет философский индивидуализм, стремится раскрыть характер индивидуального, отдельного и, утверждая одушевленность всей природы, признает одушевленность всех единичных вещей. «Я принимаю, — пишет он, — различные классы и порядки последних первоначальных составных частиц (*Urbestandteile*) всего сущего за исходные пункты всех явлений природы, которые я хотел бы назвать душами, потому что от них исходит одушевление всего, или, еще лучше, монадами».

Это уже значительный шаг к идеализму лейбницевого типа.

Под влиянием Спинозы, Дидро и Вольтера выросла активная антирелигиозность Гете. Вражда Гете к религии (именно к религии, а не только к церкви) проходит красной нитью через все его творчество.

Подобно Спинозе и французским материалистам Гете объяснял прочность религии страхом и невежеством людей.

В «Прометее» (1773—1774) Гете без обиняков говорит о глупости как ягоре религии. Прометей обращается к богам:

В нужде вы были б
Без нищих, младенцев,
Верующих дурней¹.

Гете горячо отстаивал независимость искусства от религии и высмеивал сторонников религиозного искусства. Он резко критиковал «назарейскую» школу немецкой живописи за религиозную тематику, за «безумный политический и христианский обскурантизм».

В своих произведениях Гете рисует весьма реалистический и глубоко отталкивающий социальный портрет духовенства. Разврат, невежество, коварство и стяжательство духовенства беспощадно разоблачаются Гете в «Фаусте», «Прометее», «Вечном жиде», «Избранных зверях», «Легенде» и многих других художественных произведениях.

У Гете нет и тени мистицизма. С непреодолимым отвращением он относился к реакционным немецким романтикам.

Пей же силу жизни ясной,
Пей же мудрости познанье!
Позабудь про заклинанья,
Землю с ними не копей².

Многое мог бы я вынести. Самые тяжкие вещи
Стойко готов претерпеть, как указывает мне бог.
Но мне безмерно противны, подобно гадоке и яду,
Эти четыре: чеснок, клоп, куренья и крест³.

«Гете, — замечает Энгельс, — неохотно имел дело с «богом»; от этого слова ему делалось не по себе; он чувствовал себя как дома только в человеческом, и эта человечность, это освобождение искусства от оков религии именно и составляют величие Гете»⁴.

Гете не дошел, однако, до последовательного атеизма. Его мировоззрение окрашено в пантеистические тона.

Гете не излагал своих философских воззрений в систематическом порядке; блестики диалектической мысли заключены у него в афоризмах, в максимах, а главное — в художественных образах. Однако это не более как разрозненные гениальные догадки.

В поэзии он искал адекватного воплощения «диалектического способа представления», который он определял как «становящееся, действительное, возбуждающее, поступательно движущееся, производящее» и противопоставлял его «атомистическому способу представления, для которого все — «ставшее, пассивное, возбуждаемое, покоящееся, произведенное». Он не мог признать, что все многообра-

¹ Гете, Собр. соч., т. I, стр. 98.

² Там же, стр. 242.

³ Там же, стр. 203.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. II, стр. 345.

зие природы, жизни, деятельности, познания можно объяснить механическими законами. Фауст говорит:

При свете дня покрыта тайны мглой
 Природа свой покров не снимет перед нами!
 Увы, чего не мог постигнуть ты душой,
 Не объяснить тебе винтом и рычагами! ¹

Первична и изначальна единая природа. Вне ее нет ничего, «мы» окружены и объаты ею... Она творит вечно новые формы, и сознание, дух, человеческая душа — это также формы природы, ее произведения.

Гете искал основу самодвижения природы, ее имманентных движущих сил. И он нашел ее в двух принципах, неразрывно между собой связанных: в полярности и потенцировании (*Steigerung*), присущих материи.

«Раздвоять соединенное, соединять раздвоенное — вот жизнь природы; это вечная систола и диастола, вечный синкрисис и диакрисис, вдыхание и выдыхание мира, в котором мы живем, обращаемся и пребываем».

Закон противоречия как закон бытия определяется словами Гете, вложенными в уста Мефистофеля: «Частица силы я, желавшей вечности, творившей лишь благое» ². Дух земли провозглашает:

В буре деяний, в волнах бытия
 Я поднимаюсь,
 Я опускаюсь...
 Смерть и рожденье —
 Вечное море;
 Жизнь и движенье
 В вечном просторе...
 Так на станке проходящих веков
 Тку я живую одежду богов ³.

Пусть длятся древние боренья!
 Возникновенья, измененья —
 Лишь нам порой не уследить.
 Повсюду вечность шевелится,
 И все к небытию стремится,
 Чтоб бытию причастным быть ⁴.

В гетевском понимании противоречия нет еще борьбы противоположностей. Гете понимает закон противоречия как закон полярности.

Вследствие непонимания борьбы противоположностей и роли скачков в процессе развития Гете не мог понять во всей глубине диалектическую сущность развития и изменения. Движение природы было для него постепенным развитием.

¹ Гете, Фауст, ч. I, стр. 28.

² Там же, стр. 52.

³ Там же, стр. 22.

⁴ Гете, Собр. соч., т. I, стр. 495.

Гете, подобно Лейбницу, полагал, что природа не делает скачков. Из признания взаимодействия и единства противоположностей вытекает понимание Гете единства анализа и синтеза.

Гете обрушивается на формальную логику за ее непонимание живого единства анализа и синтеза.

В статье «Analyse und Synthese» («Анализ и синтез», 1829) Гете особенно подчеркивает значение синтетического начала: «Каждый анализ предполагает синтез. Кучу песку нельзя анализировать... Новейшая химия покоится главным образом на разъединении того, что природа соединила; мы упраздняем синтез природы, чтобы познакомиться с ней в отдельных элементах. Есть ли более высокий синтез, чем живое существо? И сколько приходится нам биться с анатомией, физиологией и психологией, чтобы составить себе хоть приблизительное понятие о том комплексе, который постоянно вновь восстанавливается, на сколько бы частей мы его ни растерзали».

Чтоб разобраться в беспредельном —
Найди различье и сделай цельным ¹.

Быть принципом движения — значит быть принципом действия, активности, и вот этим-то действием, этой активностью и деятельностью наполнена и живет, по Гете, вся природа. Активность, действительность, является атрибутом природы, ее существеннейшим свойством, без которого она не может ни существовать, ни мыслиться. В знаменитом монологе Фауст читает начало евангелия от Иоанна и в корне несогласен с заключенной в нем «мудростью»:

Написано: «Вначале было Слово», —
И вот уже одно препятствие готово:
Я слово не могу так высоко ценить.
Да, в переводе текст я должен изменить,
Когда мне верно чувство подсказало.
Я напишу, что Мысль всему начало.
Стой, не спеши, чтоб первая строка
От истины была недалеко!
Ведь Мысль творить и действовать не может!
Не Сила ли — начало всех начал?
Пишу — и вновь я колебаться стал,
И вновь соленью душу мне тревожит.
Но свет блеснул — и выход вижу я:
В Деянии начало бытия ².

«В начале было дело». Это философское положение приводит Гете к признанию практики решающим методологическим и теоретико-познавательным принципом.

Практику Гете понимает как источник, мотив и цель познания. «Эмпирическая ботаника исходит, как и всякое человеческое стремление, из полезного; она ищет пищи в плодах, врачебной помощи

¹ Гете, Собр. соч., т. I, стр. 491.

² Гете, Фауст, ч. I, стр. 48—49.

в травах и кореньях, и такое направление ни в коем случае нельзя считать низким: здесь мы открываем идею, направленную на полезное — быть может, самое первоначальное из всех направлений — и тем не менее стоящую уже очень высоко, так как она обозначает самое непосредственное отношение предметов к человеку, в предчувствии его гордого притязания — господства над миром». «Если... спросят: как лучше всего соединить идею и опыт, то я ответил бы: практикой!»

Но практическая деятельность в обществе невозможна без борьбы. Однако «борьба» Гете весьма абстрактна. Как и во всей немецкой прогрессивной идеологии конца XVIII и начала XIX века, у Гете проблема ставится в «идеальной» плоскости. Это не призыв к политической борьбе, а идея борьбы «вообще»: борьбы с природой, борьбы с богами, борьбы человека с самим собой, борьбы против авторитетов в литературе.

В «деятельности», в «борьбе» Гете видит залог свободы:

Лишь тот достоин жизни и свободы,
Кто каждый день за них идет на бой!
Всю жизнь в борьбе суровой, непрерывной
Дитя, и муж, и старец пусть ведет,
Чтоб я увидел в блеске силы дивной
Свободный край, свободный мой народ!

Тогда сказал бы я: мгновенье,
Прекрасно ты, продлись, стой!

Но «свобода» для Гете — такое же абстрактное понятие, как и «борьба».

«Гете, — пишет Энгельс, — в своих произведениях двояко относится к немецкому обществу своего времени. Он враждебен ему; оно противно ему, и он пытается бежать от него, как в «Ифигении» и вообще во время итальянского путешествия; он восстает против него, как Гец, Прометей и Фауст, осыпает его горькой насмешкой Мефистофеля. Или он, напротив, дружит с ним, примиряется с ним, как в большинстве его «Кротких ксений» и во многих прозаических произведениях, прославляет его, как в «Маскараде», защищает его, от нападающего на него исторического движения, особенно во всех произведениях, где он говорит о французской революции»².

Та же двойственность наблюдается и в теоретических воззрениях Гете: его материализм непоследователен, его диалектика не доходит до признания скачков и борьбы противоположностей, его антирелигиозные убеждения окутаны пантеистической оболочкой.

С огромным интересом относился Гете к науке о природе. Природа едина. Отдельные «парства» природы — минеральное, растительное, животное, — при всей своей разобщенности, таят в себе

¹ Гете, Фауст, ч. II, стр. 298.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. V, стр. 142.

единство природы в целом. Это единство должно быть обнаружено и доказано естественным путем. Отсюда устремление внимания на связи между отдельными «царствами» природы. Отсюда поиски «недостающих» звеньев единой цепи всех существ и всех форм природы, поиски промежуточных форм. Отсюда, наконец, развитие морфологии как особой научной ветви. Слово это — «морфология», учение о формах — было введено Гете.

Гете стремится доказать единое происхождение человека и животных. Он работает над вопросом о наличии межчелюстной кости (*os intermaxillare*) у человека. У всех млекопитающих животные резцы прикреплены к межчелюстной кости, находящейся между обеими половинами верхней челюсти. У человека есть резцы, но нет этой кости. Отдельные ученые указывали на ее рудименты, но господствовавший взгляд отрицал ее существование, а отсюда делали вывод о том, что есть «еще одно доказательство» коренного отличия человека от животных.

Гете много работал, наблюдая черепа различных животных и людей разных возрастов, делая систематические записи, составляя таблицы, и, наконец, он мог воскликнуть в письме к Гердеру: «Я нашел не золото и не серебро, а *os intermaxillare* у людей!»

В «Опыте из сравнительной остеологии о том, что межчелюстная кость свойственна человеку вместе с прочими животными», было показано, что у человеческого плода, а затем у человека в раннем возрасте имеется в соответственном виде межчелюстная кость; у более же взрослых людей происходит ее сращение с верхней челюстью. Рукопись Гете осталась непечатанной до 1820 года, когда такое же открытие было сделано другими.

Разработка принципа единства в многообразии форм привела Гете одновременно и к выдающимся открытиям и к неверным выводам. Если разнообразные формы сводились в единый морфологический ряд, то вставал вопрос, статичен или динамичен этот ряд. Церковно-христианское воззрение и его ученые апологеты отвечали на это: «Видов столько, сколько различных форм создал бесконечный бог». Нет, возражает Гете, природа породила все эти разнообразные формы. Таким образом, признание материального единства мира привело его к идее о непостоянстве, изменчивости видов. Отсюда гетевская концепция трансформизма, которая роднит его с передовыми умами века.

Однако у Гете идея трансформизма была связана с признанием «первотипов», или «праформ». В поисках единства в многообразии форм он устанавливал для каждой группы органических явлений свой «первотип», причем долгое время было неясно, что здесь имеется в виду: некий идеальный тип или предок живых форм растений и животных. За правильность второго предположения говорят те термины, которые употреблял Гете: «прарастение» (*Urtpflanze*) и «п्राживотное» (*Urtier*), а также и то, что Гете, склонный к мысленной в конкретных образах, наглядных представлениях, практи-

чески искал образцы таких прарастений. Об этом же говорит и его концепция метаморфоз растений. Все разнообразные формы растений Гете пытался объяснить из развития основного органа — листа. Лист для него являлся источником, из которого развился цветок.

В 90-х годах XVIII века Гете, увидя, оставляет генетическое понимание «первотипа» и останавливается на логическом понятии «праформы» как чистой и идеальной схемы, но такая «праформа» оказывается не связанным с реальной действительностью «чистым» понятием, и вся концепция гетевского трансформизма приобретает идеалистическую окраску.

Говоря об естественно-научных исследованиях Гете, следует отметить его учение о цвете, которое он упорно отстаивал против теории Ньютона. Гетевское отрицание ньютоновской оптики коренилось в том, что ньютоновское сведение качества к чистому количеству было для Гете неприемлемо, так как для него качественная, неразложимая целостность имела решающее теоретическое и практическое значение. Гете подошел к проблеме цветов как художник: от проблемы света и тени, от проблемы колорита. Отправляясь от принципа «полярности», он постулировал как некие сущности «чистый» свет и «чистую» тьму, все же цвета он объяснял действием среды, через которую проходит свет или тьма. Среда была для него тем прафеноменом (Urphänomen), который порождал различие цветов. Преобладание света дает цвета — желтый, желто-красный, тьмы — синий и сине-красный. При соединении желто-красного и сине-красного получается пурпурный, в котором «потенцируются», т. е. достигают высшей ступени, свет и мрак; напротив, в зеленом цвете они нейтрализуются. Не приходится говорить, что эта концепция в корне неверна и противоречит экспериментальным данным, хотя отдельные наблюдения Гете из этого круга вопросов оказались плодотворными для специальной области психофизиологии зрения.

Как плодотворные, так и ошибочные естественно-научные взгляды Гете были связаны с его философскими идеями.

К исторической науке Гете относился скептически. По его мнению, не все то действительно случилось, что история изображает; то, что действительно случилось, происходило не так, как она излагает; то, что действительно случилось так, как описывает история, составляет лишь незначительную часть того, что произошло. Однако Гете понимал, что без исторической науки невозможно составить сколько-нибудь отчетливую перспективу будущей деятельности общества, и он, Гете, испытывал настоятельную потребность осмыслить мировую историю как единый целостный процесс.

Нет, кто грех тысячелетий
 Не охватит, будет паки
 День за днем на этом свете
 Жить в невежестве и мране¹.

¹ Гете, Собр. соч., т. I, стр. 383.

Историки видят в прошлом клубок злодеяний. Ведьма-ветошница говорит о содержании своего «пребогатейшего магазина»:

Здесь нету шпаги, кровью не облитой;
Здесь кубка нет, в котором не бывал
Когда-нибудь напиток ядовитый;
Убора нет, который не прельщал
Невинных дев, и каждый здесь кинжал
Противника изменой убивал¹.

Эта аберрация происходит у историков главным образом потому, что они направляют внимание не на то, что нужно. В одной из своих юношеских рецензий Гете пишет, что для изучения истории и духа наций необходимо познакомиться с ремесленником в его мастерской, с крестьянином на его наделе, с купцом в его лавке, с ученым в его кабинете. Предметом исследования историка должны быть не столько внешние политические события, сколько культурно-бытовой процесс.

Исторические воззрения Гете связаны с его политическими убеждениями. История, по его мнению, совершается не столько массами, сколько героями. Однако эти соображения касаются лишь политической деятельности. В истории науки, литературы и искусства Гете отчетливо уясняет себе связь деятельности творческой личности с общественной жизнью страны и эпохи. Излагая деятельность Ньютона, Винкельмана и др., Гете в ярких картинах изображает историческую обстановку, в которой развертывалась деятельность этих исторических лиц.

Тем не менее Гете не мог провести идею развития в своем понимании исторического процесса. Иной раз он высказывает соображения, роднящие его с Вико: человечество движется по путям хоженым, забытым. На путях истории человечество повторяет свои истины и заблуждения, подвиги и преступления.

Художественные воззрения Гете менялись на протяжении его многолетней деятельности, как и его художественная практика. Первый период его деятельности является неотъемлемым звеном общего идейного движения 70-х годов в Германии, известного под названием «бури и натиска». В этот период Гете создает титанические образы Прометея, Агасфера, Магомета, набрасывает планы для воссоздания образов Сократа, Цезаря. В драме «Гец фон Берлихинген» (1773) Гете обращается к истории своей страны, воссоздает в идеализированных образах национально-исторический колорит обстановки эпохи и языка, демонстративно нарушает каноны французского классицизма: в «Геце» место действия меняется пятьдесят один раз. В романе в письмах «Вертер» (1774) Гете вдохновляется образами, характерами немецкого бюргерства. Этот роман, как и другие его произведения того периода, проникнут идейным влиянием Руссо.

К концу 80-х годов Гете вместе с другими представителями передовой немецкой интеллигенции стал склоняться к художествен-

¹ Гете, Фауст, ч. I, стр. 196.

ным принципам, которые принято называть «классицизмом». Классицизм Гете — весьма своеобразное культурное явление, существенно отличающееся как от французского классицизма, так и от античной классики. Классицизм Гете выступает в «Ифигении в Тавриде» (1786), фрагменте «Навзикая», «Торквато Тассо» (1790). Сюжеты драм этого периода взяты из античного эпоса и из жизни великого поэта Ренессанса. Драммы построены симметрично, согласно принципу единства места и времени. Они написаны белым стихом и пятистопным ямбом. К 90-м годам относятся поэмы «Герман и Доротея» (1797) и «Рейнеке-лис» (1794), написанные гекзаметром, наподобие античного эпоса. По своему содержанию «Герман и Доротея», по словам самого Гете, — немецкая «бюргерская идиллия» на фоне движения, вызванного Французской революцией. Убогая немецкая жизнь вознесена и идеализирована в «Германе и Доротее», где Гете воплощает художественные принципы гомеровского эпоса — динамичность и пластичность изображения. К первому десятилетию XIX века относятся трагедия «Побочная дочь» (1802), представление «Пандора» и другие произведения; одни из этих произведений, подобно «Пандоре», пользуются сюжетами из античного эпоса, перерабатывая их, другие, как «Побочная дочь», до известной степени воссоздают античную трагедию на материале мемуаров XVIII века из жизни французского дворянства. Из художественно-критических произведений к этому периоду относятся произведения, которые прославляют античное классическое искусство и его принципы и приглашают молодых художников заботиться прежде всего о пластичности образа. В это время Гете резко противопоставляет классическое романтическому, как здоровое больному, объективный метод изображения великой мировой жизни субъективному методу удаления от жизни, углубления во внутренний мир отдельной личности, изолированной от коллектива. Гете отвергает романтизм за его связь с мракобесием, мистицизмом. В 20-х годах в статьях «Klassiker und Romantiker in Italien» («Классики и романтики в Италии»), «Moderne Guelfen und Ghibellinen» («Современные гвельфы и гибеллины», 1827) Гете пытается примирить классиков и романтиков и призывает художников и критиков преодолеть противоречие, кажущееся непримиримым.

Все эти факты свидетельствуют о значительных изменениях и внутренней сложности своеобразного гетевского классицизма. Гетевский метод, сохраняя некоторые принципы классицизма, ведет мировую литературу на новую ступень — к реализму.

Признание первичности природы определяло творческий метод Гете. Он усматривал начало и конец всякого литературно-художественного творчества в воспроизведении окружающего нас мира через посредство внутреннего мира, который все охватывает, связывает и воссоздает в собственной форме и манере.

Герцен когда-то писал: «...я готов преклонить колена перед твор-

дом «Фауста», так же как готов раззнакомиться с тайным советником Гете, который пишет комедии в день Лейпцигской битвы и не занимается биографией человечества, непрерывно занимаясь своею биографиею»¹. Мелкобуржуазная обстановка Германии тяготела над Гете.

Гете, гениальный поэт, художественно чувствовавший убожество окружавшей жизни и в своих образах воплощавший идеи протеста, боролся то с опасливым сыном франкфуртского патриция, то с веймарским тайным советником. Последние, чувствуя прочную опору в социально-политическом порядке, побеждали Гете-поэта. Он начинал смотреть на мир через их очки.

«Гете был слишком универсален, слишком активная натура, слишком плоть, чтобы искать спасения от убожества в шиллеровском бегстве к кантовскому идеалу; он был слишком пронизателен, чтобы не видеть, что это бегство в конце концов сводилось к замене плоского убожества высокопарным. Его темперамент, его силы, все его духовное направление толкали его к практической жизни, а практическая жизнь, которая его окружала, была жалка. Перед этой дилеммой — существовать в жизненной среде, которую он должен был презирать, и все же быть прикованным к ней как к единственной, в которой он мог действовать, — перед этой дилеммой Гете находился постоянно, и чем старше он становился, тем все больше отступал могучий поэт, *de guerre lasse* (выбившийся из сил. — *Ред.*), перед незначительным веймарским министром»².

Противоречия мировоззрения Гете, конфликт гениальности и филистерства, характерный для всего строя его мысли, не раз были использованы реакционным немецким мещанством для оправдания высоким именем Гете низости собственного политического и идейного скудоумия и филистерства. Недопустимость этой спекуляции именем Гете совершенно очевидна для всех, кто добросовестно изучает мировоззрение Гете.

Страстно мечтая вместе с лучшими своими современниками об уничтожении тормозившей развитие Германии феодальной хозяйственной, политической и культурной чересполосицы, об устранении таможенных и политических барьеров, отделявших друг от друга карликовые владения немецких феодальных князей, Гете в то же время был глубоко чужд идеям культурной автаркии Германии. Напротив, необходимым условием будущих успехов Германии он считал приобщение национальной немецкой культуры к широкому потоку мирового культурного развития. С годами духовной зрелости его мировоззрение перерастало рамки национальной обособленности и становилось все более и более космополитичным. Тенденции его мышления, возвращенные плодотворным и длительным, от дней юности идущим влиянием французской, а затем и английской культуры, углубленные изучением культуры итальян-

¹ Герцен, Полное собрание сочинений и писем, т. I, стр. 297.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. V, стр. 142—143.

ского Ренессанса и в особенности классической древности, развились в нем до воззрений, выступающих за узкие рамки ограниченного национализма. Подданный крохотного Веймарского герцогства, Гете возвышался не только над перегородками, поставленными в Германии феодальной системой и препятствовавшими национальному единству. Мысль его возвышалась и над теми перегородками, которые националистическая узость и ограниченность создавали между различными национальными культурами. Помышляя о национальной независимости и национальном единстве Германии, Гете не позволял себя увлечь настроениями шовинизма и нетерпимости.

Будь проклят тот, кого, как вал,
Гордыни буйство одолеет,
Кто, немцем будучи, затеет,
Что корсиканец затевал!
И вспомнит он, поздней иль ране,
Мои слова — поверит им:
Он обратит весь труд страданий
Во зло себе и всем своим.

С благородным негодованием Гете неизменно давал отпор всем попыткам увлечь его мутным потоком «галлофобии», захлестнувшим и помрачившим умы многих его немецких современников. Несмотря на всю свою неприязнь к Французской революции, он остался убежденным и благодарным поклонником французской культуры, особенно той, которая была создана великими деятелями французского Просвещения. «Да и как мог бы я, — восклицал он, — для которого культура и варварство — единственные вещи, имеющие значение, ненавидеть нацию, принадлежащую к числу культурнейших на земле, — нацию, которой я сам обязан значительнейшей частью своего образования»¹. Он, ворчавший порой на Вольтера, с восхищением и глубочайшим уважением говорил о «Париже в девятнадцатом столетии, когда на протяжении трех человеческих поколений такие люди, как Мольер, Вольтер, Дидро, привели в движение такие духовные богатства мыслей, как нигде в другом месте на земле»².

Отвергая национальную исключительность также и в вопросах художественной культуры, он вместе с лучшими языковедами и филологами своего времени утверждал, что «поэзия есть общее достояние человечества и что повсюду во все времена ее носителями являются сотни и сотни людей»³.

В исторической перспективе идейное наследство Гете предстает перед нами как творческий порыв к диалектическому миропониманию.

¹ Эккерман, Разговоры с Гете, стр. 815.

² Там же, стр. 713.

³ Там же, стр. 347.

Глава II

КАНТ

1. Жизнь и деятельность

Философией Канта начинается движение в Германии, известное под названием классического немецкого идеализма. Течение это сыграло большую роль в развитии философской и научной мысли.

Французский материализм XVIII века, который был высшей формой всего предшествующего развития материалистической мысли, не мог преодолеть общий всему метафизическому материализму недостаток. Состоял этот недостаток в том, что метафизический материализм рассматривал предмет, действительность, чувственность «только в форме объекта или созерцания», а не как чувственно-человеческую деятельность или практику, т. е. не субъективно¹.

Попытка преодоления этого недостатка составляет историческую заслугу немецкого классического идеализма. Философы этого течения впервые стали рассматривать действительность не только как предмет созерцания, но также — и главным образом — как предмет деятельности субъекта. Им был поставлен вопрос, какова роль деятельности, активности субъекта в историческом развитии самой действительности.

Однако немецкий классический идеализм неправильно поставил вопрос о практике субъекта. Заблуждение немецких идеалистов состояло в том, что они развили идеалистическое понятие о деятельности и о ее субъекте. Хотя они рассматривали действительность в форме практики и в этом отношении превосходили метафизических материалистов с их созерцательной точкой зрения, но под практикой они разумели не предметно-материальную деятельность общественного человека, изменяющую мир, а лишь практику сознания, деятельность одного лишь мышления. «Деятельная сторона» оказалась развитой философами немецкого идеализма «абстрактно», так как идеализм, «конечно, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»². В представлении немецких идеалистов мир оказался порождением деятельности сознания, притом главным образом логического сознания, т. е. мышления.

Эта двойственная роль немецкого классического идеализма, одновременно и приблизившего философию к правильному пониманию роли практики, деятельности, развития, истории, и отделившего ее от правильного понимания самой практики (поскольку всю действительность идеализм превратил в порождение практики сознания, оторванного от природы, от чувственно-человеческой, предметной деятельности), ясно обнаруживается уже в философии Канта.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 589.

² Там же.

С одной стороны, Кант усердно стремится выяснить то, что в познании обусловлено деятельностью самого сознания. Человек как субъект познания исследуется Кантом в качестве существа деятельного, а его сознание — как активный синтез данных опыта.

С другой стороны, деятельность сознания и познания противопоставляется Кантом предметному — материальному — содержанию действительности, отрывается от своей предметной основы, которая провозглашается недоступной для познания.

Противоречие это является основным в системе Канта. Им обусловлены многочисленные производные противоречия, пронизывающие во всех направлениях кантовскую философию.

Чрезвычайно сложное учение Канта возникло не сразу. Оно претерпело значительные изменения, впитало в себя ряд научных и философских влияний, прежде чем сложилось в той форме, которая определила место Канта в истории философии.

Иммануил Кант родился 22 апреля 1724 года в Кенигсберге. Условия общественной жизни Германии, в которых пришлось развиваться и действовать Канту, во многом совпадают с условиями немецкого Просвещения. Германия времен Канта — не единое большое государственное целое, но конгломерат, состоявший из множества, по большей части мелких, княжеств, курфюршеств, «вольных» имперских городов, королевств. В политической жизни германских государств господствовал сепаратизм, обособление и разнობой местных интересов самого мизерного масштаба. Сепаратизм политический был формой, в которой проявлялась недоразвитость экономической жизни Германии и незрелость ее социальных сил. «Бессилие каждой отдельной области жизни (здесь нельзя говорить ни о условиях, ни о классах, а в крайнем случае лишь о бывших сословиях и неродившихся классах) не позволяло ни одной из них завоевать исключительное господство»¹.

Отсутствие общественного класса, способного возглавить развитие немецкого народа, крайнее раздробление социальных сил и их неразвитость были причиной того, что абсолютистское государство, развившееся в Германии «в своей самой уродливой, полунатриархальной форме»², приобретает здесь мнимую независимость от своей социальной основы.

В сознании немецкого общества и его теоретиков государство ошибочно представляется как не зависящее от классовых интересов. Мнимая самостоятельность государства усиливалась и поддерживалась в сознании теоретиков развитием бюрократии.

Все эти обстоятельства крайне своеобразно отразились на развитии духовной жизни немецкого народа. Абсолютистская и бюрократическая опека над наукой, философией, литературой была чрезвычайно тягостна и стеснительна. Некоторые крупнейшие дея-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 175.

² Там же.

тели немецкой науки, например Винкельман, бежали из Германии, не будучи в силах вынести гнет политического строя и приниженное положение науки. Лессинг, величайший борец немецкого Просвещения, рвался, как из тюрьмы, на запад, и только начавшаяся Семилетняя война заставила его вернуться в Германию. Гете, несмотря на исключительное благоволение к нему герцога Веймарского, также бежал из Веймара в Италию, и время, проведенное в стране классического искусства, стало рубежом в его поэтическом и эстетическом развитии.

При обстоятельствах, исторически сложившихся в Германии, немецкая литература и наука получили особое общественное значение. Сознание национального единства обнаруживалось главным образом в области литературы. Стихи, драмы, поэмы, статьи Лессинга, Шиллера, Гете читались во всей Германии — в Саксонии так же, как и в Пруссии, во Франкфурте так же, как в Иене и Веймаре.

Философия и наука находились в гораздо худших условиях, чем литература. Классическая филология имела уже кое-какие достижения. Здесь не только накапливался обширный материал учености, но и пробуждался дух критического исследования, критического отношения к традиции. Однако результаты научных изысканий были в большинстве случаев достоянием узкого цеха специалистов. Всюду господствовали рутинизм и педантизм.

Не лучше обстояло дело и с философией. Над философской мыслью еще властвовала богословская опека. Попытки Реймаруса и Лессинга внести дух критики в библейскую историю рассматривались как дерзновенное посягательство на устои протестантской религиозности. Кант, как будет показано ниже, на самом себе испытал силу клерикальных наветов и теологической опеки.

В философии господство богословия сказывалось в самом содержании философских дисциплин, преподававшихся в университетах. Эти дисциплины — «рациональная теология», т. е. философское обоснование религии, «рациональная психология», т. е. философское учение о нематериальной сущности души, «рациональная космология», т. е. умозрительное учение о мире.

При обосновании всех этих учений главную роль играли идеи рационалистической школы Вольфа. Многочисленные ученики Вольфа занимали большинство философских кафедр Германии. Философия, ими разрабатывавшаяся, была полна компромиссов с религией и представляла упрощенное, во многих вопросах даже опошленное, издание лейбницевской метафизики и телеологии.

Абстрактность вольфианской метафизики, дух умозрительных спекуляций, в ней господствовавший, приводили к тому, что основательность на деле превращалась в педантизм, изощренное искусство определений — в схоластику, стремление к систематике — в господство схем и априорных конструкций.

Такова была философская школа, которую пришлось пройти Канту.

В жизни Канта не было никаких больших событий или потрясений, не было никаких крутых перемен или поворотов, никаких резких проявлений борьбы. Вся жизнь Канта ушла в изучение наук и философии, в мышление, в преподавание и в изложение результатов своих исследований. Кант прожил всю жизнь в Кенигсберге и его окрестностях. Во времена Канта город этот был довольно оживленным торговым центром Восточной Пруссии. Пестрое по национальному составу и по роду занятий население доставило Канту материал



Кант

для его этнических, антропологических и психологических наблюдений.

Родился Кант в небогатой семье ремесленника. Предки его были выходцами из Шотландии. В семье Канта властвовал дух суровой пуританской морали. Способности Канта к учению были рано замечены в семье, и ему была обеспечена возможность получить серьезное образование в Фридриховой коллегии в Кенигсберге.

Как многих философов Германии, Канта первоначально прочили в пасторы, но интерес к науке и философии рано пробудился в нем и определил его призвание. В университете Кант познакомился с механической натурфилософией Ньютона и с учением Вольфа в преподавании Мартина Кнютцена. Из университета же он вынес превосходное знание латинских классиков и мастерское умение писать на латинском языке. На этом языке, по обычаям того времени, были впоследствии написаны Кантом все его диссертации. Окончив в 1745 году курс обучения, Кант в течение девяти лет проживал и работал в качестве домашнего учителя в трех частных семействах. Два из них были аристократические.

Занятия учительством давали Канту материальные средства,

et principii» («О форме и принципах чувственного и умопостижимого мира») — и длится до конца деятельности Канта. Называется он «критическим», потому что во всех сочинениях этого периода Кант исходит из мысли о необходимости всякое философское исследование, касающееся вопросов теоретической философии, этики, эстетики, философии природы и т. д., основывать на «критике». Под «критикой» же Кант понимает исследование той способности души, на которую опирается данная отрасль философского исследования, а также исследование границ, до которых простирается доступное в этой отрасли знание.

Различение двух периодов в кантовском философском развитии ведет свое начало от самого Канта. Рубежом между обоими периодами, а также источником идей, которые привели Канта к созданию «критической» философии, сам Кант считал испытанное им в 60-х годах XVIII века влияние философских работ Юма. Кант говорил впоследствии, что именно Юм вывел его из «догматического сна», в котором он пребывал до тех пор, пока чтение работ Юма не доказало ему невозможность «рационалистической метафизики», т. е. такого учения об основах бытия, которое развивалось бы из одних понятий разума, не прошедшего предварительной гносеологической критики.

Разграничение докритического и критического периодов в развитии Канта, разумеется, не есть разграничение абсолютное. В сочинениях так называемого «докритического» периода намечено немало идей и положений, которые впоследствии были развиты и обобщены в работах критического периода.

Связь между работами критического и докритического периодов состоит не только в общности ряда тем и вопросов, исследуемых Кантом. Связь эта обнаруживается также и в общности многих идей, которые считаются характерными только для работ критического периода.

И все же традиционное деление философского развития Канта на докритический и критический периоды не лишено основания. Действительно, между характером философствования Канта в работах того и другого периода, несмотря на ряд переходов и общих звеньев, имеется существенное различие. Состоит это различие в том, что в работах первого периода в мышлении Канта господствуют еще материалистические тенденции. Даже в последнем докритическом сочинении «Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden in Raume» («О первом основании различия сторон в пространстве», 1768), в котором пространство рассматривается уже как «основное понятие» или как условие наглядного представления о телесном мире, Кант еще признает пространство реальным в материалистическом смысле этого понятия, видит в нем реальность, существующую вне нас и вне нашего сознания. Напротив, в диссертации 1770 года, которой открывается серия критических работ Канта, пространство и время рассматриваются уже не в качестве объективных определений вещей, как они существуют сами по себе, но лишь в качестве основных форм чувственных, наглядных представ-

лений, т. е. идеалистически. Таким образом, деление философского развития Канта на два периода вполне оправдывается с точки зрения характерного для обоих периодов решения основного вопроса философии. С этим различием обоих периодов тесно связано и другое. В докритическую эпоху Кант много и плодотворно работал над вопросами философии природы, в особенности космологии. В это время в центре его философского внимания стоят такие проблемы, как принцип измерения живых сил, происхождение и развитие солнечной системы, история Земли и перспективы ее будущего развития, космическая роль приливного трения, определение относительного характера движения, происхождение целесообразной организации живых тел и т. д. Напротив, в критический период господствующим предметом исследований Канта становятся исследования гносеологические.

Наконец, различие двух периодов в развитии Канта оправдывается еще и потому, что в работах обоих этих периодов по-разному решается и вопрос о способности нашего ума к познанию. Несмотря на известные нотки агностицизма, звучащие уже в основной космогонической работе Канта и в «*Träume eines Geistersehers*» («Грезы духовидца», 1765), в сочинениях докритического периода в целом господствует познавательный оптимизм, уверенность в способности философского ума постигнуть то, что обычно представляется недоступным познанию. «Я ясно вижу, — писал Кант в «*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*» («Всеобщая естественная история и теория неба», 1755), — все эти затруднения и, однако, не падаю духом. Я чувствую всю силу противопоставляемых препятствий и, однако, не унываю... *дайте мне материю, я построю из нее мир*, это значит, дайте мне материю, и я покажу вам, как из нее должен образоваться мир»¹.

Напротив, в работах критического периода это гордое одушевление уверенного в своих познавательных силах разума сменяется скептическим сомнением в способности разума достигнуть познания самих вещей. Таким образом, водораздел между докритическим и критическим периодами совпадает с рубежом, отделяющим эпоху, когда агностицизм не стал еще господствующей мыслью теории познания Канта, от эпохи, когда кантианство превратилось в «разновидность агностицизма»².

Работая над своими натурфилософскими и космологическими исследованиями, которые занимают столь видное место в его работах докритического периода, Кант использовал достижения современных ему наук о природе. Кант был философом, овладевшим не только философскими идеями своего времени, но и обширным материалом современной ему астрономии, геологии, физической географии.

¹Кант, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Ausg. Kehrbach, S. 5, 15.

²Ленин, *Соч.*, т. XIII, стр. 26.

физики и антропологии. В Кенигсбергском университете он читал, кроме философских курсов, и ряд специальных научных дисциплин. Известно, что любимым предметом его чтений были лекции по физической географии. Гораздо менее удивительным был уровень математических познаний Канта, хотя он знал математику настолько, что читал в университете лекции и по математике. В этой области знания Кант стоит неизмеримо ниже Декарта и Лейбница.

Теоретической основой натурфилософских работ Канта были механистические принципы физической науки, разработанные Ньютоном. И в учении о принципе измерения живых сил, и в космогонии, и в работе о движении Кант руководится главным образом идеями и принципами ньютоновской механики с центральным для нее законом всемирного тяготения.

Но Кант не просто повторяет Ньютона и не просто применяет для решения исследуемых им вопросов ньютоновские принципы. Он, во-первых, обсуждает привлекающие его вопросы также и с других точек зрения, которые были внесены в науку и философию рационалистами XVII века — Декартом и в особенности Лейбницем. Во-вторых, Кант существенно дополняет Ньютона тем, что сверх вопроса о *физическом строении* вселенной он вводит важнейший вопрос о *происхождении* и о *развитии* нынешнего устройства мира, а также о направлении, в котором совершается это развитие.

Ни Галилей, ни Ньютон, как известно, не задавались целью объяснить происхождение наблюдаемого в данное время строения вселенной, ни тем более объяснить процесс развития Земли и органической жизни на ней.

Галилей еще придерживается старого представления о непосредственном сотворении светил богом. По мысли Галилея, бог сначала создал Солнце и поместил его в центре будущей солнечной системы. Затем он создал планеты и сообщил им ускоренное движение по направлению к Солнцу. Затем в определенной, для каждой планеты особой, точке ее прямого пути к Солнцу бог изменил ее прямое движение в круговое, но сохранил за каждой планетой ту скорость, которой она достигла в этой точке.

Ньютон, открывший закон всемирного тяготения и создавший на его основе изумительное по точности и совершенству здание небесной механики, также остановился в нерешительности перед вопросами происхождения и развития солнечной системы.

Как ни усовершенствовалось благодаря закону всемирного тяготения объяснение современного состояния вселенной, а также объяснение наблюдаемых в планетной системе движений, усовершенствование это не побудило Ньютона отказаться от религиозных предпосылок и разработать научное объяснение возникновения и развития Солнца, планет и Земли. По мысли Ньютона, небесная механика одна, без допущения творчества и вмешательства бога, не может из одних механических причин постигнуть процесс, посредством которого возник нынешний мировой порядок. Можно было бы еще, допустив беско-

нечность пространства, объяснить образование в различных его частях сгущений или скоплений материи. Но только из механических причин объяснить, почему одни из этих скоплений светлые, другие же темные, ни тем более объяснить правильность их размещения в пространстве, по Ньютону, невозможно. Одни механические свойства материи не могут объяснить, например, почему планеты вращаются вокруг Солнца все в одном направлении¹ по эллипсам с небольшим эксцентриситетом², в то время как кометы движутся в различных направлениях по параболам; почему плоскости вращения планет наклонены одна к другой под небольшим углом; какова причина наблюдаемой скорости вращения планет, какова причина наблюдаемой величины наклона плоскости эклиптики; чем объяснить огромность расстояний, которыми отделены друг от друга светила и т. д. и т. п. Даже особенности движения планет не могут быть, по Ньютону, исчерпывающе объяснены научным способом. Закон тяготения объясняет самый факт возмущения и движения планет, но как объяснить движения планет по замкнутым кривым? Подобное движение есть как бы результат сложения двух движений: прямолинейного, которое, если бы оно существовало одно, увлекло бы планету по прямой в бесконечность от Солнца, и другого, направленного к центру солнечной системы. Второе движение еще может быть объяснено тяготением, но первое требует допущения особой причины, которой, по Ньютону, может быть только божья воля. На бога Ньютон ссылается также для объяснения расположения Солнца, планет и комет в пространстве.

Таковы были позиции, занятые Ньютоном в вопросах космогонии. Усвоив учение Ньютона о тяготении, как универсальном механическом законе, которому повинуются все материальные точки и все тела вселенной, Кант пошел дальше Ньютона в научном объяснении происхождения и развития солнечной системы. В то время как ньютоновская ссылка на творческий произвол бога, по существу, исключала возможность разработки научной гипотезы о развитии мира, у Канта идея развития, напротив, становится центральной идеей всей философии природы. В то время как Ньютон отказывается признать механистические принципы достаточными для того, чтобы на них построить научную теорию развития, Кант смело и уверенно берется за эту задачу.

Крупнейшим из предшественников Канта, у которого он мог найти разработанную на началах одной лишь физики, почти свободную от религиозных предпосылок механистическую космогонию, был Декарт. За исключением допущения, будто бог некогда создал материю, сообщив ей при этом определенную, неизменную

¹ Ньютону не было еще известно существование в солнечной системе спутников планет с обратными движениями.

² В настоящее время известны астероиды, движущиеся по эллипсам с весьма большими эксцентриситетами.

сумму движения, весь дальнейший процесс образования мира — Солнца, планет, Земли — Декарт объяснил из одних механических начал.

Однако Кант не последовал за Декартом. Случилось это потому, что космогония Декарта была построена на основе теории вихрей, которая во времена Канта казалась давно опровергнутой гравитационной физикой Ньютона. К тому же в специально космогоническом своем содержании теория Декарта не могла объяснить происхождение целого ряда тех особенностей строения солнечной системы, которые определялись законами Кеплера и остались неизвестными Декарту. Его космогония не могла объяснить ни происхождения эллиптической формы планетных орбит, ни происхождения неравенств в движении планет, ни происхождения определяемого третьим законом Кеплера соотношения между квадратами времен обращения планет вокруг Солнца и кубами их больших полуосей.

Таким образом, приступая к разработке космогонической проблемы, Кант опирался на результаты научной работы предшествовавших ему исследователей, но отбрасывал принимавшиеся ими религиозные допущения. Кант принимает в качестве основы и исходного пункта космогонии гелиоцентрическую систему Коперника, законы движения планет, установленные Кеплером, законы падения тел, открытые Галилеем, и, наконец, закон всемирного тяготения, сформулированный Ньютоном. Но Кант решительно отвергает соображения, по которым Ньютон отказался исследовать вопрос о происхождении солнечной системы. По мысли Канта, поразительное единство, обнаруженное Ньютоном в механическом устройстве нынешней солнечной системы, свидетельствует о единстве происхождения составляющих эту систему тел.

Как было уже сказано, Ньютону представлялось невозможным физическое объяснение одной из слагающих орбитального движения планет — центробежной силы.

Это затруднение Кант преодолевает, становясь на точку зрения развития. Происхождение центробежных сил, рассуждает Кант, непонятно лишь до тех пор, пока мы считаем солнечную систему неизменной. Но допустим, что межпланетные пустоты были некогда, в весьма отдаленные времена, заполнены материей, рассеянной по всему пространству, занимаемому ныне солнечной системой, и тогда будет возможно, опираясь на одни лишь физические свойства материи, объяснить, не прибегая ни к каким ссылкам на бога, каким образом из этого первоначально рассеянного на громадном пространстве вещества образовалась наша солнечная система со всеми особенностями наблюдаемого в настоящее время ее строения.

Для объяснения хода образования мира Кант, кроме предположения, что на громадном пространстве рассеяны материальные частицы, допускает различия между ними по плотности, а также наличие

у них силы притяжения и отталкивания. По мысли Канта, первоначальные различия по плотности должны были привести к возникновению сгущений, которые стали центрами притяжения более легких элементов. По мере роста массы сгущений и величины сил притяжения в различных частях мирового пространства стали возникать различные комья вещества (Klumpen). Процесс этот не привел, однако, к скоплению массы вещества в одном центре и ко всеобщему равновесию. Вследствие наличия силы отталкивания, противоположающей силе притяжения, равновесие и вечный покой оказываются невозможными: борьба этих сил открывает возможность развития мира.

Развитие это, по мысли Канта, совершалось чисто механически. Вследствие противодействия сил отталкивания вертикальные движения падавших по направлению к центру легких частиц превращались в вихревые. В результате многочисленных столкновений и взаимных ограничений этих движений в известный момент развития устанавливалось состояние наименьшего взаимодействия, частицы начинали вращаться в одном и том же направлении по параллельным орбитам вокруг оси центрального комка вещества. Так этот комок превращался во вращающийся шар. Превращение это сопровождалось нагреванием центрального шара вследствие трения вращающихся масс и постоянного притока извне новых частиц, поддерживавшего высокую температуру возникшего центрального тела системы.

Так следует объяснить, по Канту, возникновение Солнца. Каким же образом могли возникнуть планеты и их спутники?

При решении этого вопроса Кант исходит из ньютоновского закона тяготения. Согласно этому закону, сила притяжения определяет поведение всех частиц вещества, которые находятся в радиусе гравитационного действия центрального тела. Чтобы частицы не упали на центральное тело, но вращались вокруг него в одном с ним направлении (как это имеет место в настоящее время в солнечной системе), необходимо существование не только общей оси вращения, но и общего центра. При каких условиях это возможно? Так как, отвечает Кант, единственным кругом, проходящим через центр, является экватор, то отсюда следует, что элементы вещества, находящиеся в удаленных от Солнца частях системы, должны описывать свои пути в плоскости, являющейся как бы продолжением плоскости солнечного экватора. Но для этого необходимо, чтобы частицы эти обнаруживали тенденцию сгущиваться в тех частях пространства солнечной системы, которые расположены неподалеку от продолженной плоскости экватора. Таким образом, центральное тело оказалось окруженным не сферой частиц, но некоторым их слоем, напоминающим по форме пояс или кольцо. Расположенные в форме кольца, частицы эти двигались вокруг общего всем им центрального тела в одном и том же направлении.

Но так как в этом кольцевидном слое вращающихся элементов в силу неоднородной плотности различных его частей должны были

возникнуть новые центры тяготения, то около этих центров, в радиусе их гравитационного действия, должны были сгуститься и собраться в новые шаровидные тела частицы, движущиеся в плоскости кольца. В результате, по прошествии достаточно длительного времени пространство вокруг Солнца, некогда сплошь занятое разреженными частицами материи, оказалось пустым, но зато из сгустившихся частиц образовались планеты.

До сих пор речь шла только о принципе механического образования Солнца и планет в общем виде. Но научная космогония — так думал Кант — не может удовлетвориться доказательством одной лишь принципиальной возможности физического процесса образования солнечной системы. Космогоническая гипотеза должна объяснить также и конкретные детали, особенности известного в настоящее время механизма солнечной системы. Главнейшие из этих особенностей — эллиптические формы планетных орбит, незначительность эксцентриситетов орбитальных эллипсов, неравномерные скорости годового движения планет, обратное соотношение между плотностями планет и их расстояниями от Солнца, соотношение между массой и объемом планет и их расстояниями от Солнца, наличие колец вокруг Сатурна и т. п.

Кант показывает, что предложенная им космогоническая гипотеза в состоянии дать удовлетворительный ответ на вопрос о происхождении всех этих особенностей механического строя солнечной системы.

Более того, теми же соображениями, которые Кант положил в основу объяснения происхождения планет, он объясняет и происхождение их спутников, в том числе Луны.

Таким образом, рассуждал Кант, предложенная им космогоническая гипотеза не только вероятна в своих принципах, но, кроме того, пригодна для объяснения целой системы особенностей и даже кажущихся аномалий в наблюдаемом ныне устройстве солнечной системы. Но Кант не удовлетворяется и этим. Он ищет количественный физический показатель, который следовал бы из его теории как характерный для всей солнечной системы и который одновременно подтверждался бы непосредственными эмпирическими вычислениями. Таким показателем является, по Канту, общая средняя плотность всех планет. Если все планеты возникли, как это утверждает кантовская космогония, из одного и того же первичного вещества, то величина общей средней плотности всех планет должна быть такого же порядка, что и величина средней плотности Солнца. Для проверки этого своего утверждения Кант обратился к подсчету, сделанному современником Канта известным натуралистом Бюффеном, нашедшим, что искомое соотношение плотностей равно 640:650. Это весьма хорошее совпадение теории с результатами подсчета, выполненного на основе эмпирических данных, превратило в глазах Канта разработанное им учение о происхождении

солнечной системы из вероятной гипотезы в теорию, близкую к достоверности.

Такова в ее основах и главнейших выводах космогония Канта. Историческое ее значение в развитии науки и философии весьма велико. Господствовавшему в XVII и XVIII веках взгляду на вселенную, как на неизменную и сотворенную богом, Кант противопоставил учение о ее естественном образовании и развитии. До тех пор, пока в науке держался взгляд на неизменность однажды сотворенного богом порядка мира, о развитии диалектического метода познания природы не могло быть и речи. Кант первый из мыслителей XVIII века отступает в этом вопросе от метафизики и делает шаг в направлении диалектики.

На это важное в истории диалектики значение кантовской космогонии указывал Энгельс. В «Старом введении» к «Диалектике природы» Энгельс подчеркнул, что именно Кантом была пробита первая брешь в окаменелом метафизическом мировоззрении. «Вопрос о первом толчке, — писал Энгельс, — был устранен; земля и вся солнечная система предстали как нечто *ставшее* во времени»¹. Называя это открытие Канта «гениальным», Энгельс разъяснял, что в открытии Канта «заключалась отправная точка дальнейшего движения вперед. Если земля была чем-то ставшим, то чем-то ставшим должны были быть также ее теперешнее геологическое, географическое, климатическое состояние, ее растения и животные, и она должна была иметь историю не только в пространстве... но и во времени»². Развивая эту оценку кантовской космогонии в «Анти-Дюринге», Энгельс указал, что космогония эта была не только первой попыткой принципиального преодоления антиисторической метафизики, но, кроме того, попыткой, чрезвычайно удачной также и в специально научном отношении. «Кантова теория... — писал Энгельс, — была величайшим шагом вперед, который астрономия сделала со времени Коперника... В этом представлении, вполне соответствовавшем метафизическому образу мышления, Кант пробил первую брешь, и притом настолько научным образом, что большинство употребленных им доказательств сохраняет свою силу и поныне»³.

И действительно, космогония Канта имела ряд существенных научных преимуществ сравнительно с предшествовавшими ей космогоническими гипотезами.

Главнейшее из этих преимуществ состояло в тех особенностях кантовской гипотезы, в силу которых для Канта отпадала роковая для других космогоний необходимость объяснения какими-либо внешними причинами возникновения сил, вызывающих обращение планет вокруг Солнца и их суточное вращение. Выигрышное положение Канта сравнительно с Ньютоном заключалось в том, что, со-

¹ Энгельс, Диалектика природы, стр. 10.

² Там же.

³ Энгельс, Анти-Дюринг, 1938, стр. 47—48.

гласно гипотезе Канта, планетам нет нужды получать приводящие их в движение силы откуда-то извне: силы эти возникают одновременно с планетами и в месте их будущего образования. По Канту, планеты образовались из частиц, которые уже имели круговое движение. Последующее — суточное и годовое — движение планет есть лишь продолжение первоначального движения частиц, из которых впоследствии образовались планеты.

Сам Кант отдавал себе отчет в преимуществах своей космогонии. По его словам, его теория образования планет имеет то преимущество сравнительно с всяким другим возможным учением, что у него «происхождение масс объясняет в то же самое время происхождение движений и расположение орбит»¹. Так как планеты образовались из частиц, которые, носясь в верхних слоях системы, имеют уже определенные движения по окружностям, то именно поэтому массы, составленные из этих частиц, «будут продолжать те же самые движения, в той же самой степени, по тому же самому направлению»².

Этим, однако, не исчерпываются преимущества кантовской космологии и космогонии. Второе ее преимущество состояло в том, что Кант не ограничился рассмотрением одной лишь солнечной системы, но сделал предвосхищенную некогда Джордано Бруно попытку понять и объяснить также место, занимаемое солнечной системой в Большой вселенной.

Вся плодотворность этой постановки вопроса выяснилась в полной мере лишь в течение последних десятилетий развития астрономической науки, когда впервые было доказано на основе данных наблюдения, что не только солнечная система принадлежит к нашему Млечному пути (это положение высказывалось уже в конце XVIII века), но что кроме нашей Галактики, или Млечного пути, существуют отделенные от нее огромнейшими расстояниями многочисленные, сходные с ними по структуре и по числу входящих в них звезд другие Галактики, в совокупности своей составляющие систему высшего порядка, или Большую вселенную.

В эпоху Канта ни астрономическая оптика, ни физика, ни фотометрия не обладали методами и орудиями, необходимыми для экспериментального доказательства существования внешних Галактик и Большой вселенной. Тем более велико значение предвидения Канта. Кант полагал, во-первых, что Солнце есть одна из звезд Млечного пути. Во-вторых, — что и Млечный путь не есть еще предел строения вселенной. По догадке Канта, кроме нашего Млечного пути, в мировом пространстве имеются другие системы звезд, подобные Млечному пути. «Мы с удивлением, — писал Кант, — заметили на небе предметы, которые суть не что иное, как системы

¹ Кант, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, Ausg. Kehrbach, S. 47.

² Там же.

звезд, расположенные на общей плоскости. Млечные пути, если можно так выразиться, которые при различном расположении относительно глаза представляются в виде эллипсов с яркостью, ослабленной сообразно с их бесконечным расстоянием, — это системы с поперечником, так сказать, в бесконечное число раз большим, чем диаметр нашей солнечной системы; но, без сомнения, они возникли тем же путем, теми же причинами порождены и приведены в порядок и сохраняют свой строй действием такого же механизма, как и наша система»¹.

Общей всем Галактикам механической причиной, лежащей в основе их системы и строения, Кант признал ньютоновский закон тяготения. «Притяжение, — писал он, — есть, без сомнения, столь же широко распространенное свойство материи, как само существование материи в пространстве, оно связывает вещества взаимной связью, или, собственно говоря, притяжение есть именно та общая связь, которая соединяет части природы в пространстве, следовательно, оно распространяется на все протяжение его, на все расстояние его до бесконечности»².

Догадка Канта о существовании Большой вселенной и о единстве физических законов, лежащих в основе ее происхождения и развития, представляла ценнейший вклад в науку. Догадка эта в эпоху Канта была почти одновременно высказана несколькими учеными (Райт, Ламберт, Сведенборг). Однако Кант превосходит их не только систематическим развитием этой мысли, но прежде всего тем, что у него идея Большой вселенной оказалась связанной с вопросами космогонии и с представлением о единстве динамических сил, управляющих движениями миров и систем миров.

К космогонии тесно примыкает написанная годом ранее работа Канта о приливном трении. Называется эта работа «*Untersuchung der Frage ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechselung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe*» («Исследование вопроса, претерпела ли некоторые изменения Земля в своем вращении вокруг оси, которым обуславливается смена дня и ночи», 1754). Несмотря на небольшой объем, статья эта по идее, положенной в ее основание, и по выводам, из нее вытекающим, оказалась исключительно плодотворной не только для решения вопроса, которому она непосредственно посвящена, но и для гораздо более широких по своему значению космогонических проблем.

Непосредственное содержание статьи Канта таково. Изменение суточного вращения, о котором идет речь, может быть, по его мнению, только изменением скорости этого вращения, т. е. по существу только замедлением (ибо ускорение немислимо). Но так как меж-

¹ Кант, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, S. 87.

² Там же, S. 88.

планетное пространство пусто, то единственной причиной замедления может быть только гравитационное действие Луны¹.

Гравитационное действие Луны заставляет приподниматься жидкие частицы океана, покрывающего большую часть земной поверхности. При этом частицы воды приподнимаются во всех точках Земли, как на обращенном к Луне полушарии Земли, так и на противоположном полушарии. Результатом этих движений оказывается двукратное в течение суток чередование приливов и отливов. Явление это было объяснено Ньютоном.

Но Кант идет дальше. Так как точки земной поверхности, проходящиеся под Луной, рассуждает Кант, увлекаются суточным вращением Земли, то возникает постоянная приливная волна в направлении, противоположном вращению Земли. Волна эта необходимо должна тормозить скорость суточного вращения Земли. Хотя величина этого торможения ничтожна, однако, будучи вековым явлением, т. е. непрерывно возрастающая и ничем не компенсируясь, замедление это приводит к важным результатам.

В настоящее время, рассуждает Кант, Луна всегда обращена к Земле одним и тем же своим полушарием. Происходит это вследствие того, что нынешнее время ее вращения вокруг собственной оси равняется времени орбитального обращения ее вокруг Земли. Однако это равенство суточного и орбитального периодов движения Луны существовало не всегда. Некогда скорость суточного вращения Луны была значительно большей, чем в настоящее время. Так как в это время Луна находилась еще в жидком состоянии, то приливное трение, обусловленное гравитационным действием Земли, могло замедлить скорость ее суточного вращения, пока период его не сравнялся с периодом обращения ее вокруг Земли.

Философское и научное значение этого анализа чрезвычайно велико. Философский вывод из работ Канта о приливном трении состоял в мысли, что небесные тела, например система Земля — Луна, возникли не вдруг, но во времени, в процессе развития. Универсальность закона тяготения и явлений приливного трения превращала это положение в вывод, имеющий общее космогоническое значение.

Научную ценность работы Канта о приливном трении отметил Энгельс, который назвал гипотезу Канта, изложенную в статье о приливном трении, «гениальной», поставив ее на одну линию с космогоническим сочинением Канта².

Последующее развитие астрономии и космогонических теорий подтвердило справедливость высокой оценки, данной Энгельсом кантовской гипотезе. Теория приливного трения, намеченная Кантом, пережила во многих отношениях те идеи, посредством которых Кант пытался в своей космогонии решить проблему происхождения солнечной системы.

¹ Кант, Werke, Ausg. Cassirer, B. I, S. 192.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 340.

При всей исторической плодотворности гипотез, развитых Кантом в его космогонических работах, в них уже сказываются те черты мировоззрения Канта, которые знаменовали не силу Канта, но половинчатость, непоследовательность, недостаточность его материалистических и эволюционистских позиций.

Как было показано, принципиальный шаг вперед, сделанный Кантом сравнительно с Ньютоном, заключался в том, что Кант расширил область естественно-научного исследования, распространив его на вопросы происхождения и развития миров.

Однако Кант не довел этой своей тенденции до конца. Расширяя область естественно-научного исследования, он сохраняет все же границы, дальше которых это исследование не вправе простираться. Первой такой границей Кант считает вопрос о начале естественного развития мира. Даже естественная история неба доходит, по Канту, до предела, у которого физическое объяснение оказывается бессильным. Восходя от нынешнего состояния вселенной до хаотического еще состояния разреженной, паподобие туманности, материи, Кант разъясняет, что это хаотически разреженное вещество не должно быть отождествляемо с первопричиной мира. Такой первопричиной в точном смысле может быть, по Канту, только бог. Правда, бог Канта не есть ньютоновский создатель мира: «Бог, — разъясняет Кант, — вложил в силы природы тайное искусство самостоятельно (von selber) развиваться из хаоса в совершенное мироздание»¹. И все же отказ от представления о божестве, как об архитекторе мира, не устраняет, по мысли Канта, необходимости допустить существование бога. Само наличие строгой закономерности в ходе естественного развития мира свидетельствует, по Канту, о существовании верховной первопричины миропорядка. «Бог существует, — говорит Кант, — именно потому, что даже в состоянии хаоса природа не может развиваться иначе, как согласно известным правилам и порядку»². Ни наличие самой материи, ни причина, в силу которой природа получила способность самостоятельно, по собственным естественным законам, развиваться из хаоса, не могут быть, согласно Канту, постигнуты из одних механических условий. Механические законы заключаются в материи, но не вытекают из нее, и причина мира есть не материя, но бог. Таким образом, акт творения отделяется от процесса естественного развития, сверхестественное вмешательство не отрицается, но только ограничивается; бог исключается из мира как его непосредственный строитель, но сохраняется в качестве верховной причины миропорядка.

Вторая граница естественного объяснения истории природы обнимает, по Канту, область органической жизни. Естественно-механическая история неба вполне возможна и даже представляет, по мысли Канта, относительно легкую задачу. Напротив, естественная

¹ *Kant, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, S. 12.

² Там же, S. 41.

механическая история развития живой жизни, даже в ее простейших формах, есть, по Канту, задача, неразрешимая для натуралиста. Если одной материи и ее законов вполне достаточно для того, чтобы объяснить, как сложилось во времени мироздание и каким образом пришло оно к его современному виду, то этого совершенно недостаточно для того, чтобы «отчетливо и исчерпывающе объяснить из механических оснований возникновение хотя бы одной травинки или гусеницы»¹. Таким образом, существует будто бы предел для естественно-научного объяснения мира.

Мотивы, из которых исходил Кант в своем отрицании возможности естественного объяснения органической жизни, двойственны. Отрицание это в первую очередь было направлено против механицизма. Кант отвергает принцип механистического сведения биологического к неорганическому, организма к механизму.

Но критикой механицизма аргументация Канта не исчерпывается. Одновременно с этой критикой в рассуждениях Канта, посвященных границам естественно-научного объяснения, впервые выступает мотив агностицизма, который усилился и развился впоследствии. И, так же как и в последующих работах, агностицизм оказывается тесно связанным с фидеизмом.

Этими философскими недостатками не исчерпываются недочеты кантовской космогонии и примыкающих к ней работ. Их дефект состоит также в ограниченности мышления Канта чисто механическими принципами объяснения. В этом отношении Кант остался целиком в пределах методологии Ньютона. Но и в ее границах Кант допустил ряд неточностей, ряд крайне упрощающих исследование допущений и ряд попросту ошибочных утверждений. Космогоническая проблема оказалась бесконечно более трудной и сложной, чем думал Кант.

В кругу естественно-научных работ Канта, написанных в докритический период, видное место занимает работа «*Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in ersten Gründen der Naturwissenschaft*» («Новое учение о движении и покое»). Исследование это было издано в 1758 году в виде программы курса лекций, объявленного Кантом на летний семестр.

Значение этой работы Канта — в развитии нового понятия об относительности движения и покоя. Понятие относительности движения было введено в новую механику уже Декартом. Но Кант идет в этом вопросе дальше Декарта. Так как всякое движение есть, по Канту, перемена места, то если тело *B* меняет свое место относительно тела *A*, то и *A* равным образом меняет свое место относительно *B*, т. е. движется в этом именно отношении. Если *B* приближается к телу *A*, то и *A* приближается к телу *B* с той же самой скоростью. Будучи относительным, всякое перемещение должно быть обоюдным.

Кант отчетливо сознавал философское и естественно-научное

¹ Кант, Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, S. 13.

значение этой своей мысли. Выводом из нее было признание того, что не может быть ни абсолютного покоя, ни абсолютной силы инерции, посредством которой тело стремилось бы пребывать в том состоянии, в каком оно находится. «Каждое тело, по отношению к которому другое движется, само тоже движется по отношению к нему, и, стало быть, невозможно, чтобы тело приближалось к другому телу, находящемуся в абсолютном покое»¹. С принятием этого учения движение признается универсальным явлением природы, хотя само движение рассматривается лишь с механистической точки зрения, как перемена места.

Учение о развитии мира, солнечной системы, Земли было центральной и самой ценной идеей докритических работ Канта. Учение это он обосновал на материале доступных ему данных естественных наук. Но при этом он всегда поднимал исследуемые вопросы на высоту принципиальных философских проблем. Кант был прежде всего философом, даже там, где исследуемая им проблема составляла предмет специальных наук.

Не удивительно поэтому, что уже в докритический период Кант наряду с занимавшими его вопросами космогонии усиленно занимался специально проблемами теории познания и логики.

Философские работы докритического периода сложились под несомненным влиянием рационализма Лейбница и в особенности вольфовской школы. Влияние это особенно сказывается в «*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*» («Новое разъяснение основных начал метафизического познания», 1755) и в «*Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus*» («Опыт об оптимизме», 1759).

Однако уже в первой из этих работ Кант намечает учение, которое вразрез с «метафизикой» (т. е. онтологией) и теорией познания вольфианцев клонилось к отрыву оснований *познания* от оснований *бытия*. В теории познания рационализма лейбнице-вольфовской школы основание познания предмета не отличалось от основания бытия предмета. Поэтому причинная связь в бытии не отличалась от логической связи в мышлении. Причинная зависимость рассматривалась как частный случай логической зависимости.

Это рационалистическое учение заключало в себе как элемент истины, так и элемент заблуждения. Элемент истины заключался здесь в признании того, что связи и отношения логических понятий отражают связи и отношения вещей. Элемент заблуждения заключался в том, что учение это противопоставляло логическое знание, как достоверное, эмпирическому знанию, как недостоверному. Взгляд этот вел к отрыву мышления от бытия, к ошибочному представлению о самостоятельности чистого мышления.

В «Новом разъяснении» Кант выступает против рационалистического учения о тождестве основания бытия и основания познания.

¹ Кант, Werke, Bd. II, S. 21.

По Канту, то, из чего мы познаем бытие вещи, должно быть всегда отличаемо от самого бытия этой вещи. Так, Ремер определил скорость света по запозданию оптических явлений, по-разному протекающих в системе спутников Юпитера, в зависимости от того, находится ли Юпитер ближе или дальше от Земли. По разъяснению Канта, в исследовании Ремера свойства эфира составляют *реальные основания* движения в скорости света, оптические же явления, наблюдаемые в системе спутников Юпитера во время их затмений, суть *основания познания*, из которых мы делаем вывод о том, что свет требует времени для своего распространения, а также определяем скорость его распространения.

Это кантовское различие между основанием бытия вещи и основанием познания вещи сыграло впоследствии большую роль в разработке его учений критического периода. Поэтому представляет интерес выяснить смысл и тенденцию этого кантовского разграничения. Против какой стороны рационалистического учения направляет Кант свои возражения? Против признания того, что порядок идей тот же, что и порядок вещей, или же против учения о логическом мышлении, способном развить познание из одних собственных понятий, не опираясь на чувства и на опыт?

Уже в «Новом разъяснении» сказывается двойственность мотивов, какими руководился Кант, выступая против отождествления основания познания и основания бытия. С одной стороны, устанавливаемое Кантом различие между обоими видами основания сам Кант немедленно использует против некоторых идеалистических положений. Так, Кант отвергает основанное на этом отождествлении декартовско-лейбницевское «онтологическое» доказательство существования бога, т. е. доказательство, выводящее бытие бога из понятия о боге.

С другой стороны, Кант вовсе не намерен оспаривать возможность иного способа доказательства существования бога. Более того, доказательство, предлагаемое Кантом в «Новом разъяснении», оказывается при ближайшем анализе типично рационалистическим. Оно состоит в обосновании мысли, будто бытие бога может быть доказано, если будет доказано, что отрицание существования бога немыслимо, т. е. заключает в себе формально-логическое противоречие.

Отсюда видно, что, вводя различие оснований познания и бытия, Кант не имел намерения выступить против идеалистической, формально-логической теории истины.

Однако на этом воззрении Кант не остановился.

В небольшом сочинении «Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren» («Ложные ухищрения в четырех фигурах силлогизма», 1762) Кант развил новый взгляд на суждение. Согласно этому взгляду, всякое познание посредством логического основания, т. е. познание, в котором связь причины и действия может быть выведена логически, осуществляется в форме суждения, в котором пред-

мегу приписываются признаки, отчетливо мыслимые в понятии об этом предмете согласно законам формальной логики. Но отсюда следовало, что познание посредством реального основания, т. е. познание, в котором связь причины и действия не может быть выведена логически, из анализа одних понятий, есть познание особого рода.

Так Кант приходит к мысли, что существуют два вида основания вещи: *логическое*, опирающееся на законы формальной логики, постигаемое посредством анализа понятий и их признаков в суждении, и *реальное*, опирающееся на связь причины и действия, которая не может быть выведена из одних понятий, на основе одних лишь законов формальной логики и анализа суждения.

Установлению этого нового различия Кант посвящает «Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen» («Попыт введения в философию понятия отрицательных величин», 1763). Целью анализа является здесь доказательство того, что реальное основание не есть логическое основание. Доказательство это связывается с вопросом об отрицательных величинах, так как, по Канту, отрицательные величины, которыми оперирует математика, представляют пример не логического, но именно реального основания. Логическое отрицание состоит из простого исключения мыслимого содержания без подразумеваемого при этом утверждения. Напротив, реальное отрицание никогда не исчерпывается одним исключением: оно всегда содержит в себе утверждение известного положительного признака или определения. Такова, например, положительная и отрицательная величина в математике: обе они вполне реальные, и если одну из них называют положительной, а другую отрицательной, то это имеет лишь тот смысл, что действие этих сил взаимно нейтрализуется. Такое реальное отрицание — не исключение. Оно чрезвычайно распространено в природе, в психике, в области моральных отношений. Все употребляемые, обычно отрицательные, обозначения физических сил и свойств, душевных состояний и движений воли представляют не логическое отрицание, но реальную противоположность. Таковы непроницаемость тел природы, радость и горе, добро и зло, любовь и ненависть, красота и безобразие и т. д. Во всех этих случаях отрицание никогда не является простым исключением или отсутствием соответствующего положительного определения: оно всегда вполне реальная положительная сила, называемая отрицательной лишь по отношению к первой силе и в противоположность ей.

Учение Канта о реальной противоположности в основе имеет чисто механический характер и опирается на возможность приложения противоположно направленных сил к одному и тому же телу или материальной точке. По аналогии с механическими явлениями этого рода Кант разработал свое понятие об отрицательном реальном основании. Однако широкое распространение этого понятия на различные области не только природы, но и человеческой жизни и человеческого сознания привело к тому, что понятием Канта о борьбе реальных противоположностей смогли впоследствии воспользо-

ваться мыслители, которые, в отличие от Канта, понимали реальную противоположность уже не механически, но диалектически.

Итак, реальное основание, представленное не только положительными, но и отрицательными определениями, существует. Однако существуя, оно, по разъяснению Канта, никогда не может быть познано из логического основания. Познание одной логической противоположности, т. е. немыслимости предмета, согласно формальному закону тождества и противоречия, никогда не может служить критерием для познания противоположности реальной. Из того, что существует нечто, рассуждает Кант, никогда нельзя путем одного лишь логического анализа, на основании одного лишь закона тождества, вывести необходимость существования чего-то другого. Так, наблюдение показывает, что после западного ветра часто бывает дождь. Но из понятия о западном ветре, разъясняет Кант, никогда нельзя посредством одного лишь логического анализа этого понятия, т. е. посредством разложения его на составные признаки, получить понятие о дождевых тучах. «...Реальное основание — говорит Кант, — никогда не может быть логическим основанием, и дождь обуславливается ветром не в силу закона тождества»¹.

Кантовское различие реального и логического основания восходит к лейбницевскому различению «истин разума» и «истин факта». Смысл этого различения состоял уже у Лейбница не только в возвышении разума над опытом, но также и в отведении для опыта известной самостоятельной области исследования.

У Канта это ограничение рационализма в пользу опытного знания выступает гораздо более отчетливо. Но наряду с этой ценной и плодотворной тенденцией кантовское различие реального и логического основания выражает и другую тенденцию мышления Канта. В отличие от лейбнице-вольфовской школы Кант различает реальное и логическое основание для того, чтобы подчеркнуть неспособность нашего рассудка постигнуть реальные связи вещей. Цель кантовского различения — обоснование агностицизма.

«...Отношение реального основания к чему-либо, что им полагается или уничтожается, — пишет Кант, — совсем не может быть выражено посредством суждения, но единственно только посредством понятия, которое путем его разложения можно привести к более простым понятиям о реальных основаниях, однако лишь таким образом, что в конце концов все наши познания об этом отношении сведутся к некоторым простым и дальше уже неразложимым понятиям о реальных основаниях, коих отношение к следствию уже никак не может быть сделано понятным»².

Тенденция агностицизма неуклонно нарастала в докритических работах Канта. Она впервые выступает во «Всеобщей естественной истории и теории неба», в учении о непознаваемости из одних есте-

¹ Кант, Соч., т. II, М. 1940, стр. 170.

² Там же, стр. 171.

ственных причин происхождения и целесообразного устройства организмов. В «Опыте введения в философию понятия отрицательных величин» тенденция эта выступает в учении о недоступности реальных причинных связей бытия логическому анализу и познанию посредством суждения. В «Грезах духовидца, появившихся грезами метафизика» (1766) тенденция агностицизма сказалась в отрицании возможности познания сущности духовных явлений.

В этой книге непосредственной задачей Канта была скептическая критика модной в 60-х годах XVIII века веры в духов. В остроумном, живом, полном иронии изложении Кант доказывает теоретическую несостоятельность всех аргументов, которыми обосновывалась вера в общение с духами — существами сверхчувственного мира. В трезвости этой критики, в разоблачающей силе иронии состоит ценность сочинения Канта. Однако теоретический смысл скептических аргументов Канта далеко выходит за пределы непосредственной задачи — критики «духовидения». Опровержение Канта имеет целью поразить не только фантастическую веру «духовидцев». Кант опровергает духовидение доводами, подрывающими доверие не только к духовидению, но также и к научному познанию сущности психических явлений. Возможную область познания Кант очерчивает кругом одних лишь явлений. По Канту, философское учение о духовных существах может быть завершённым «только в отрицательном смысле, а именно, твердо устанавливая границы нашего понимания и приводя нас к убеждению в том, что явления жизни в природе, в их разнообразии, и законы, управляющие этими явлениями, составляют единственную область нашего познания, тогда как самый принцип жизни, т. е. духовная природа, которая не познается, а только предполагается, никогда не может быть предметом нашего положительного мышления, ибо для этого отсутствуют во всей системе наших чувственных ощущений какие-либо данные»¹.

Мы уже видели, что развитие критики рационализма шло у Канта в направлении агностицизма. Критика эта состояла не только в различении логического и реального оснований. Она выразилась также и в переработке рационалистических представлений о природе пространства и времени. И здесь Кант стремится отделить логическое от опытного, с тем чтобы доказать невозможность познания опытного посредством логических понятий.

Идея эта постепенно овладевала мышлением Канта. В «Новом разъяснении», где уже намечено различие основания бытия и основания познания, время все еще рассматривается как понятие, логически вытекающее из принципов всеобщего взаимодействия и изменения. Напротив, в работе «Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume» («О первом основании различия сторон в пространстве», 1768), последнем сочинении докритического периода, Кант уже отступает от рационалистического понимания природы

¹ Кант, Соч., т. II, стр. 347—348.

пространства. В работе этой доказывається, будто ориентировка в пространстве, различие направлений, различие правой и левой стороны тела никогда не могут быть выведены путем логической абстракции от пространственного отношения вещей. Поэтому понятие пространства, поясняет Кант, нельзя рассматривать «как чисто мысленную только конструкцию»¹. Пространство — не логическая конструкция, но всеобщая основа чувственного восприятия всех вещей в мире и всех их отношений.

На той стадии развития, какую знаменует работа об основании различия сторон в пространстве, Кант еще придерживается представления об абсолютном пространстве, но пространство определяется уже здесь также и в субъективном смысле, как «основное понятие, которое впервые делает возможными все такие предметы»².

3. Критика чистого разума

В основе всех работ, написанных Кантом в критический период, лежит убеждение, что разработке положительных учений теоретической философии, морали, эстетики и натурфилософии должно необходимо предшествовать критическое исследование душевных сил и познавательных способностей, на которые опираются эти отрасли философии. Под «критикой» Кант понимает, во-первых, точное установление познавательной способности, или душевной силы, к которой обращается каждая отрасль знания и философии. Во-вторых, под «критикой» Кант разумеет исследование границ, дальше которых не может простираться — в силу устройства самого сознания — компетенция теоретического и практического разума, философии искусства и философии природы.

Эта установка должна была привести к смещению характерного для предшествующей философии порядка философских проблем. На первый план выдвигается теория познания как фундаментальная философская наука. Будучи положена в основу всех философских наук, теория познания имеет первостепенной задачей своей ограничение компетенции разума.

При этом идея критического исследования способности познания применяется Кантом к познанию априорному. Вслед за Декартом и Лейбницем Кант исходит из убеждения, что априорное знание существует. И математика и теоретическое естествознание якобы заключают в своем составе истины, всеобщность и необходимость которых не могут быть почерпнуты из опыта, но коренятся в самом разуме, в априорных, от опыта не зависящих особенностях его организации.

Философия, или метафизика, как ее называет Кант, также претендует на обладание априорными положениями. Исследование пра-

¹ Кант, Соч., т. II, стр. 389.

² Там же.

номерности этой претензии и составляет задачу кантовской критики. И математика с естествознанием и философия должны быть исследованы критикой, но это исследование стоит в каждом из этих случаев перед различными задачами. Относительно математики и естествознания уже наперед известно, что науки эти вполне достоверны, обладают всеобщими и необходимыми истинами. Здесь речь идет лишь о том, чтобы разум выяснил самому себе теоретико-познавательные условия этой достоверности.

Другое дело философия или метафизика. Сама возможность такой науки в качестве априорного, и притом достоверного, знания является проблемой. Уже один разноречивый стелживающихся в философии противоположных учений делает, по Канту, проблематичной возможность философии как достоверной априорной науки. Здесь критике предстоит еще решить, может ли философия вообще когда-либо ни было, и притом в каких именно границах, стать достоверным априорным знанием. Здесь заранее еще нельзя предрешить результат исследования.

Поэтому основной вопрос критики чистого, т. е. априорного, теоретического разума выступает в тройственной форме — как вопрос об условиях возможности математики, естествознания и метафизики.

Предшественники Канта, исследовавшие проблему достоверности познания, создали аналитическую теорию истинных суждений. И Лейбниц и Юм при всех своих гносеологических разногласиях сошлись в общем им убеждении, будто истинные суждения математики аналитичны, т. е. суть такие суждения, в которых содержание сказуемого может быть аналитически выведено из содержания подлежащего на основании формально-логического закона противоречия. Согласно этой теории математическое знание является насквозь формально-логическим. Особенно резко взгляд этот выступает у Юма, который, будучи чистым эмпириком в отношении естественного-научного знания, целиком разделяет учение Лейбница об аналитическом и формально-логическом характере математики.

Кант в этом вопросе отклоняется от пути Лейбница и Юма. Исследование логического строения суждений в математике и естествознании привело Канта к мысли, что во всех суждениях, расширяющих знание, связь логического сказуемого с подлежащим не аналитическая, а синтетическая. В суждении «прямая — кратчайшее расстояние между двумя точками» количественное представление о кратчайшем расстоянии не может быть аналитически извлечено из качественного представления о прямой линии. Представление это должно быть синтетически присоединено к представлению прямизны. Условием этого синтеза, по Канту, является чувственное представление. Не логический анализ понятий, но наглядное представление геометрических объектов в пространстве лежит, по Канту, в основе синтеза, обеспечивающего достоверность геометрических суждений. Однако представление пространства, опираясь на которое геометр конструирует свои объекты, не может быть, по Канту, представле-

нием пространства эмпирического, т. е. данного в опыте. Если бы суждения геометрии основывались на представлении эмпирического пространства, то истины геометрии не могли бы иметь безусловно всеобщего и необходимого значения, но были бы всего лишь вероятными обобщениями из опыта. А так как высказывания геометрических аксиом сопровождаются усмотрением их необходимого и всеобщего значения, то отсюда Кант делает вывод, что пространство, обуславливающее возможность геометрических истин, есть пространство идеальное, или априорная форма чувственности.

Таким образом, синтетическая природа суждений геометрии тесно связывается у Канта с априоризмом и идеализмом. То пространство, с которым имеет дело геометрия, не выражает, по Канту, действительной природы вещей. Оно — лишь форма, под которой вещи являются, априорная форма чувственности, априорное условие наглядного представления.

Аналогичное учение Кант развивает и в отношении времени. Подобно тому как априорная форма пространства лежит в основании истин геометрии, так априорная форма времени лежит в основании истин арифметики. Суждения арифметики, например $7 + 5 = 12$, суть также суждения синтетические. Из понятия $7 + 5$ аналитическим путем нельзя получить понятия «12». Понятие $7 + 5$ означает лишь требование, чтобы к семи (безразлично, каким) единицам были прибавлены пять (все равно, каких) единиц. Но что в результате операции прибавления получается не 11 и не 13, а именно 12, это, по Канту, в понятии $7 + 5$ не содержится, и отсюда на основании одних законов формальной логики никак не может быть выведено. Понятие «12» синтетически присоединяется в нашем суждении к понятию $7 + 5$. Но на чем основывается возможность этого синтеза? Операция сложения предполагает в качестве своего условия, рассуждает Кант, последовательность моментов счета, т. е. предполагает время. Как геометрия невозможна без пространства, так арифметика невозможна без времени. Что же представляет собой это время? По Канту, время, на которое опирается арифметика, не может быть временем обычного опыта. Эмпирическое время не могло бы обосновать безусловно всеобщий и необходимый характер истин арифметики. Время, лежащее в основе арифметики, есть время идеальное, априорное. Оно выражает не действительную, независимую от сознания форму существования вещей, но лишь форму чувственности, хотя и априорную, всеобщую, необходимую.

Так постановка вопроса о логической природе математических суждений привела Канта к идеалистическому учению о пространстве и времени. В основе этих рассуждений Канта лежит ошибка, общая всему домарксистскому мышлению. Ни один из домарксистских логиков и гносеологов не мог удовлетворительно объяснить, каким образом из данных опыта могут быть почерпнуты основания для всеобщих и необходимых суждений. Уже Гоббс доказывал, что на основании наблюдающейся в опыте последовательности явлений или

событий никогда нельзя получить строго достоверного обобщения. Мысль эта во всей ее метафизичности была сохранена и рационализмом Лейбницем и агностиком-эмпириком Юмом. Кант не сумел в этом вопросе превзойти своих предшественников. Подобно Гоббсу, Лейбницу и Юму Кант отрицает за опытом право на обобщения и заключения, обладающие характером безусловной необходимости и всеобщности. Но так как Кант в то же время признал, что математика и естествознание заключают в своем составе суждения безусловной необходимости и всеобщности, то ему оставалось искать источник этих признаков точного знания в самосознании, в его априорных формах.

Учение это уже в самых истоках своих изобиловало противоречиями и представляло весьма сложный сплав разнородных тенденций. Влияние эмпиризма не прошло бесследно для Канта. Следуя этому влиянию, он отказался от чисто аналитической теории математических суждений. Он сблизил математику со сферой чувственности и показал значение синтеза в формировании математических суждений.

Но в то же время, выводя возможность математики из чувственного представления, Кант развил идеалистическую и формалистическую теорию чувственности. В учение о чувственности он внес метафизическое раздвоение. Он резко отделил форму чувственных ощущений от их материи. Не отрицая того, что всякое знание начинается с опыта и имеет исходной точкой действие вещей, существующих вне нас, на наши чувства, Кант в то же время учил, что действие это доводит нас не до познания природы вещей, как они существуют сами по себе, но лишь до познания тех связей опыта, которые коренятся в деятельности форм нашего сознания.

Так пространство и время превратились в учении Канта в априорные формы чувственности. Взгляд этот был изложен Кантом уже в его диссертации 1770 года «*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*» («О форме и принципах чувственного и умопостижаемого мира»), но прошло еще свыше десяти лет, прежде чем Кант смог развить все вытекающие из него следствия в «*Kritik der reinen Vernunft*» («Критика чистого разума», 1781). В этой книге Кант изложил свою теорию познания, которая должна была служить основанием метафизики.

При разработке «Критики чистого разума» Кант в качестве образца совершенного, т. е. достоверного, всеобщего и необходимого, знания руководился образцом математики и математического естествознания в той форме, какая была придана ему механической натурфилософией Ньютона. Кант отверг односторонность, с какой предшествующий ему рационализм и эмпиризм пытались вывести достоверное знание из одного единственного начала — из одного лишь рассудка или из одной лишь чувственности. По Канту, достоверное знание может быть только синтезом чувственности и рассудка. Ощущения сами по себе, без понятий рассудка, слепы, а понятия рассудка сами по себе, без ощущений, пусты. Поэтому исследование

условий возможности достоверного, научного знания предполагает исследование условий, при которых возможен синтез чувственности и рассудка. В соответствии с этим строится весь план «Критики чистого разума». За введением, устанавливающим понятие априорных синтетических суждений и общие задачи критики разума, следует в качестве центральной части трактата «учение об элементах». Так как Кант интересуется прежде всего и главным образом условия возможности *априорных*, а не опытных суждений, то учение об элементах получает название учения «трансцендентального» — термин, означающий у Канта то, что в сознании относится к априорным формам познания. В первой части трансцендентального учения об элементах исследуются условия возможности априорного знания в чувственности («трансцендентальная эстетика»), во второй — условия возможности априорного знания в рассудке, условия возможности синтеза чувственности и рассудка в высших основоположениях знания, а также границы, внутри которых формы синтеза имеют право на применение. Эта, вторая, часть трансцендентального учения об элементах называется «трансцендентальной логикой». В свою очередь «трансцендентальная логика» разделяется на «трансцендентальную аналитику» и «трансцендентальную диалектику». Первая — «логика истины», излагает условия, вне которых ни один предмет не может быть мыслим; вторая исследует заблуждения, в какие впадают рассудок и разум, когда они пытаются применять свойственные им формы синтеза за границами опыта и явлений. «Критика чистого разума» завершается «трансцендентальным учением о методе», составляющим переход от теоретической философии к принципам этики.

План этот, выработанный Кантом для «Критики чистого разума», стал руководящим и при разработке последующих критических трактатов Канта — «*Kritik der praktischen Vernunft*» («Критика практического разума», 1788), исследующей критические основания морали, и «*Kritik der Urteilskraft*» («Критика способности суждения», 1790), исследующей критические основы философии искусства и философии природы.

Построение «Критики чистого разума» вполне отвечает последовательности трех основных критических вопросов: 1) как возможна математика, 2) как возможно естествознание и 3) как возможна философия, или метафизика. На первый вопрос отвечает трансцендентальная эстетика. Математика возможна в качестве науки, обладающей априорными синтетическими суждениями потому, что она опирается на априорные формы чувственности, или на априорные представления пространства и времени. Геометрия условием своей возможности имеет априорную интуицию пространства, арифметика — априорную интуицию времени.

Идеализм кантовского учения о пространстве и времени отличается от предшествующих Канту форм идеализма по своему обоснованию. Пространство и время, по мысли Канта, должны рассмат-

риваться как априорные формы чувственности, не выражающие действительной природы вещей, так как иначе будто бы не может быть объяснена возможность синтетических априорных суждений в математике. Желая смягчить идеалистичность своего учения о пространстве и времени, Кант подчеркивает, что утверждаемая им гносеологическая — «трансцендентальная» — идеальность пространства и времени будто бы оставляет в полной неприкосновенности их эмпирическую реальность: в опыте все вещи находятся в пространстве, а все события протекают во времени. Однако пространство и время идеальны в трансцендентальном смысле и недействительны вне человеческого сознания, они не могут быть определениями вещей, как они существуют сами по себе.

На вопрос «как возможно естествознание?» отвечает «трансцендентальная аналитика». Естествознание, утверждает Кант, так же как и математика, обладает основоположениями, которые не могут быть обобщениями из опыта и представляют по своей логической форме априорные синтетические суждения. Таковы, например, основоположение устойчивости субстанции (закон сохранения вещества), основоположение временной последовательности согласно закону причинности, основоположение сосуществования согласно закону взаимодействия. Всеобщность и необходимость, с какими мыслятся все эти высшие законы, лежащие в основе естествознания, не могут быть выведены из опыта и суть априорные основоположения «чистого» рассудка.

Полная система всех этих основоположений выводится Кантом из системы категорий, из чистых понятий рассудка. В выведении этом, которое представляет наиболее трудную, обильную противоречиями часть «Критики чистого разума», Кант, так же как и в «трансцендентальной эстетике», исходит из резкого различения формы и содержания знания. Содержание знания не создается нашим сознанием и есть результат воздействия вещей, как они существуют, независимо от сознания, на нашу чувственность. В этом пункте Кант, как было выяснено Лениным, стоит на почве материализма. «Когда Кант допускает, что нашим представлениям соответствует нечто вне нас, какая-то вещь в себе, — то тут Кант материалист»¹. Но эта точка зрения не сохраняется Кантом в дальнейшем развитии его учения. Со стороны содержания предмет знания не порождается сознанием. Но от содержания знания должна быть отличаема его форма. Эта последняя порождается, согласно Канту, самим сознанием, на основе будто бы присущих ему априорных условий. В отношении содержания знания сознание пассивно, в отношении его формы — активно.

По учению Канта, рассудок мыслит посредством понятий все содержание, доставляемое ему чувственностью. Однако среди понятий рассудка должны быть найдены такие, которые являются,

¹ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 162.

независимо от подводимого под них содержания, общими, формальными, априорными условиями мыслимости каких угодно предметов. Для того чтобы мыслить какой бы то ни было доступный нам в опыте предмет, необходимо, чтобы в рассудке существовала заранее данная и от опыта будто бы не зависящая возможность подведения мыслимого под понятия реальности, принадлежности, возможности и т. д. Априорные, или «чистые», понятия рассудка, обуславливающие возможность такого подведения, Кант называет «категориями». В то время как, например, в философии Аристотеля категории являются прежде всего высшими родами бытия или сущего и лишь на основе этого своего значения оказываются родами мыслимого, у Канта определение категорий сразу оказывается суженным до субъективного значения: категории Канта суть основные понятия рассудка, образующие априорную форму мыслимости каких бы то ни было предметов, их свойств и отношений.

В «Критике чистого разума», а также в аналитически излагающих ее содержание «Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik» («Прологомены ко всей будущей метафизике, могущей явиться в качестве науки», 1783) Кант не только дает определение категорий, но вместе с тем пытается указать источник, из которого может быть выведена полная их система. Таким источником Кант признал учение формальной логики о делении суждений со стороны их формы на суждения количества (общие, частные, единичные), качества (утвердительные, отрицательные, бесконечные), отношения (категорические, условные, разделительные) и модальности (проблематические, выражающие возможность, асерторические, выражающие фактическое состояние, и аподиктические, выражающие необходимость). Каждая из этих форм суждения возможна, по Канту, лишь потому, что в основе ее лежит особое, и притом чисто априорное и формальное, понятие синтеза, сочетающего данные чувственности с деятельностью форм рассудка. Такое понятие и есть категория. Таким образом, двенадцати формам суждения соответствуют лежащие в их основе двенадцать категорий. Это категории количества (единство, множество, цельность), качества (реальность, отрицание, ограничение), отношения (субстанция и принадлежность, причина и следствие, взаимодействие) и модальности (возможность и невозможность, существование и несуществование, необходимость и случайность). Хотя Кант и дал не простой перечень категорий, а их логическую систему, однако он «не показал *перехода* категорий друг в друга»¹.

Учение Канта о категориальном синтезе имеет явно субъективный характер. Хотя Кант подчеркивает, что познаваемый предмет противостоит тому, чтобы наши знания о нем определялись субъективным произволом, он в то же время начисто сводит «объективность» категориального синтеза к одним лишь логическим призна-

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 200.

кам всеобщности и необходимости. Но всеобщность содержания мысли сама по себе еще отнюдь не гарантирует объективности знания и не может быть с этой последней отождествляема.

От внимания Канта не ускользнула трудность, заключающаяся в развитии им понимания объективности категориальных синтезов. Поэтому одним из важнейших разделов «Критики чистого разума» является «трансцендентальная дедукция категорий» — посвященная выяснению вопроса, каким образом субъективные условия мышления могут иметь объективное значение. Поставив этот вопрос, Кант резко высказывается против материалистической теории отражения. Вне нашего знания, по Канту, нет ничего, что мы могли бы противопоставить знанию как соответствующее ему. Объективное значение знания, отнесение его к предмету создается самим сознанием, а именно рассудком, который подводит — согласно категориям — многообразие чувственного наглядного представления под априорные понятия единства. Однако условием возможности этого подведения, по Канту, является принадлежность чувственного многообразия к единому сознанию того субъекта, в котором это многообразие находится. Это единство сознания («трансцендентальное единство апперцепции») есть, по Канту, высшее условие возможности всех синтезов рассудка и, стало быть, высшее условие «объективности» знания в кантовском смысле этого понятия. В качестве априорного условия возможности объективного знания трансцендентальное единство апперцепции характеризует не эмпирическое сознание отдельного лица, но лишь формальную организацию сознания, не зависящую ни от какого эмпирического содержания, всецело априорную. Это не субстанция души, о которой нам, как утверждает Кант, ничего не известно, но лишь чисто формальное сознание тождества нашего «Я». Однако это чисто формальное сознание имеет, по Канту, громадное значение для всего знания. Оно не только свидетельствует о тождестве нашего «Я», но вместе с тем есть сознание необходимого единства в том синтезе всех явлений, который осуществляется рассудком согласно чистым понятиям или категориям. Формальный характер понятия Канта о трансцендентальном единстве самосознания и связь этого понятия с юмовским скептицизмом подчеркивает Ленин в своем конспекте «Науки логики» Гегеля: «Юм и Кант в «явлениях» не видят являющейся вещи в себе, отрывают явления от объективной истины, сомневаются в объективности познания, все эмпирическое отрывают от вещи в себе...»¹

Нетрудно заметить противоречие, пронизывающее учение Канта о трансцендентальной апперцепции. С одной стороны, учение это необходимо ведет к представлению, будто весь мир познаваемых вещей, со всей присущей ему закономерностью, есть продукт сознания. На это учение опирались впоследствии представители субъективного идеализма.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 197.

С другой стороны, энергия, с какой Кант подчеркивал чисто формальный, никаким эмпирическим сознанием будто бы не обусловленный, характер трансцендентального единства самосознания, а также всеобщий и необходимый, возвышающийся над личным произволом характер обусловленного этим единством знания, открыла путь к истолкованию и развитию учения Канта в духе объективного идеализма. В полном противоречий, учении Канта о формальном единстве самосознания были налицо обе эти тенденции, хотя субъективная брала верх над объективной.

Двусмысленность кантовского понятия об «объективности» знания, сведение объективности к субъективности отмечает Ленин: «Кант признает объективность понятий (истина предмет их), но оставляет все же их субъективными»¹. «Кант, с одной стороны, вполне ясно признает *«объективность»* мышления...»², а с другой стороны, отрицая познаваемость вещей в себе, он впадает в субъективизм.

Но этого мало. Колебание Канта между субъективным и объективным идеализмом есть лишь одна сторона более широкого и более основного противоречия философии Канта. Идеализму Канта как в субъективном, так и в объективном его вариантах противостоит материализм Канта, его убеждение в самостоятельности и внешнем по отношению к сознанию существовании вещей. Кантовская философия по праву должна быть охарактеризована как дуалистическая.

«Основная черта философии Канта, — пишет Ленин, — есть примирение материализма с идеализмом, компромисс между тем и другим, сочетание в одной системе разнородных, противоположных, философских направлений»³. Дуализм Канта ясно выступает не только в исходном для Канта учении о воздействии вещей в себе на наши чувства, но обосновывается также и в специальной главе «Опровержение идеализма», добавленной Кантом во втором издании «Критики чистого разума». Глава эта — вопреки мнению Шопенгауера, который видел в ней простой результат боязни Канта выступить с открытым исповеданием идеализма, — не навеена привходящими обстоятельствами, но выражает коренное дуалистическое противоречие философии Канта. Вразрез с идеалистическим тезисом о построении предмета познания — со стороны его формы — самим сознанием с его априорной активностью Кант в главе «Опровержение идеализма» доказывает, что внутренний опыт возможен только при допущении внешнего опыта. Уже простое определенное опытом сознание моего собственного существования служит, по Канту, доказательством существования предметов в пространстве вне меня. Субъект сознает свое существование как определенное во времени. Всякое определение времени предполагает существова-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 164.

² Там же, стр. 168.

³ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 162.

ние чего-то устойчивого в восприятии. Но для восприятия устойчивости недостаточно простого представления о вещах вне субъекта. Для этого восприятия необходимо, помимо представления о вещах, действительное существование вещей вне субъекта. Таким образом, сознание моего собственного существования есть всегда вместе с тем и непосредственное сознание существования внешних вещей вне меня. Уже для того, чтобы только вообразить себе нечто как внешнее, мы должны, по Канту, предварительно иметь внешнее чувство. Это чувство непосредственно свидетельствует нам о существовании вещей вне нашего сознания.

По Канту, знание может быть только синтезом чувственности и рассудка. Без чувственности ни один предмет не был бы нам дан, а без рассудка ни один предмет не был бы мыслим. Поэтому для достижения подлинного знания в одинаковой мере необходимо понятия делать чувственными, т. е. присоединять к ним наглядное представление предмета, а наглядные представления подводить под понятия.

Но эти две способности — чувственность и рассудок — не могут, по Канту, заменять одна другую. Рассудок не может ничего наглядно представлять, чувства не могут ничего мыслить. Таким образом, знание может возникнуть только из соединения чувственности и рассудка.

Но как возможно это соединение? Трудность здесь, как это подчеркивает сам Кант, состоит в том, что искомое подведение чувственных наглядных представлений под понятия возможно лишь при условии однородности между этими представлениями и понятиями. А между тем Кант подчеркнул, что категории, или чистые понятия рассудка, совершенно неоднородны с чувственными наглядными представлениями.

И все же соотношение это, по Канту, возможно. Среди форм сознания имеется, по Канту, форма, представляющая как бы звено, посредствующее между категорией и чувственным ощущением. Эта форма — время. С одной стороны, время однородно с категорией, поскольку время содержит в себе априорно многообразие моментов одновременности, последовательности и т. д., а, по Канту, единство многообразия никогда не может быть воспринято нами через чувства. С другой стороны, определение времени однородно и с явлениями. По Канту, это явствует из того, что время содержится во всяком эмпирическом представлении многообразия. Таким образом, будучи одновременно однородным и с категорией и с чувственным явлением, время порождает особую форму связи между чувственностью и рассудком; форма эта, которую Кант называет «схемой» чистых понятий рассудка, по его мысли, опосредует подведение явлений под категории.

Учение Канта о «схематизме чистого рассудка» имеет, как подавляющее большинство учений этого философа, двойственный, противоречивый смысл. Идея синтеза данных чувственности и рассудка...

проводимая в этом учении, — ценная и глубокая идея. Но в то же время учение о схематизме чистого рассудка теснейшим образом связано с центральным пороком кантовской философии — с агностицизмом.

Хотя схематизм чистых понятий рассудка как будто объясняет возможность объединения чувственности и рассудка, учение это имеет у Канта также другую цель — подчеркивает неспособность нашего знания быть знанием вещей в себе. Согласно этому учению, схемы чистых понятий рассудка очерчивают границы применения рассудочных синтезов. Они указывают, что синтетическая деятельность рассудка может быть прилагаема только к чувственным данным, т. е. к материалу, данному во времени. Но время определяется движением, которое в свою очередь предполагает пространство. Таким образом, мир объектов, с которыми единственно может иметь дело наше знание, есть мир пространственно-временной. Но так как, по Канту, пространство и время не суть формы объективного бытия вещей в себе и за пределами организации нашего сознания никакого значения не имеют, то отсюда он выводит, что всякое возможное знание о природе не есть знание вещей в себе.

Природа, как предмет знания, не есть бессвязный хаос впечатлений. Природа являет всюду закономерность, обнаруживает закономерные, всеобщие и необходимые связи явлений.

Однако закономерность эта имеет, согласно Канту, источник не в объективной, от сознания не зависящей, структуре природы, но лишь в закономерном характере самого нашего рассудка. Рассудок и есть, по Канту, подлинный «законодатель природы». Рассудок вносит, при посредстве схематизма времени и в согласии с правилами категориального синтеза, единство в многообразии чувственных ощущений и, таким образом, как бы порождает природу в качестве предмета знания. Однако он порождает не ее содержание. Содержание знания есть результат действия на нас вещей в себе, сущность которых будто бы навсегда остается недоступной нашему познанию. Рассудок порождает природу в качестве предмета знания лишь по отношению к его всеобщей и необходимой форме.

Законы природы, например закон причинности, оказываются действительно «объективными» — всеобщими и необходимыми — правилами связи явлений, а не, как у Юма, всего лишь субъективными результатами привычки, связывающей явления, которые часто наблюдались в опыте. Достоверна не только математика, вполне достоверно, по крайней мере в своих основоположениях, также и естествознание.

Однако достоверность и «объективность» эти имеют значение лишь в пределах явлений. Рассудок познает в природе лишь закономерность, которую он сам же внес в материал чувственных представлений, опираясь на априорные формы чувственности, на категории, на схематизм времени, на основоположения и на высшее единство самосознания. В этом учении состоит, по Канту, «коперни-

кантский» переворот, будто бы произведенный им в философии. В то время как предшественники Канта полагали, будто достоверность знания состоит в согласии знания со своими предметами, Кант якобы показал, что достоверность знания состоит в конструировании предмета познания — в отношении *формы* познания — в соответствии с априорными формами чувственности и правилами рассудочного синтеза.

Кант заблуждался, когда думал, будто учение это преодолевает скептицизм и идеализм. Хотя, в отличие от Юма, Кант видит в законе сохранения вещества, в законе причинности и в законе всеобщего всестороннего взаимодействия субстанций не обобщения из опыта и не результат привычных ассоциаций, но всеобщие и необходимые законы природы, однако дальше указаний на всеобщность и необходимость в своем истолковании объективного характера этих законов Кант не идет. Так, закон причинности не есть, по Канту, закон, устанавливающий необходимую связь причины и действия в самих вещах, не зависящих от форм нашего сознания. Закон причинности имеет всеобщее и необходимое значение не потому, что в самих вещах каждое действие должно вызываться причиной. Закон причинности имеет значение не для вещей в себе, но только для явлений. Он означает лишь ту необходимость и всеобщность, с какими рассудок, согласно своей организации, связывает все явления пространственно-временного опыта понятиями причины и действия. Иначе говоря, источником причинной связи оказывается, по Канту, не объективная связь вещей, но синтетическая деятельность сознания, которая подводит чувственное многообразие под категорию, сочетает чувственность с рассудком и при этом во всех многообразных изменениях сознания порождает сознание единства нашего «Я».

Учение это должно быть определено не иначе как агностицизм. По Канту, рассудок никогда не может достигнуть в познании ничего большего, чем предвосхищения *формы* возможного опыта. А так как то, что не есть явление, не может быть предметом опыта, то, по Канту, рассудок никогда не может перешагнуть за границы явлений.

«Конечный, преходящий, относительный, условный характер человеческого познания (его категорий, причинности и т. д. и т. д.), — разъяснял Ленин, — Кант принял за *субъективизм*, а не за диалектику идеи (= самой природы), оторвав познание от объекта»¹.

Ленин следующим образом характеризует двойственность учения Канта: «Когда он объявляет... вещь в себе непознаваемой, трансцендентной, потусторонней, — Кант выступает как идеалист. Признавая единственным источником наших знаний опыт, ощущения, Кант направляет свою философию по линии сенсуализма, а через сенсуализм, при известных условиях, и материализма. Признавая априорность пространства, времени, причинности и т. д., Кант направляет свою философию в сторону идеализма»².

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 198.

² Ленин, Соч., т. XIII, стр. 162.

Трансцендентальная аналитика устанавливает гносеологические условия возможности опыта и научного знания. Исследования эти очерчивают кантовское понятие об истине и о рассудке. Но кроме *рассудка*, в составе функций, притязающих на теоретическое значение, имеется еще одна — *разум*. Необходимо критически исследовать также и его деятельность, тем более что на притязания разума опиралась обычно вся догматическая метафизика, пытавшаяся из идей чистого разума построить систематическое здание философии.

Кант не отрицает существования разума как особой функции, но он подвергает критике учение предшествующих ему философов о теоретической способности разума. При помощи разума, учит Кант, сознание наше осуществляет заложенное в нем необходимое стремление к безусловному единству всего нашего знания. Уже рассудок раскрывается как функция, преимущественно осуществляющая задачи синтеза, объединения данных опыта. Но это объединение никогда не может оказаться безусловно завершенным, законченным в мире явлений. Так, исследуя ряд причин и действий, мы можем последовательно либо восходить от действия к предшествующей ему причине, либо нисходить от причины к следующему за ней действию. Но как бы далеко ни был продолжен — в обе стороны — этот ряд причин и действий, он никогда не может быть завершен, до тех пор пока мы не покидаем границ опыта. Всякое объединение, всякий синтез, совершаемый в пределах опыта, необходимо остается фрагментарным, частичным, не достигает безусловной завершенности целого. И все же потребность в доведении синтеза опытного познания до безусловной законченности неискоренимо заложена в сознании. Потребности этой отвечают, по Канту, *идеи разума*.

Чистый разум берет на свою долю задачу достижения абсолютной целостности в применении понятий рассудка и стремится довести синтетическое единство, мыслимое в категориях, до абсолютно безусловного. Кант называет «трансцендентальными идеями» понятия разума, для которых чувства не могут дать адекватного предмета, так как мыслимое в этих понятиях безусловное единство никогда не может быть найдено в границах чувственного опыта. По Канту, имеются три таких идеи: 1) *психологическая*, или идея о душе, как о безусловном единстве всех душевных явлений и процессов, 2) *космологическая*, или идея о мире, как о безусловном единстве всех условий явлений, и 3) *теологическая*, или идея о боге, как о безусловной причине всего сущего и мыслимого вообще. В соответствии с этим существуют три философские дисциплины: *рациональная психология*, пытающаяся из понятия разума о душе разработать науку о природе души; *рациональная космология*, пытающаяся из понятия разума о мире развить науку, способную ответить на вопросы о границах мира в пространстве и времени, о природе элементов, из которых состоит мир, о возможности свободы в мире, о безусловно необходимом существе; наконец, *рациональная теология*,

которая из понятия разума о боге пытается построить доказательство существования бога.

Хотя школьная философия не сомневается в праве этих дисциплин признаваться действительными науками, право это должно пройти испытание *критики*. Критике этой посвящается второй отдел трансцендентальной логики — «трансцендентальная диалектика». В этом отделе Кант доказывает, что замысел всех трех рациональных дисциплин разума основывается на игнорировании тех границ, которые существуют между вещами в себе и явлениями и которые делают невозможным никакое *теоретическое* понятие вещей в себе. И душа (в том значении, какое присваивает этому понятию рациональная психология), и мир, понятый как *целое*, как *безусловно* завершенный ряд явлений, и бог — суть вещи в себе, т. е. объекты, на данные чувственности и потому недоступные теоретическому познанию. Поэтому ни рациональная психология, ни рациональная космология, ни рациональная теология не являются теоретическими науками и не могут дать никакого доказательного знания об объектах, которые разум в них мыслит. Богословы и философы разработали немало способов доказательств существования бога, но все эти доказательства Кант отвергает как несостоятельные. Кант обращает внимание прежде всего на то, что все эти так называемые доказательства в конечном счете необходимо сводятся к «онтологическому доказательству», которое из наличия в нашем разуме понятия о боге, как о всесовершенном существе, пыталось заключать о необходимом существовании бога не только в разуме, в виде понятия, но и в реальности. Однако это «онтологическое доказательство» не имеет подлинной доказательной силы. Суждение о *существовании* чего бы то ни было не может быть выведено аналитически из *понятия* о предмете и может быть оправдано только свидетельством опыта. А так как бог есть *безусловный*, за пределами опыта мыслимый творец мира, то рациональная теология должна быть признана такой же мнимой наукой, как и рациональная психология и космология.

При всем кажущемся радикализме кантовской критики рациональной теологии критика эта отнюдь не имеет задачей отвергнуть религию как таковую. Непоследовательность и дуалистичность Канта сказались также в его учении о религии. Хотя Кант отказал теологии в праве почитаться наукой, он в то же время оставил все права за религиозной *верой*. Более того, сам Кант разъяснил, что он только для того и предпринял критику религии как знания, чтобы очистить той же религии место в качестве веры. И если «теоретический разум» сокрушает все мнимые аргументы, при помощи которых богословы и философы-идеалисты безуспешно пытались превратить религию в науку, то «практический разум», о котором речь впереди, показывает будто бы необходимость религии в качестве убеждения практической веры.

Об этом, направленном к обоснованию *веры*, смысле кантовского

учения выразительно говорит Ленин: «Кант принижает знание, чтобы очистить место вере...»¹

Гораздо более важное значение для последующего развития философии имели соображения, посредством которых Кант опровергал возможность «рациональной космологии». Исследование этого вопроса привело Канта к прямой постановке вопроса о противоречиях разума и об их роли в познании. Кант установил, что как только разум, поставив вопрос о мире, как о безусловном целом, пытается сформулировать конкретные вопросы, то оказывается, что на все эти вопросы необходимо должны получиться противоречащие друг другу, не совместимые друг с другом ответы.

Получаются четыре антиномии, в которых разум как бы вступает в *диалектическое* противоречие с самим собой: I. Мир имеет начало во времени и ограничен также в пространстве. — Мир не имеет начала во времени и границ в пространстве. II. Всякая сложная субстанция в мире состоит из простых частей. — Ни одна сложная вещь в мире не состоит из простых частей. III. Причинность, согласно законам природы, есть не единственная причина, из которой могут быть выведены все явления в мире; для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причину. — Не существует никакой свободы, но все совершается в мире только по законам природы. IV. К миру принадлежит, или как часть его, или как его причина, безусловно необходимое существо. — Нет никакого абсолютно необходимого существа ни в мире, ни вне его, как его причины. Кант подчеркивает, что развиваемые им доказательства тезисов и антитезисов каждой антиномии вполне безупречны, являются не софистическими изощрениями, но подлинно доказательными аргументами.

Казалось бы, это обнаружение противоречий в разуме открывает путь к развитию диалектического взгляда на мышление и познание. В известном смысле так и было. Кант действительно привлек внимание к позабытой метафизикой XVIII века диалектике. В этом отношении его трансцендентальная диалектика представляла несомненный шаг вперед. В рецензии на книгу Маркса «К критике политической экономии» Энгельс отметил убийственный характер критики, какой подвергся у Канта рационалистически-метафизический метод мышления².

Но способ, посредством которого Кант разрешил обнаруженные им в разуме противоречия, показывает, что Кант не только не дошел до правильного понимания природы диалектического противоречия, но что все учение Канта о диалектических антиномиях имело своей главной целью подчеркнуть агностицизм, непознаваемость вещей в себе и удержать разум от попыток перехода через черту, раз навсегда будто бы отделяющую явления опыта от вещей в себе.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 166.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XI, ч. 2, стр. 358.

Кант далек от мысли, что обнаруженные им диалектические противоречия суть отражение в нашем разуме противоречий самого бытия. По Канту, противоречия эти имеют значение только в области разума. Да и здесь значение их состоит не в том, что они расширяют наше познание, а лишь в том, что они, напротив, ограждают разум от поштыток проникнуть в запредельную область вещей в себе. Появление космологических противоречий в поле зрения разума есть, по Канту, как бы сигнал, свидетельствующий о том, что разум впал в заблуждение, пытаясь применить категории и другие формы познавательного синтеза, действительные только в границах явлений, к познанию вещей в себе. Тем самым роль антиномий сводится в трансцендентальной диалектике к чисто отрицательной, предостерегающей. Более того, так как Кант отказался видеть в антиномиях разума выражение *действительных* противоречий бытия, то, обнаружив факт антиномичности разума, он был вынужден так объяснить открытые им диалектические противоречия, чтобы в конечном счете противоречия эти оказались будто бы мнимыми. Кант старается доказать, что, хотя антиномии возникают совершенно необходимо из высших интересов разума, из стремления довести синтез знания до безусловной законченности, и хотя развиваемые при этом доказательства тезисов и антитезисов безупречны, тем не менее действительного противоречия при этом не получается. Что касается антиномий, в которых речь идет о характеристике мира как целого со сторон образующих его величин, то в этих антиномиях противоречия на деле нет, так как в них и тезисы и антитезисы одинаково ложны. Видимость противоречия возникает здесь лишь оттого, что о мире как целом, который есть вещь в себе, разум рассуждает так, как если бы мир был явлением среди других явлений опыта. Но и в антиномиях, которые касаются характера сил, действующих в мире как целом, по Канту, противоречие оказывается только мнимым, кажущимся. В отличие от первых двух антиномий здесь и тезисы и антитезисы истинны, но не в одном и том же отношении. Истинно и то, что все в мире — сюда относятся также и поступки человека — совершается согласно закону причинности и необходимости, и то, что возможны поступки, совершаемые свободно. Противоречия здесь нет, так как субъект свободы, по разъяснению Канта, не тот, который является объектом причинной связи и необходимости. Подчиняется необходимости лишь человек *эмпирический*, т. е. человек, рассматриваемый как явление среди других явлений опыта. Человек; как физическое *тело* среди других тел природы и как *эмпирический* субъект мышления, чувствования и хотения, целиком подчинен закону причинности. Но этой полной детерминированностью эмпирического человека несколько не исключается, по Канту, возможность свободы. Человек, согласно Канту, — не только явление среди других явлений опыта, но одновременно и *вещь в себе*. Он есть вещь в себе в качестве умопостигаемого субъекта нравственного самознания, нравственной воли. Таким образом, строгое разграничение

вещей в себе и явлений и здесь будто бы приводит к тому, что противоречие разума, представлявшееся неразрешенным, оказывается всего лишь иллюзией противоречия, хотя иллюзией «трансцендентальной», т. е. необходимо возникающей из внутренней потребности разума.

Из сказанного видно, что результат многообещающей трансцендентальной диалектики Канта получился совершенно отрицательный. Историческая роль кантовской диалектики имеет много общего с исторической ролью диалектических аргументов элейцев, в особенности Зенона. Так же как элейцы, Кант пришел к открытию противоречий в космологических понятиях. И так же как элейцы, Кант стремился дать метафизическое объяснение обнаруженных им в разуме противоречий. Как у элейцев открытые ими в понятиях множества и движения противоречия служили не для доказательства реальности противоречия, но лишь для доказательства *немыслимости* множества и движения, так и у Канта обнаруженные им противоречия космологической идеи служат лишь для доказательства непознаваемости вещей в себе. Последний смысл трансцендентальной диалектики Канта — агностицизм и метафизика, не допускающая мысли о реальности противоречия.

Так отвечает «Критика чистого разума» на *третий* вопрос критицизма: как возможна философия? Кант приходит к выводу, что философия невозможна в качестве догматической онтологии, претендующей на теоретическое познание вещей в себе. Тем самым разум лишается теоретического значения, какое ему приписывал докантовский рационализм. В этом вопросе Кант решительно отклоняется от рационализма XVII века; от учений о разуме как *высшей* из всех теоретических способностей. Кант отказывается признать за разумом значение функции, расширяющей теоретическое познание. Идеи разума имеют, по Канту, всего лишь «регулятивное» значение. Это значит, что, не будучи средством достоверного *теоретического* познания, идеи разума устремляют рассудок к цели, которая, хотя и находится вне границ возможного опыта, тем не менее служит для того, чтобы сообщать понятиям рассудка величайшее возможное единство.

Однако за пределами этого своего регулятивного значения идеи разума, по Канту, не имеют никакой *теоретической* познавательной силы. Разум может, например, рассматривать все вещи в мире так, как если бы они получили свое существование из некоего высшего разума, но эта идея никогда не может привести к действительному познанию свойств предмета. Она не показывает, какими свойствами обладает *сам предмет*, но лишь указывает, каким образом под руководством этой идеи *мы должны* искать свойства и связи предметов опыта вообще.

Об изменении понятия разума, который в философии Канта лишается значения теоретической способности познания, замечательно глубоко говорит Ленин: Кант, «повышаясь от рассудка к разуму...

понижает значение мышления, отрицая за ним способность «достигнуть полной истины»¹.

В учении Канта о разуме понятие вещи в себе раскрывается с новой стороны. До сих пор понятие это означало в устах Канта ту сторону или основу бытия вещей, которая существует независимо от нашего сознания, воздействует на нашу чувственность и тем самым вызывает в нас ощущения. Теперь понятие вещи в себе выступает в другом аспекте: недоступная будто бы для познания вещь в себе, оказывается, есть предельное понятие разума. Вещь в себе здесь толкуется как порождаемая самим разумом задача, требующая приведения знания о предметах к величайшему возможному, хотя никогда безусловно не завершаемому, единству.

В первом своем значении (как не зависящая от сознания причина, воздействующая на чувственность) понятие вещи в себе не лишено у Канта *материалистического* смысла. Она образует материалистическую сторону философии Канта.

Но так как Кант ограничивается одним лишь признанием существования вещей в себе, но отрицает способность нашего познания проникать в их природу, то кантовское понятие вещи в себе, даже взятое в его материалистическом содержании, оказалось *пустым, абстрактным*, а кантовское понятие о познании оказалось основанным на мысли, что познание *отделяет* человека от подлинной действительности.

«...У Канта,—писал Ленин,—«*пустая абстракция*» вещи в себе на место живого шествия, движения знания нашего о вещах все глубже и глубже»². «...У Канта познание разгораживает (разделяет) природу и человека; на деле оно соединяет их...»³. «Вещь в себе *вообще*,—разъясняет Ленин в другом месте,—есть пустая, безжизненная абстракция. В жизни в движении все и вся *бывает* как «в себе», так и «для других» в отношении к другому, превращаясь из одного состояния в другое»⁴.

Во втором своем значении, только лишь намеченном у Канта (вещь в себе как предельное понятие разума или предельная задача для объединительной деятельности рассудка), понятие вещи в себе склонится к объективно-идеалистическому истолкованию. Противоречие это теснейшим образом связано с агностицизмом Канта. Предельность понятий разума есть лишь другое выражение мысли Канта о границах, которыми будто бы навсегда очерчен круг доступных теоретическому познанию явлений.

4. Критика практического разума

Нельзя составлять окончательное суждение о философии Канта на основании знакомства с одной только «Критикой чистого разума»

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 167.

² Там же, стр. 93.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 108.

и «Пролегоменами». Книги эти образуют лишь первое, хотя и основное, звено в учении Канта. «Критика чистого разума», по признанию самого Канта, имеет лишь отрицательное значение и служит не как средство для расширения знания, но лишь как дисциплина для определения границ познания, как средство, оберегающее от заблуждений.

Вся работа, проделанная «критикой чистого разума», должна, по мысли Канта, подготовить почву для обоснования *практической философии*, или морали.

Отождествление практической философии с *моралью* есть не только характерная особенность философии Канта, но вместе с тем черта, в которой особенно отчетливо сказывается обусловленность мышления Канта условиями-идейного и общественно-исторического развития Германии.

Отсутствие в Германии конца XVIII века общественного класса, который мог бы стать представителем угнетенного феодализмом и абсолютизмом немецкого народа, объединить его вокруг себя и повести на борьбу с сильными еще реакционными учреждениями и отношениями, бессилие и распыленность немецкого бюргерства привели к тому, что даже лучшие, передовые мыслители Германии, к числу которых принадлежал Кант, могли развить лишь иллюзорное, превратное понятие о задачах практической деятельности. Иллюзорность их представлений заключается в том, что для немецких философов практика выступает не в качестве предметной материальной деятельности общественного человека, но прежде всего и главным образом в деятельности *морального сознания*, или «*практического разума*». Как показали Маркс и Энгельс, «состояние Германии в конце прошлого (XVIII в. — *Ред.*) века целиком отражается в кантовской «Критике практического разума». В то время как французская буржуазия благодаря колоссальной революции, какую только знает история, достигла господства и завоевала европейский континент, в то время как политически уже эмансипированная английская буржуазия революционизировала промышленность и подчинила себе Индию политически, а весь остальной мир коммерчески, — в это время бессильные немецкие бюргеры дошли только до «доброй воли»¹.

События французской буржуазной революции и идеи, подготовившие ее наступление, дали *содержание* немецкому буржуазному либерализму. Новое понятие о достоинстве и об автономии личности, стремившейся к освобождению от стеснительной и унижительной регламентации абсолютистско-полицейского режима, было образцом, в соответствии с которым формировалась и мысль передовых немецких теоретиков. Руссо, чья роль в формировании революционной идеологии была весьма велика, оказывал огромное влияние в Германии. В частности в философском развитии Канта влияние Руссо, падающее на 60-е годы XVIII века, оказалось рубежом, значение ко-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 174.

того трудно переоценить. Сам Кант оставил красноречивое свидетельство об этом влиянии. «Сам я по своей склонности, — писал Кант, — исследователь. Я испытываю всю жажду познания, неутомимое беспокойство в стремлении продвинуться в нем дальше или также удовлетворение от каждого достигнутого успеха. Было время, когда я думал, что все это может сделать честь человечеству, и я презирал чернь, ничего не знающую. Руссо исправил меня и направил на иной путь. Это ослепляющее преимущество исчезает; я учусь уважать человека и чувствовал бы себя гораздо менее полезным, чем самый обыкновенный рабочий, если бы я не думал, что данное рассмотрение может сообщить ценность всем остальным, устанавливая права человечества»¹. У Руссо Кант почерпнул мысль о безусловном нравственном достоинстве человеческой личности в широком демократическом смысле этого слова.

Следуя по этому пути, Кант выступает как «немецкий теоретик французской революции». Эта характеристика философии Канта, принадлежащая Марксу и Энгельсу, очень точно определяет своеобразие исторической роли Канта. Если идеи французской революции дали *содержание* практической философии Канта, то историческая отсталость немецкого общественно-политического развития, отраженная в развитии немецкой идеологии, обусловила своеобразную *философскую форму*, в которую это содержание отлилось. Основанный во Франции на действительных классовых интересах, французский либерализм принял в сознании немецких философов, выражавших интересы немецкого бюргерства, иллюзорный, мистифицированный вид.

Преобразование — только в мысли, разумеется, — материально обусловленных определений реальной воли исторического человека в якобы «чистые», т. е. априорные, ни от какого эмпирического содержания не зависящие определения, постулаты и максимы разума, со всей силой сказалось в кантовском понятии нравственного закона. В «Критике практического разума» Кант доказывает, будто искомым им определение нравственного закона может быть лишь чисто *формальным*, т. е. не заключать в себе никакого указания на эмпирическое содержание мотивов и интересов, которыми человек обычно руководится в своих действиях. Формула нравственного закона, по мысли Канта, не должна заключать в себе никакой характеристики *содержания* предписываемой деятельности. Если бы формула эта, рассуждает Кант, заключала в себе указание на то, что именно человек должен делать — по содержанию своих поступков, — то нравственный закон тотчас же лишился бы своего безусловного, категорического, для всех людей и при всех обстоятельствах одинакового значения и оказался бы зависящим от постоянно изменяющихся эмпирических условий. Подобно тому как в «Критике чистого разума» Кант исследует «законодательство» рассудка не с точки зрения

¹ Кант, Соч., т. II, 1940, стр. 242.

содержания, вносимого самодеятельностью рассудка в знание (содержание это порождается действием вещей в себе на наши чувства), но лишь с точки зрения априорной формы, сообщаемой рассудком знанию, — так и в «Критике практического разума» речь идет об установлении лишь чисто формального определения нравственного закона. Таким определением является, по Канту, формула «категорического императива», или основного закона практического разума. Закон этот гласит: «Поступай так, чтобы максима твоей воли всегда могла быть вместе с тем и принципом всеобщего законодательства»¹. Только такое понимание нравственного закона, думает Кант, может обеспечить этому закону значение априорного, безусловного и в этом смысле объективного правила.

Понятый таким образом нравственный закон основывается на совершенной автономии воли, не мирится ни с какой зависимостью от предмета практических желаний, не требует никакой высшей, в том числе религиозной, санкции.

Кант был настолько последователен в развитии чисто формального понимания нравственного закона, что не остановился ни перед какими выводами, следовавшими из данного им определения. Один из чрезвычайно характерных для Канта выводов из этого учения состоял в установленном Кантом различии *легальности* и *моральности*.

Так как достоинство морального закона в нем самом, т. е. в безусловном, ни от какого эмпирического содержания не зависящем подчинении велению категорического императива, то моральным не может быть действие, совершенное по склонности нашей эмпирической природы. Вполне возможно представить случай, когда человек совершает известное действие, совпадающее с велением нравственного закона, не из уважения к самому закону, а лишь по своей естественной склонности к поступкам такого рода. Есть люди, которые делают добро, так как им выгодно или приятно делать его.

По Канту, все действия такого рода являются *легальными*, но никак не *моральными*. Чтобы поступок заслуживал оценку морального, необходимо, чтобы он был совершен *вопреки естественной склонности*, из одного лишь уважения к велению нравственного закона. Сила нравственности измеряется, согласно этому учению, силой естественной, в последнем счете чувственностью обусловленной склонности, которую нравственное существо преодолевает в своем стремлении к добродетели.

В учении этом формализм и идеализм кантовской этики приобретают аскетический, враждебный чувственной природе человека характер. Кант не допускает даже возможности случая, когда поступок, совершаемый согласно велению нравственного долга и в то же время согласный с чувственной склонностью, ничуть не терпит при этом в смысле моральности.

¹ Кант, Критика практического разума, 1797, стр. 38.

По Канту, необходимо во что бы то ни стало победить чувственность, преодолеть склонность, для того чтобы была достигнута подлинная моральность.

Этот формализм и ригоризм кантовской морали не раз был предметом удивления и критики даже со стороны близких Канту философов и писателей. Общеизвестна эпитафия, в которой великий немецкий поэт кантианец Шиллер осмеял кантовскую антитезу долга и склонности:

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 долг¹.

Но есть в этом до крайности абстрактном и формальном антигуманистическом ригоризме кантовской морали сторона, которая роднит Канта с буржуазно-революционными идеологами Франции конца XVIII века. Эта черта — близкое к стоицизму представление Канта о значении *долга*. Если реальные практические задачи переделки жизни, замены существующего дурного нравственного и политического уклада другим — лучшим, соответствующим достоинству человека и чаяниям личности, — Кант в качестве немецкого теоретика буржуазной революции подменяет всего лишь *идеологическими* определениями и постулатами разума, то здесь, в области идеологического, мысленного преодоления конфликтов и противоречий жизни, он не признает никаких компромиссов. Достоинство морального человека *должно* быть осуществлено, долг *должен* быть выполнен, какие бы препятствия ни воздвигала наличная эмпирическая действительность.

Говоря о долге, обычно сухой, сдержанный и осторожный Кант возвышается до подлинного подъема: «Долг! — восклицает Кант. — Ты возвышенное, великое слово, так как в тебе нет ничего угодливого, что льстило бы людям... только из него возникают необходимые условия того достоинства, которое люди могут дать себе сами. Это именно то великое, что возвышает человека над самим собою (как частью чувственного мира), что соединяет его с порядком вещей, который рассудок может только мыслить, и что вместе с тем имеет под собою весь чувственный мир, а вместе с ним эмпирически определяемое существование человека во времени и совокупность всех целей... Это не что иное, как *личность*, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы, рассматриваемы вместе с тем как способность существа, которое подчиняется своеобразным, именно своим собственным, данным в разуме чистым практическим законам»².

¹ Шиллер, Собр. соч., т. I, 1937, стр. 164.

² Кант, Критика практического разума, стр. 104.

Чернышевский с полным правом видел в кантовской философии этап развития немецкой мысли, соответствующий, в печальных условиях немецкой действительности, событиям французской буржуазной революции.

При таком положении вещей самый формализм и ригоризм кантовской этики приобрели двойственный смысл. Они были одновременно и признаком практического бессилия и филистерской ограниченности немецкого бюргерства, и отражением — хотя и до крайности мистифицированным — прогрессивных идей своего времени, влечения к свободе, вернее — *мечты* о свободе.

Но именно потому Кант не мог остаться до конца последовательным в проведении *формалистического* понятия о нравственном законе. Наряду с формализмом и *вопреки* ему в кантовское учение о нравственности проникает также и неформальный принцип — стремление дать *положительную* характеристику нравственного действия. Этим положительным принципом стало для Канта учение о личности как самоцели.

Во всем мире все имеет значение лишь как *средство*, и только человек есть, по Канту, *цель в себе самом*. Человечество в лице каждого человека должно быть священным. Нравственная воля никогда не должна пользоваться субъектом только как средством, но всегда должна рассматривать его как самоцель. Положение это Кант считает настолько непреложным, что, по его мысли, оно обязательно даже для отношения божественной воли ко всем созданным ею разумным существам.

Неустранимое противоречие этой мысли состоит в том, что, возникнув из величайшего уважения философа к достоинству человеческой личности, подавленной условиями феодального и абсолютистско-полицейского угнетения, этическое учение Канта игнорирует всю конкретную сложность общественной жизни, в которой человек никогда не выступает как изолированный, самодовлеющий, абстрактный индивид, вследствие чего учение это в своем последовательном проведении приводит к собственной противоположности — к отказу от действительных средств борьбы, которая единственно могла бы вывести личность из угнетенного положения.

Кант решительно отвергнул стремление к счастью в качестве принципа этического поведения.

Хотя, по Канту, из наличия в человеке стремления к счастью и могут вытекать правила, но не такие, которые годились бы для закона воли, даже при условии, если предметом их является *всеобщее* счастье. Так как понятие счастья может быть построено только на данных опыта и так как в области опыта у каждого лица имеется свое, к тому же весьма изменчивое, суждение о счастье, то принцип счастья может дать, по Канту, только *родовые*, а не *всеобщие* и *необходимые* правила. В морали, согласно Канту, не следует видеть учение о счастье. Понятие о моральности и долге должно *предшествовать* всяким расчетам на удовлетворение и не может быть выводимо

из него. В моральном законе нет ни малейшего основания для необходимого соответствия между нравственностью и счастьем. Моральный закон сам по себе не обещает счастья.

И все же Кант не мог вовсе отрицать, что стремление к счастью есть необходимое стремление каждого разумного существа и, следовательно, необходимая основа, определяющая его способность желания.

Признание это поставило Канта перед вопросом, в какой степени этическому поведению личности соответствует та мера счастья и блага, какой эта личность пользуется в своей реальной жизни. При обсуждении этого вопроса с особенной силой сказались отмеченные Марксом и Энгельсом недостатки философии Канта — отражение в ней практического бессилия немецкого бюргерства.

Кант был слишком честным и принципиальным мыслителем, чтобы не заметить, что при существующем в обществе порядке вещей нет никакого необходимого и справедливого соответствия между этическим характером поведения человека и практическими результатами этого поведения. Люди безупречно нравственного поведения весьма часто несчастны, терпят несправедливости и всевозможные бедствия. И наоборот, бессовестнейшие негодяи весьма часто живут счастливо и не получают достойного возмездия за свои злодеяния.

Но, заметив это противоречие, Кант дал в корне превратное его разрешение.

По Канту, противоречие между этическим поведением личности и реальным благом, которое приходится на ее долю, не может быть разрешено в границах чувственного мира. Чувственный мир не знает необходимого соответствия между нравственным характером лица и реальными обстоятельствами его жизни. А между тем голос нравственного самосознания не мирится с этим несоответствием. Он властно требует удовлетворения. Условием этого удовлетворения является подчинение *теоретического* разума *практическому*. Хотя представления о свободе, о бессмертии души и о боге никогда не могут стать достоверно доказанными понятиями *теоретического* разума, представления эти могут и должны быть достоверными для разума *практического*, которому принадлежит, по Канту, неоспоримое первенство. Если соответствие между этическим характером поведения и его результатами не может быть найдено в границах чувственного мира явлений, то оно должно быть усматриваемо в умопостигаемом сверхчувственном мире вещей в себе. Ближайшими условиями требуемого практическим разумом соответствия и являются свобода, бессмертие и бог. Свобода необходима как условие личной ответственности за принимаемое лицом нравственное решение. До тех пор, пока рассмотрение поступков человека не выходит за пределы понятий теоретического разума, свобода не может быть доказана. Эмпирический человек не свободен. Не только *физические* движения, которые он совершает в качестве сложного физического тела среди

других физических тел природы, но и все эмпирические процессы и акты его сознания — мышления, чувствования и воли — включены в железную цепь причинной зависимости и в этом смысле не свободны. Если бы для нас было возможно так глубоко проникнуть в образ мыслей человека, сказывающийся в его внутренних и внешних поступках, чтобы нам стало известно каждое, даже малейшее его побуждение и все внешние поводы, влияющие на него, то, по утверждению Канта, поведение такого человека в будущем можно было бы предсказать с такой же точностью, как лунное или солнечное затмение. И все же этим детерминизмом поведения и мышления эмпирического человека не исключается, по Канту, возможность и даже необходимость свободы.

Возможность свободы Кант выводит из различения мира явлений и мира вещей в себе, а также из идеальности времени. Если бы время, рассуждает Кант, было определением вещей, как они существуют сами по себе, то «свободу нельзя было бы спасти»¹. Так как события и поступки, совершенные во времени, подлежат закону причинности, то в случае, если бы время было определением вещей в себе, все события протекали бы и поступки совершались бы с фатальной необходимостью. Человек был бы в таком случае марионеткой, или автоматом, сделанным и заведенным неким высшим мастером. И хотя самосознание, которым человек наделен, делало бы его *мыслящим* автоматом, одно лишь сознание этой самодеятельности не означало бы еще *свободы* его деятельности, так как последняя и высшая причина его поступков имела бы в этом случае источник не в его собственной воле. Но, так как, по Канту, время и причинность суть определения одних лишь явлений, а не вещей в себе, а человек в качестве умопостигаемого субъекта практического разума есть не явление, а вещь в себе, то свобода возможна. Но свобода не только возможна, она и *необходима*. Свобода необходима, так как если не признать свободы человека, то невозможно и признание его личной ответственности за все им сделанное, а стало быть невозможно и признание справедливости воздаяния. Хотя теоретическая способность недостаточна для обоснования свободы, последнюю следует принять как постулат, как необходимое требование практического разума.

Такими же постулатами практического разума являются, по Канту, *бессмертие* и *существование бога*. Бессмертие необходимо ввиду того, что в пределах чувственной жизни нет никакой гарантии требуемого практическим разумом соответствия между склонностью и нравственным законом. Недостижимая в условиях преходящей чувственной жизни гармония может быть достигнута при условии, если существует бессмертие.

Но и постулат бессмертия, сам по себе взятый, еще не всецело гарантирует, по Канту, реальность нравственного миропорядка. Бес-

¹ Кант, Критика практического разума, стр. 106.

смертие открывает лишь *возможность* гармонии между нравственным достоинством и соответствующим ему благом, но не непреложность этой гармонии. Теоретически возможно представить и такой мир, в котором души людей бессмертны, но, тем не менее, даже в загробном существовании не достигают должного соответствия между склонностью и моральным законом. Действительной полной гарантией реальности нравственного миропорядка может быть, по Канту, лишь бог, устроивший мир таким образом, что в конечном счете поступки окажутся в гармонии с нравственным законом и необходимо получают воздаяние в мире загробного существования. Не доказуемое никакими аргументами теоретического разума существование бога есть необходимый постулат практического разума.

Учением о постулатах практического разума завершается существенное содержание второй кантовской «Критики». Учение это полностью подтверждает замечательную характеристику практической философии Канта, данную Марксом и Энгельсом: «Кант успокоился на одной лишь «доброй воле», даже если она остается безрезультатной, и перенес *осуществление* этой доброй воли, гармонию между нею и потребностями и влечениями индивидов, в *потусторонний* мир. Эта добрая воля Канта вполне соответствует бессилию, придавленности и убожеству немецких бюргеров...»¹

5. Критика способности суждения

В «Критике чистого разума», в «Пролегоменах» и в «Критике практического разума» философия Канта предстала перед читателями как дуалистическое учение, запечатленное глубочайшим противоречием. Кант решительно отделил вещи в себе от явлений, природу от свободы, теоретический разум от практического, форму познания от его содержания. В пределах теоретического познания Кант с не меньшей резкостью противопоставил чувственность рассудку, пассивность ощущений самостоятельности логических форм. Важнейшими вопросами философии Кант признал вопросы о душе, о мире как целом, о боге, о свободе, о бессмертии, о целесообразности в мире. Однако вопросы эти Кант объявил за пределами для *теоретического* познания. Теоретическому разуму доступно, по Канту, познание не вещей в себе, к которым относится душа, мир, как целое, бог, но лишь явлений, или *природы*. Природа как *предмет познания* есть не вещь в себе, но *построение* нашего сознания, осуществляемое согласно априорным формам чувственности и категориям рассудка. В границах теоретического познания природа, или мир опыта, мыслится как царство *необходимости*, как непрерывный ряд причин и действий, исключаяющий свободу.

Напротив, в области вещей в себе свобода, по Канту, возможна.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 174.

Однако возможна она не как свободное действие чувственного, эмпирического человека—звена в мире явлений,—но лишь как свободное действие сверхчувственного субъекта, т. е. постигаемого разумом субъекта нравственного самосознания, принадлежащего миру вещей в себе. Уразумение этой свободы — не теоретическое познание, но практическое убеждение. Практический разум также предписывает априорно свой закон свободе, но не для чувственного, а для сверхчувственного человека.

Однако, разрабатывая противопоставление природы и свободы, чувственного и сверхчувственного миров, Кант был далек от того, чтобы удовлетвориться утверждением одной их противоположности. Выяснение их противоположности должно было, по замыслу Канта, только подготовить исследование и решение вопроса о возможности их единства.

Рассмотрение этого возможного единства умопостигаемого мира свободы и чувственного, рассудком определяемого мира природы составляет предмет третьей «Критики» Канта — «Критики способности суждения».

В этой книге Кант исходит из соображения, что хотя определение причинности, согласно понятию свободы, не может быть доказано в природе, тем не менее нет никакого противоречия в мысли, что сверхчувственное может определять действия субъекта. Так как свободные действия должны осуществляться субъектом в мире природы, и притом в полном согласии с формальными законами и условиями природной причинности, то должна существовать, утверждает Кант, возможность соответствия между физическими (и психическими) законами причинности в природе и их сверхчувственным основанием в формальных законах разума. А так как действие, согласно понятию свободы, есть действие *целесообразное*, то вопрос о возможной связи двух миров принимает для Канта форму вопроса о *целесообразности*.

Вопрос о целесообразности есть для Канта в первую очередь вопрос об условиях *мыслимости* целесообразности в нашем разуме. Такая постановка вопроса о целесообразности отличается как от телеологии Аристотеля и Лейбница, так и от телеологии вольтфианцев.

По учению Аристотеля и Лейбница, целесообразное строение организмов есть объективный факт и может быть предметом теоретического познания. С другой стороны, по учению этих философов, целесообразное строение организмов не порождено в них никакой внешней, или трансцендентной, силой, но есть продукт внутреннего развития самих этих организмов, по присущим им самим «имманентным» законам.

Напротив, по Канту, целесообразность не есть объективное, т. е. независимое от нашего сознания, явление природы и не может быть понятием теоретического познания. Кант исследует не реальные, исторические условия возникновения целесообразности в организ-

мах природы или в произведениях искусства, но условия самого сознания, при которых известный предмет или произведение должны мыслиться нами в качестве целесообразных. Иными словами, телеология Канта есть телеология субъективная. Кант исследует трансцендентальные, т. е. априорные, условия мыслимости целесообразной организации, согласно формам и функциям нашего сознания. Поэтому, отличаясь субъективизмом от телеологии Аристотеля и Лейбница, телеология Канта отличается в то же время и от плоского утилитаризма телеологии вольфианцев. Будучи субъективными, условия мыслимости целесообразной организации являются, по Канту, в то же время и трансцендентальными; априорность этих условий есть общее и необходимое достояние всякого человеческого сознания и не зависит несколько от эмпирической полезности (или бесполезности) для человека форм, мыслимых в качестве целесообразных.

Учение о трансцендентальных условиях, при которых мыслима целесообразность, Кант выводит из своей классификации основных функций сознания. Кроме способности теоретического познания и способности практического желания в сознании имеется, по Канту, еще особая функция — чувство удовольствия или неудовольствия. Подобно тому как чувство удовольствия стоит между способностью познания и способностью желания, так и соответствующая этому чувству способность суждения соединяет разобщенные предыдущим исследованием области рассудка и разума. И подобно тому как для этих сфер Кантом были указаны априорные принципы, так и в отношении способности суждения речь идет об отыскании соответствующего ей априорного принципа, представляющего искомый переход от области понятия природы к области понятия свободы.

«Критика способности суждения» и посвящена исследованию эстетической и телеологической способности суждения.

Историческое значение эстетики Канта чрезвычайно велико. Эстетика была, вновь после Баумгартена, Винкельмана и Лессинга, поднята Кантом до значения принципиально важной и даже, в известном смысле, завершающей философской дисциплины. Характерная для искусства самодеятельность делает эстетическое суждение, по мысли Канта, способным сделаться посредствующим звеном между областью понятий природы и областью понятий свободы. Эстетика Канта была задумана как завершающее звено философии, как область, внутри которой получают разрешение все основные противоречия философии. Однако предложенный Кантом способ их разрешения показывает неспособность его к их разрешению.

Кант начисто отделяет область прекрасного от приятного и от доброго, эстетику — от морали и науки. В принципах, методах и результатах этого отделения ясно сказались принципиальные недостатки всего мышления Канта.

В согласии с основной идеей «критической» философии Кант исследует не условия, при которых эстетическим оказывается предмет, но лишь условия, при которых эстетическим оказывается наше суждение о предмете. Эстетика Канта не есть исследование предметной области прекрасного. Эстетика эта прежде всего критика вкуса и анализ эстетической способности суждения.

Но и в границах этой субъективной задачи эстетика Канта дает неверное разрешение вопроса. Ценное само по себе стремление Канта к выяснению *специфической* сущности прекрасного парализуется способом, посредством которого сущность эта определяется. Кант отделяет прекрасное от приятного, но лишь для того, чтобы подчеркнуть *нечувствительную* природу красоты. Он отличает прекрасное от доброго, но лишь для того, чтобы оттенить утверждаемую им независимость прекрасного от *практического интереса*. По Канту, никакой *интерес* к вопросу о действительном существовании изображенного художником предмета будто бы несовместим с *эстетическим* суждением об этом предмете. Всякий интерес вносит в суждение частную точку зрения, несовместимую с априорной всеобщностью и необходимостью, которых Кант ищет в форме эстетического суждения. Поэтому прекрасным может быть, по Канту, только то, что нравится всем *без интереса* и *независимо от понятия* о предмете. Иными словами, прекрасно то, что нравится непосредственно и притом *одной лишь своей формой*. Хотя красота предмета оценивается нами в эстетическом суждении как форма *целесообразности*, однако усматривается эта форма *без всякого представления о цели*.

Это учение Канта о прекрасном стало впоследствии основой *эстетического формализма* как для теории искусства, так и для его практики.

Исключение всякого практического интереса из эстетического суждения, естественно, вело к мысли, будто все своеобразное значение и вся ценность эстетического предмета исчерпываются одной лишь его *формой*. Исключение из эстетического суждения всякого *понятия* о предмете вело к полному обособлению искусства от *познания*, а также к эстетическому *субъективизму*. Если основой нашего эстетического суждения не может быть *понятие*, то в таком случае невозможна никакая *наука* об искусстве и никакая научно обоснованная художественная критика. Оценка произведения искусства или прекрасного предмета может быть только актом *эстетического вкуса*. Какой бы то ни был диспут об объективной ценности предмета, по поводу которого высказывается эстетическое суждение, становится невозможным. Учение об искусстве возможно не как наука, а только как критика способности эстетического суждения.

Субъективной и формалистической теории прекрасного соответствует в эстетике Канта такая же субъективная и формалистиче-

ская теория творчества. Субъектом художественного творчества является, по Канту, *гений*, т. е. прирожденная способность создавать произведения, для которых не может быть никаких определенных правил, но которые в то же время сами являются образцами для других, служат правилом художественной оценки.

Верный инстинктивно сознаваемой им сущности искусства, гений обнаруживается, по Канту, в зарождении и раскрытии *эстетических идей*, предполагающих соединение воображения с рассудком. *Гений* в искусстве и *талант* в науке, утверждает Кант, отличаются по существу. В науке невозможен гений и возможен только талант. Научный талант есть лишь известная относительная степень пронипательности и одаренности к научному анализу и исследованию. Поэтому при достаточно благоприятных условиях самый заурядный ум может достичь в науке предельных ее вершин, и между Ньютоном и самым скромным обывателем в отношении *возможностей* научного развития нет будто бы никакой принципиальной разницы. Напротив, художественный гений есть, по Канту, *специфическая* способность порождения и образования идей, не достижимая никаким подражанием и никаким изучением.

От Канта ведет начало то метафизическое обособление и противопоставление гения обыденности, на котором впоследствии романтики утвердили свой эстетический индивидуализм.

Но как ни резко выражена в эстетике Канта формалистическая тенденция, она не проведена Кантом вполне последовательно. Кант не был формалистом в такой мере, как его эпигоны во второй половине XIX и в начале XX века. В устах самого Канта эстетический формализм кроме своего прямого смысла имеет еще другой, развивая который Кант выходит за пределы чисто формального понимания искусства. В исторических условиях современной Канту действительности, формалистическая трактовка прекрасного и искусства не была вполне беспредметным и отрешенным от жизни явлением. В требовании автономии эстетического вкуса звучал голос тревоги за судьбу искусства, которому полицейски-бюрократическая абсолютистская власть феодальных князей и монархов Германии пыталась навязывать свои узкие и корыстные дидактические задачи.

Понятие *эстетической идеи*, введенное Кантом и предлагающее особую форму синтеза воображения с рассудком, было связано с признанием возможности и даже необходимости отнесения образов искусства к идеалам человеческой жизни.

Формалистическая тенденция воззрений Канта логически требовала признания того, что критерием совершенства искусства могут быть только его формальные качества. С этой точки зрения наивысшим видом искусства должна быть признана не поэзия, слишком тесно связанная с интересами человеческой жизни, но беспредметное *искусство арабески*, в силу чисто формаль-

ного характера совершенно свободное от предметного интереса. В живописи, в скульптуре, во всех изобразительных искусствах существенное, по Канту, есть *рисунок*, в котором основу для суждения вкуса создает не то, что доставляет удовольствие в ощущении, но только то, что нравится через свою форму.

Однако последовательно провести это воззрение Кант не мог. В эстетике с ним повторилось то же, что и в его этике. Уже в «Критике практического разума» *формальное* понимание нравственного закона, веление которого было Кантом тщательно отделено от склонности и даже противопоставлено ей, вступило в противоречие с положительным содержанием нравственного учения. Провозглашенный Кантом принцип автономии личности, решительный отказ от взгляда на личность, как на средство для осуществления каких бы то ни было, даже общечеловеческих, целей не мирился с формальным характером основ кантовской этики. Утверждая принцип автономии, Кант выступает как буржуазно-революционный идеолог. Категорический императив и принцип автономии — *немецкий* перевод французских буржуазных принципов формальной свободы и формального равенства.

Аналогичное противоречие воспроизводится в эстетике Канта. Задуманная как теория чистого формализма, эстетика Канта, вопреки установленному ею критерию, верховной задачей искусства провозглашает не порождение беспредметных форм, как этого следовало бы ожидать, но изображение *эстетического идеала*. Но там, утверждает Кант, где в ряду оснований суждения должен иметь место идеал, он должен базироваться на какой-либо идее разума согласно определенным понятиям. Не только нельзя, по Канту, мыслить идеал красивых цветов, прекрасной мебели, прекрасного пейзажа, но даже красота, определяемая целью, как, например, красота дома, дерева или сада, не допускает возможности представить для нее какой-нибудь идеал. Только то, что имеет цель своего существования в самом себе, способно к идеалу совершенства. Но цель существования в самом себе имеет только человек. Поэтому только человек может быть, по Канту, идеалом красоты, и только человечество одно среди всего существующего в мире способно к идеалу совершенства. Только человек, который через разум может определять для себя свои цели или заимствовать их из внешнего восприятия и соединять их со своими существенными целями, может *судить эстетически*. С этой точки зрения наивысшим из всех искусств Кант считал *поэзию*. В поэзии Кант видел искусство, соединяющее пластическое изображение с такой полнотой мысли, которой не может быть вполне адекватно ни одно выражение в языке, и, следовательно, возвышающееся до идей. Напротив, последним по ценности в ряду других искусств Кант в этом отношении считал *музыку*. Кант видел в музыке искусство, которое говорит только через ощущение без понятий и, стало быть, ничего не оставляет для размышления.

Эстетическая *идея* и эстетический *идеал* — наиболее важные понятия эстетики Канта. В освобождении этих понятий от идеализма и формализма состояла крупнейшая задача послекантовской эстетики.

Задуманная как синтез противоречий критицизма, «Критика способности суждения» соприкасается с *диалектическими* проблемами. Но, как и в предшествующих ей «Критиках», диалектика эта — чисто отрицательная. Кант был далек от положительного преодоления метафизики. В «Критике чистого разума» Кант не пошел дальше трансцендентального разоблачения диалектической иллюзии, т. е. дальше такого объяснения, которым диалектическое противоречие провозглашалось мнимым, не признавалось за реальное противоречие. Этому взгляду Кант остался верен и в «Критике способности суждения». Однако и здесь, так же как и в «Критике чистого разума», Кант все же сумел показать, что эстетической способности суждения присущи особые и притом с необходимостью возникающие противоречия. Центральное из них затрагивает глубочайшие основы эстетики Канта. Как было указано выше, из основ этих логически вытекала невозможность спора об эстетических предметах. По Канту, не может быть указано никаких правил, в силу которых каждый был бы необходимо вынужден признавать что-либо за прекрасное. Хотя основа, определяющая наши суждения вкуса, и может быть объективной, ее нельзя, по Канту, выразить в определенных *понятиях*, а потому эти суждения нельзя изменить посредством *доказательства*.

Казалось бы, из этих утверждений не может получиться ничего, кроме чистого субъективизма. Однако Кант и здесь непоследователен. Тезису эстетического субъективизма он противопоставляет с равной силой противоположное убеждение. Уже в «аналитике прекрасного», которой открывается «Критика способности суждения», Кант вынужден был признать, что суждение вкуса, в отличие от суждения о приятном, приносит с собой сознание значимости для каждого. Кант подметил, что когда называют предмет *прекрасным*, то необходимо полагают, будто имеют за собой *всеобщий голос*, и высказывают притязание на согласие *каждого*. Еще дальше идет Кант в «диалектике эстетической способности суждения». Здесь доказывается, что вопреки утверждению, будто каждый имеет свой собственный вкус, существует возможность спора о вкусе, а следовательно, возможность рассчитывать на такие основания суждения, которые имеют не только частную значимость и стало быть, по Канту, не только *субъективны*.

Таким образом, и в области эстетики открывается диалектическое противоречие, или антиномия, состоящая в том, что относительно суждений вкуса приходится одновременно утверждать как то, что они *не основываются* на понятиях, ибо иначе о них можно было бы, несмотря на все расхождения, спорить, так и то, что они *основываются* на понятиях, ибо иначе о них нельзя было бы спорить.

Признания эти вели к учению, разрывавшему круг эстетического субъективизма, хотя предложенное самим Кантом объяснение эстетической антиномии было совершенно неудовлетворительно и только еще резче подчеркивало господство субъективизма в кантовской системе. Противоречие в эстетической способности суждения Кант рассматривает как *иллюзию*, состоящую в том, что хотя суждение вкуса основывается на *понятии*, понятие это таково, что из него нельзя ничего познать и ничего доказать относительно объекта.

Как ни формально-логично, как ни полно субъективизма и агностицизма это кантовское разрешение эстетической антиномии, оно наводило философов, свободных от предрассудков кантовского критицизма, на мысль о реальном и объективном характере подмеченного Кантом противоречия. В этом состоит действительный толчок, который был дан Кантом в деле выяснения *своеобразности* понятий, какими пользуется искусство. И если сам Кант не преодолел заблуждения, будто наука о прекрасном и об искусстве возможна только в качестве «критики вкуса» и «критики эстетической способности суждения», то его преемники в немецком классическом идеализме поставили своей задачей создание *научной эстетики*.

Исследование проблемы прекрасного и проблемы искусства составляет первую часть «Критики способности суждения». Вторая ее часть посвящена вопросу об объективной целесообразности в *природе*. Проблема целесообразности стояла в центре внимания философии XVIII века, в частности философов школы Вольфа. Развитие наблюдений над несомненными фактами целесообразности в строении живых организмов вступило в противоречие с предпосылками механистического взгляда на природу.

От плоской телеологии вольфианцев Кант отличается самой постановкой вопроса. Он отвергает субъективную и утилитарную телеологию. Целесообразность, которая основывается на взаимной пригодности, есть, по Канту, не объективная целесообразность вещей самих по себе, но лишь относительная и для самой вещи, которой она приписывается, только случайная целесообразность. Такая относительная целесообразность не дает, по Канту, никакого права на абсолютное и объективное телеологическое суждение.

Чтобы вещь могла дать повод рассматривать ее как *объективную* цель природы, вещь эта должна быть *организмом*. Кантовская критика телеологической способности суждения есть прежде всего исследование суждений о *целесообразности организмов*. Уже в сочинениях докритического периода Кант утверждает, что целесообразное строение организмов, даже низших, есть порог, через который не в силах перешагнуть механистическое объяснение природы.

В «Критике способности суждения» мысль эта развивается на

основе понятий критицизма. Кант доказывает здесь, что вещи как *цели природы* суть органические существа. Всякий организм есть и *причина* и *действие*: животное и растение рождается всегда как животное и растение *известной породы* и постоянно воспроизводится, с одной стороны, как *действие*, с другой — как *причина*. Самый акт роста организма отличается от всякого другого прироста величины по механическим законам, будучи актом *ассимиляции*, переработки внешних питательных материалов в своеобразное качество, какого не может дать механизм природы вне его. В организме каждая часть, в силу того что она существует только *через все остальные*, мыслится существующей *ради других* и ради *целого* как *орган*. Организм не есть *только* машина, ибо он обладает не одной лишь движущей силой, но кроме нее обладает *творческой* силой, которую сообщает материи.

По всем этим признакам цели природы, которые могут существовать только в качестве организмов, не могут быть мыслимы или объясняемы по аналогии с какой-либо из известных нам физических или естественных способностей. Отсюда Кант выводит, что понятие о вещи как объективной цели природы не есть понятие рассудка или разума, дающее действительное познание, но лишь «регулятивное» для нашей способности суждения понятие, опирающееся на отдаленную аналогию с нашей собственной целевой деятельностью.

Поставленная Кантом проблема целесообразности сыграла видную роль в дальнейшем развитии натурфилософии. В строении и свойствах организмов Кант указал особенности, которые не могут быть объяснены одним лишь механистическим способом. Кант понял также и то, что без объяснения наблюдаемой в органической природе объективной целесообразности учение о природе не может считать свою задачу выполненной. Реальная основа наблюдений Канта стала предметом исследования для всех крупных натуралистов-эволюционистов первой половины XIX века. Что организмы представляют собой образования, в которых запечатлелась объективная целесообразность, в этом у натуралистов не могло быть сомнения. Вопрос шел о том, чтобы объяснить, каким образом и какими путями из условий чисто естественной причинности мог возникнуть подобный целесообразный тип организации.

Но осмыслить проблему целесообразности в такой постановке смогло только *материалистическое* естествознание, вооруженное *идеей развития*.

В философии Канта проблема целесообразности не только не была разрешена, но даже не была верно поставлена, хотя Кант понимал все значение этой проблемы. Субъективная тенденция критицизма склоняла Канта к такому понятию о телеологии, которое вместо исследования *реального* происхождения *реально* существующей в организмах целесообразности провозглашало самую

целесообразность всего лишь субъективным воззрением человеческой способности суждения, лишенным действительного познавательного значения.

Из этого субъективного истолкования телеологии следовали два важных для натурфилософии Канта выводы. *Первый* состоял в том, что натурфилософия Канта, несмотря на попытку ограничения механицизма, осталась все же *механистической*. Теоретические корни «Критики способности суждения» во второй ее части восходят в большей степени к «Началам» Ньютона, нежели к монадологии Лейбница. Основоположение телеологии при всей своей необходимости еще ничего не говорит, по Канту, о *действительной* возможности целесообразных произведений природы. Если, исходя из форм предметов опыта, мы станем искать в них целесообразность и, чтобы объяснить их, будем ссылаться на причину, действующую согласно целям, то мы будем давать, утверждает Кант, чисто тавтологическое объяснение, будем обманывать разум словами и уходить от подлинного познания природы. Даже там, где целесообразность форм природы резко бросается в глаза, разум должен, согласно Канту, действовать очень осторожно и далеко не каждую структуру, кажущуюся целесообразной для нашей способности восприятия, считать целесообразной, но всегда смотреть на нее, как на возможную согласно принципам механизма. С большой настойчивостью Кант указывает, что для нашего разума остается всегда совершенно неопределенным и даже неопределимым, как далеко простирается область господства принципа механизма в природе и как велика его роль. Поэтому, несмотря на позволительность гипотетически мыслить, что механизм природы может быть подчинен преднамеренной целесообразности, все же в силу значения, какое имеет для *теоретического* разума исследование природы согласно принципам механизма, следует, насколько это возможно, объяснять все явления природы, в том числе и самые целесообразные, *из одних лишь механических* причин и действий.

Второе следствие субъективного характера предложенного Кантом объяснения состояло в том, что объяснение это наряду с подчеркиванием прав *механистического* объяснения открывало широкий путь всяческому сверхчувственным спекуляциям. Противопоставляя «рефлектирующую» субъективную способность «определяющей» способности суждения, т. е. той способности, которая осуществляется в понятиях науки и теоретического познания, Кант оставлял лазейку для развития такого учения, в котором отвергнутые им ранее, как *теоретически* недоказуемые принципы, понятия о всеобщей целесообразности природы и о боге, как о творце целесообразного устройства вселенной, восстанавливались в своих правах в качестве *идей разума*.

Тот же дуализм, в силу которого Кант, по собственному признанию, подверг критическому исследованию *знание*, чтобы очистить место *вере*, наложил свою печать и на «Критику способности сужде-

ния». Перенеся телеологический принцип объяснения в субъективную сферу «способности суждения», не зависимую будто бы от условий и границ *теоретического* познания, Кант думал, что получил возможность ввести вновь — на этот раз в недосыгаемости для теоретической критики — понятия «первообразного интеллекта», бога-создателя мировой гармонии.

При всех этих заблуждениях и провалах, неустранимых из системы критицизма, «Критика способности суждения» не только в части, посвященной эстетике, но и в части, посвященной телеологии, стала стимулом для развития последующей философии. Без этой «Критики» не были бы возможны не только письма Шиллера об эстетическом воспитании, не только философия искусства Шеллинга и лекции по философии искусства Гегеля, но также натурфилософские работы Шеллинга и «Философия природы» Гегеля. Противоречия кантовской телеологии привели этих преемников Канта не только к убеждению в бесплодности и порочности критицизма, но также к убеждению, что целесообразность организмов природы есть *объективный* факт, требующий иного, чем у Канта, объяснения.

Напротив, эпигоны немецкого идеализма, утратившие ключ к пониманию того, что было великим в классической немецкой философии, предпочли в конце XIX века возвращение к идеям Канта. Через этих эпигонов в буржуазную философию стал вливаться поток эстетического формализма и натурфилософской метафизики.

6. Социально-политические воззрения

Уже в абстракциях кантовской этики с ее понятиями моральной автономии и достоинства личности нашли свое идейное выражение противоречия реальной общественно-исторической жизни. Абстрактный и формальный принцип кантовской морали сложился в уме Канта не в отрыве от реальных фактов политической жизни, но как попытка философского осознания и уразумения этих фактов. Понятие моральной автономии личности возникло у Канта в тесной связи с его представлениями о направлении исторического развития общества. К тому же самому периоду, в течение которого Кант разработал основные свои труды по этике — «*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*» («Основоположение к метафизике нравов», 1785), «*Kritik der praktischen Vernunft*» («Критика практического разума», 1788) — относится работа Канта над сочинениями и статьями, в которых он изложил свою теорию права и государства, а также принципы философии истории. Сочинения эти — «*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*» («Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском отношении», 1784), «*Zum ewigen Frieden*» («О вечном мире», 1795), «*Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*» («Метафизические начала учения о праве», 1797). И моральные, и правовые, и полити-

ческие воззрения Канта сформировались под сильным влиянием идей французского и английского Просвещения, в особенности под влиянием идей Руссо.

Развивая идеи, подкормленные ему Руссо, Кант отликает свои правовые, политические и философско-исторические учения в формы и схемы критицизма.

В согласии с общим духом своей философии Кант и здесь стремится установить априорный корень основоположений права и государственного общежития в синтетических основоположениях разума. Еще более педантично и резко, чем это было в морали, Кант в учении о праве отделяет вопрос о *содержании* правовых отношений и действий от вопроса об их *форме* и об условиях их *мыслимости* в качестве априорных синтетических основоположений.

По Канту, право и определяемые правом обязанности регулируют только внешние отношения между людьми без какого бы то ни было отношения к *содержанию* практических действий и, стало быть, со стороны одной лишь *формы* их отношений. Коренным вопросом, относящимся к форме правовых отношений, Кант считает вопрос о том, в какой степени личный произвол, т. е. способность индивида определяться к действию, руководствуясь собственными целями, может быть согласован с внешней свободой других лиц. Вопрос этот представляет для Канта особое значение потому, что внешняя свобода, или независимость от воли других, есть, по Канту, *прирожденное* и *неотчуждаемое* право человека.

При обсуждении этого вопроса выясняется, что в центре внимания Канта стоит вопрос о праве *приобретения*. По Канту, понятие приобретения, или присвоения, не может быть ни аналитически выведено из одних понятий рассудка о праве, ни эмпирически обосновано путем ссылки на простой факт физического владения. Правда, в случае посягательства на предмет, которым я владею, понятие о личной неприкосновенности может быть основой для аналитического вывода о неправомерности направленного против моей личной свободы действия. Однако такое понятие не есть еще *правовое* понятие присвоения. Юридическое понятие присвоения может быть установлено лишь путем априорного синтетического суждения, в котором понятие о внешнем предмете *связывается* с понятием о человеческой свободе, но не извлекается из этого последнего аналитически. Таким априорным синтетическим суждением будет, по Канту, постулат практического разума, согласно которому всякое лицо вправе присвоить себе любой предмет, если только присвоением этим не нарушается свобода других лиц. Постулат этот Кант провозглашает независимым от эмпирических условий пространства и времени, умопостигаемым формальным отношением, которое одно лишь может быть основой юридических определений.

В оболочке этого формального понятия о праве Кант выразил ряд положений, которые выходили за пределы чисто формальных

отношений и указывали на реальную основу правовых воззрений Канта — противопоставление буржуазного «правопорядка» феодальному бесправию и произволу. По Канту, чисто эмпирический факт владения сам по себе, в силу своей совершенной случайности, никогда не может еще заключать в себе основы для признания права на фактическое владение со стороны других лиц. Подлинно правовое основание владения может заключаться только в *коллективной воле* всех членов общества, признаваемой обязательной для каждого лица в отдельности. Такое состояние общества, при котором над каждым лицом господствует общая, всеми признаваемая воля, Кант называет *гражданским* состоянием или порядком. Кант отвергает разработанное политическими писателями XVII века понятие о естественном состоянии (*status naturalis*), необходимо предшествующем состоянию гражданскому (*status civilis*). По Канту, невозможно находиться в естественном состоянии, не нарушая, уже в силу одного лишь пребывания в этом состоянии, прав других. Хотя право присвоения и владения может быть мыслимо теоретически и за пределами гражданского общества, но только внутри гражданского состояния оно может быть непрерываемо обеспечено.

При всей мелочности и зачастую даже явном филистерстве, каким характеризуется кантовская разработка понятий частного права, узаконивающая фактические отношения частного владения и даже приравнивающая брачные отношения к отношениям владения, над всей правовой концепцией Канта господствует *юридическая идея совокупного владения*. По разъяснению Канта, последнее основание этой идеи — веление практического разума, согласно которому всякий живущий в обществе человек должен повиноваться правовому порядку, определяющему права каждого общим для всех законом.

Мысль эта господствует над всей кантовской теорией государства. В этом учении Кант особенно близок к идеям Руссо о суверенных правах народа. Именно здесь понятие о совокупном владении, положенное в основу частного права, расширяется до понятия о *державной соединенной воле* всех лиц, образующих народ, организованный в государство. Только такая воля может быть, по Канту, источником законов в правовом государстве. В нем каждое лицо обладает правом голоса, т. е. правом участия в общем решении, и в то же время само этому решению повинует. Кант отклоняет, как бессодержательное, определение свободы, по которому свобода есть право делать все, что угодно, если при этом не нарушается чужое право. По Канту, гражданская *свобода* есть право лица повиноваться только тем законам, на которые само же это лицо изъявило свое согласие. Понятая в этом смысле свобода должна быть неотчуждаемой принадлежностью всякого гражданина государства. Столь же неотчуждаемой принадлежностью гражданина Кант признал *равенство*. По Канту, гражданское равенство есть

право признавать в качестве высшего над собой только того, кого мы в свою очередь можем обязать ко всему тому, к чему он сам нас обязывает.

Оглядываясь на действительное положение вещей в современном ему государстве, Кант отдавал себе ясный отчет в несоответствии между своим понятием о свободе и равенстве и реальностью. Более того, Кант был далек от мысли о практическом вмешательстве в существующее положение вещей и об его изменении. В установленном им понятии об активном и пассивном гражданстве Кант даже узаконивает фактическое неравенство, утверждая, будто все лица, по своему имущественному, семейному и социальному положению подчиненные другим, не должны иметь права подачи голоса и участия в общих решениях всего гражданства.

И все же даже эти пассивные граждане сохраняют за собой формальную свободу и равенство, так как и они имеют право требовать, чтобы распространяемые на них и устанавливаемые без их участия законы не противоречили их неотчуждаемым правам.

Безусловно противоречащими неотчуждаемому праву каждого Кант признал все наследственные привилегии. В возражениях, которые Кант выдвигает против наследственных привилегий, слышится протестующий голос Руссо и других французских идеологов «третьего сословия». Наследственное дворянство есть, по определению Канта, чин, предшествующий заслугам и даже вовсе их не предполагающий. Привилегии этой не должно быть места в государстве: никакие заслуги предков не переходят на их потомков без новой заслуги со стороны последних. Никто добровольно не может отказаться от принадлежащей ему и неотчуждаемой свободы. Поэтому Кант отказывается допустить, будто в обществе, где в настоящее время существуют наследственные привилегии, привилегии эти могли быть установлены совокупной волей народа. Отсюда же Кант выводит отрицание за правителями государства права вводить подобные установления.

У Руссо Кант почерпнул также идею разделения властей.

Согласно «закону свободы», главой государства может быть только сам народ. Но отношение народа как главы государства к тому же народу как совокупности подданных осуществляется, по Канту, в тройственном делении властей: на власть законодательную, исполнительную (или правительственную) и судебную. Соотношение этих трех видов властей не есть отношение взаимного обуздания и ограничения. Кант не верит в способность народного представительства обуздывать своеволие монарха и полагает, что конституционная монархия есть лишь ширма, прикрывающая деспотизм. Единственно отвечающим условиям свободы Кант считает республиканский государственный строй. Однако в отличие от Руссо, стоявшего за всеобщее непосредственное изъявление законодательной воли народа, Кант в качестве

наилучшего устройства республики предлагает форму представительной, парламентарной республики.

Этому учению о праве, о государстве и об отвечающем «закону свободы» наилучшем типе государственно-правовой организации общества не соответствует, по Канту, никакое действительно существующее государство. Поэтому в области учения о праве, так же как и в области учения о морали, возникает противоречие между тем, что должно быть, но чего на деле нет, и тем, что есть, но чего не должно быть. Противоречие это в вопросах устройства общества и государства принимает особо острый характер. Кант хорошо знал, что он живет не в том буржуазном правовом государстве, идею которого он разработал в «*Метафизических началах учения о праве*». На самом себе он испытал, насколько призрачна и непрочно была свобода мысли в прусском королевстве, насколько далеки были взгляды и действия властей от «правовых действий согласно закону свободы».

Но и независимо от печального личного опыта Кант достаточно хорошо видел, в какой степени представляющийся ему идеал расходился с действительностью.

Временами, например в его «*Anthropologie*» (1798) и в «*Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*» («Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском отношении», 1784), краски, посредством которых изображаются несовершенства нравственной природы человека и существующих форм государственной организации, производят впечатление, граничащее с историческим пессимизмом.

Нельзя отделаться от некоторого неудовольствия, говорит Кант, когда видишь образцы действий людей в большом, мировом, масштабе. Обнаруживающаяся временами там и сям мудрость отдельной личности тонет в целом, сотканном в конечном счете из глупости, ребяческого тщеславия, часто также из ребяческой злобы и из страсти к разрушению. В конце концов не знаешь, какое понятие следует иметь о человеческом роде, столь убежденном в своих преимуществах.

И все же Кант не был историческим пессимистом. Наблюдаемое им расхождение между действительностью и идеалом внушило ему одну из самых плодотворных идей его философии — мысль о закономерности всемирно-исторического процесса и о роли противоречий в социальном прогрессе. Развитию этой мысли посвящена работа Канта «Идея всеобщей истории». Хотя наблюдения, повидному, показывают, что действия отдельных людей и целых народов определяются частными, случайными, между собой не согласованными и даже противоположными влечениями, отсюда нельзя еще заключать, думает Кант, будто в историческом развитии человечества в целом господствует один лишь произвол и случайность. Уже простые статистические исследования показывают, что даже в наиболее случайных, зависящих от индивидуальных

обстоятельств и побуждений действиях людей обнаруживается закономерность. Статистические подсчеты показывают, что при всей неуловимой капризности каждого индивидуального случая *среднее* число, например число рождений, смерти, браков в данной местности, год от года остается приблизительно постоянным.

То же наблюдение может быть, по Канту, перенесено и на *историю*. До тех пор пока мы ограничиваемся наблюдением поступков и действий отдельных лиц и даже отдельных народов, историческая жизнь человечества внушает впечатление не только случайного, бесцельного, но и крайне неразумного сплетения разнородных побуждений и основанных на них событий. Но эта кажущаяся бессвязность и бессмысленность исторических явлений не исключает возможности усмотрения в них некоторой общей руководящей цели движения. Для уразумения этой цели необходимо перенести в исследование исторической жизни телеологическое понятие о развитии существ органической природы. Телеологическая точка зрения показывает, что все органы и способности, которыми природа снабжает живое существо, предназначаются по общему правилу для всестороннего и целесообразного развития. В природе немислим орган, не имеющий назначения. Аналогичное отношение может быть открыто и в истории человечества. И здесь в хаотической случайности и в кажущейся нецелесообразности частных действий и событий проявляется некая общая всем участникам движения и всему процессу разумная цель. Однако цель эта не может быть полностью раскрыта в каждом особом случае, в жизни каждого отдельного лица. Целесообразное и всестороннее развитие всех присущих человеку разумных сил и способностей достижимо только во всем человеческом роде в целом, но не в отдельных составляющих этот род индивидах.

Осуществление этой разумной цели исторического движения не есть, по Канту, дело какой-то посторонней и по отношению к человечеству внешней силы. Человек сам должен осуществить ее, пользуясь способностями, которые даны ему его природой. Природа хотела, утверждает Кант, чтобы человек разделял только счастье и благосостояние, которое он сам создает посредством своего собственного разума.

Каким же образом возможно осуществление человеческого родом разумной цели своего существования? В ответе на этот вопрос Кант обнаруживает большую пронизательность и глубину мысли. По Канту, именно те *трудности* и *противоречия*, которые (если их рассматривать как условия жизни и действия *отдельного лица*) кажутся неодолимым препятствием для достижения разумной цели существования, и являются условием возможности развития и совершенствования *всего человеческого рода в целом*. Природа хотела, чтобы человек не руководился инстинктом и не был обеспечен прирожденными знаниями, но чтобы он все произвел из себя. Природа воздвигла неисчислимые затруднения на пути развития

человека. Она не дала ему ни бычачьих рогов, ни львиных когтей, ни собачьих зубов, но одни лишь руки. Нахождение крова, внешней безопасности и защиты, все развлеченья, которые могут сделать его жизнь приятной, его предусмотрительность и ум, даже его добрая воля — все это должно быть исключительно делом его рук. Похоже на то, будто природа имела в виду не столько благосостояние человека, сколько его разумное самоуважение. Наделив человека крайне скупо и строго приспособлениями внешней организации, она рассчитала их лишь для удовлетворения необходимейших потребностей начинающегося существования. Она позаботилась не о наилучшем устройстве его жизни, а о доставлении ему возможности достигнуть такой степени совершенства, когда человек благодаря своему собственному поведению делается достойным благоденствия.

Цель его осуществляется не в жизни данного лица или поколения, но лишь в прогрессирующем развитии *рода*, в длинном ряде поколений. Как принадлежащий к классу разумных животных человек смертен, но человеческий род бессмертен. Старшие поколения появляются на арене развития только для того, чтобы свое трудное дело завещать следующим за ним поколениям. Условием исторического процесса является противоречие, состоящее в том, что поколения, подготавливающие своим трудом и страданиями достижение разумной цели исторического развития, сами не могут уже участвовать в результатах своего дела и разделять подготовленное ими счастье.

Но как ни удивительно это противоречие, оно, по Канту, совершенно необходимо. Более того, противоречивый характер средств, путем которых осуществляется цель исторического движения, состоит не только в противоречии между трудностями и страданиями старших и благоденствием — в отдаленном будущем — младших поколений. Противоречие это обнаруживается и в каждый данный момент, на каждой данной ступени развития. Средством, которым природа пользуется для того, чтобы довести до надлежащего состояния развитие всех человеческих дарований, является, по Канту, *антагонизм*, т. е. недоброжелательность людей, склонность людей одновременно и вступать в общество и, живя в нем, оказывать противодействие, угрожающее обществу разложением.

В антагонизме этом Кант видит не только совершенную необходимость, но вместе с тем и условие достижения разумной цели исторического развития. Без антагонизма и связанных с ним страданий не было бы никакого развития и никакого совершенствования. С проявлением этого антагонизма начинаются первые истинные шаги от невежества к культуре. Без антипатии, порождающей антагонизм, в условиях совершенного согласия, умеренности и взаимной любви, все таланты остались бы сокрытыми в их зародках: аркадские пастухи, столь же кроткие, как пасомые ими овцы, едва ли добились бы существования более достойного, чем

существование их домашних животных, и самые превосходные дарования человечества прозябали бы всегда неразвитыми. Природа в этом оказалась умнее человека. Человек хочет согласия, но природа, которая лучше знает, что хорошо для его рода, пожелаала раздора. Человек желает жить в покое и умеренности, но природа пожелаала, чтобы он вышел из состояния бездеятельного довольства и беспечности, отдался труду и страданиям и таким путем нашел средства разумного избавления от них.

Таким образом, действующий в истории антагонизм оказывается условием изменения к лучшему человека и человеческого общества. Только через развитие сил, которые кажутся источником недоброжелательства и взаимного противодействия, возможно достижение величайшей задачи человеческого рода — всеобщего правового гражданского состояния. Задача эта предполагает для своего решения установление правового порядка не только в границах отдельных обществ, но также и установление разумных *внешних* политических отношений, охватывающих все человечество в целом. Подобно тому как своекорыстные, исполненные антагонизма действия отдельных лиц ведут в конечном счете через исторический опыт многих поколений к установлению правового общежития, так и войны и антагонизм между отдельными государствами и группами государств должны смениться — в отдаленном будущем — вечным миром и правовым порядком, гармонически регулирующим отношения между всеми государствами мира.

В работе «О вечном мире» и в «Идее всеобщей истории» Кант обосновывает неизбежность наступления вечного мира. И здесь, по Канту, природа использует человеческую неуживчивость, проявляющуюся в отношениях вражды даже между большими государствами. Посредством войн и напряженного, никогда не ослабевающего приготовления к ним природа побуждает сначала к несовершенным попыткам, впоследствии же, после многих опустошений, разрушений и внутреннего истощения сил, к тому, что разум мог бы подсказать человеку и без столь печального опыта, а именно к тому, чтобы «выйти из состояния беззакония диких и вступить в союз народов, где каждое, даже самое маленькое государство могло бы ожидать своей безопасности и прав не от своих собственных слабых сил или *собственного правильного суждения*, но исключительно от великого *народного союза (Foedus Amphictyonicum)*, от *объединенной мощи* и от решения согласно законам *объединенной воли*»¹.

Но можно ли утверждать, будто опыт свидетельствует о таком именно ходе осуществления предначертания природы? По Канту, опыт здесь дает лишь частичное подтверждение. Цель, в которой направляется движение всемирной истории, настолько отдаленна, что из ничтожно малой части пути, которую человечество прошло

¹ Кант, *Идея всеобщей истории*, седьмое положение.

в этом направлении, можно лишь неуверенно составить себе представление обо всем пути и об отношении части к целому. И все же слабые признаки приближения далекой разумной цели исторического развития могут быть обнаружены. В числе таких признаков Кант указывает действительные экономические, прежде всего коммерческого интереса, побуждающего к ограждению и расширению прав гражданской свободы.

Историческая плодотворность идей, намеченных Кантом в его философско-историческом построении, бесспорна. «Идей всеобщей истории» заключает в зародыше ряд положений, которые были впоследствии развиты в философско-исторических теориях Фихте и Гегеля.

Однако во всей этой важной для последующего развития исторической концепции Канта плодотворное ее зерно неотделимо от коренных и неустраняемых заблуждений кантовского критицизма. Основным в ряде этих заблуждений был идеалистический, формалистический характер его исторической концепции и основанный на этом разрыв между указываемой практическим разумом целью исторического процесса и реальными историческими условиями и обстоятельствами ее осуществления. Кант перенес момент достижения искомой цели — состояния гражданской свободы, правового порядка, вечного мира и т. д. — в недостижимую цель исторического будущего. Цель эта играет в философии Канта ту же роль, что и непознаваемая вещь в себе в кантовской теории познания: она остается «предельным», никогда в действительности не реализуемым понятием. В результате философия истории Канта ведет на практике не к борьбе, но к пассивному подлинному существующему общественному неустройству и несправливости.

И действительно, признав факт несоответствия между идеально-совершенной правовой государственной организацией общества и существующими несовершенными формами государственного уклада, Кант в своей теории признал за государственной властью право требовать безусловного повиновения и начисто отказал подданным в праве сопротивления. Положение это, отрицавшее правомерность революционной борьбы, обосновывалось у Канта софизмами, филистерство которых способно привести в изумление. Хотя всякое эмпирически существующее государство, рассуждает Кант, несовершенно, тем не менее, поскольку оно осуществляет гражданский порядок, оно требует неограниченного, для всех обязательного повиновения. Незаконность сопротивления, или неповиновения, Кант выводит из формально-логических оснований. По Канту, признание за подданными права на сопротивление равносильно признанию, будто верховная власть не есть верховная власть, т. е. равносильно признанию возможности противоречия. Поэтому сопротивление всегда есть отрицание права, разрушение основ правового порядка и преступление против высшего закона. В утверждениях этих Кант заходит так далеко, что согласен даже признать, что

всякая власть как таковая священна для подданных и для них неприкосновенна. После этого неудивительным покажется, что Кант признает за самодержавным монархом верховное право на земельную собственность, а также право распоряжения государственным хозяйством, финансами, полицией.

Таким образом, по существу, Кант перенес осуществление важнейших задач общественного развития в потусторонний мир, успокоился на безрезультатной в практическом отношении «доброй воле».

Учение Канта при всей своей несостоятельности содержало ряд глубоко плодотворных идей. Как показало последующее развитие классической немецкой философии, самые противоречия Канта оказались ферментом дальнейшего теоретического прогресса.

7. Первые сторонники и противники Канта

Учение Канта, весьма сложное, изобиловавшее во всех своих частях неразрешимыми противоречиями и противоположными тенденциями, представляло немалые трудности для понимания и послужило поводом для разноречивых толкований как со стороны своих приверженцев, так и со стороны противников.

Одним из первых пропагандистов философии Канта был *Карл-Леонард Рейнгольд* (1758—1823), мало оригинальный мыслитель, но весьма способный педагог и истолкователь. С 1787 по 1793 год Рейнгольд был профессором в Иене, а затем, до самой смерти, в Киле. В течение своей долгой академической деятельности Рейнгольд последовательно увлекался философскими учениями Канта, Фихте, Якоби. Наибольшее значение получили работы Рейнгольда, в которых он выступил пропагандистом и в известной мере систематизатором философии Канта. В лучшей из этих работ — «*Das Fundament des philosophischen Wissens*» («Фундамент философского знания», 1791) — Рейнгольд доказывал, что недочетом кантовской критической философии, сосредоточенной на вопросах теории познания, является отсутствие реального основания. Таким, не развитым самим Кантом, но предполагаемым всем учением критицизма, реальным основанием является учение о представлении как о фундаменте всей теории познания. Развитое Рейнгольдом учение это получило название «элементарной философии».

Критика Рейнгольда была лишь поправкой популяризатора и систематизатора и не затрагивала коренных противоречий критицизма. Одним из первых обратил внимание на эти противоречия *Фридрих-Генрих Якоби* (1743—1819), занявший видное место в борьбе литературно-философских течений на исходе немецкого Просвещения и в годы расцвета классического идеализма. В борьбе этой Якоби выступил против всякого рационализма, противопоставляя ему философию чувства и «непосредственного знания». По Якоби, рассудочная философия никогда не будет в состоянии постигнуть бытие в его подлинной сути. Так как рассудок мыслит согласно закону

достаточного основания, переходя от одного явления к другому, что обусловливающему, и так как движение это никогда не может быть завершено, то рассудочный анализ не в состоянии открыть первоначальный и безусловный источник присущей человеку свободы. Последовательная рационалистическая система должна, по Якоби, отрывать как индивидуальную свободу, так и акт творения. Подобной философской системой Якоби считал учение Спинозы, утверждая, что в последнем счете всякая философия, опирающаяся исключительно на рассудочное мышление и на его закон, должна сводиться к спинозизму. В середине 80-х годов XVIII века Якоби принял энергичное участие в споре об истолковании спинозизма Лёссинга, известном как «спор о пантеизме», всячески пытаясь склонить на свою сторону, т. е. против философии Спинозы, Гердера и Гете.

Согласно Якоби, рационализм принципиально не в состоянии доказать реальность внешнего мира. Бессильный доказать бытие вещей сверхчувственных (например, свободы), рассудок, по Якоби, также не способен доказать и существование вещей чувственных. Последовательно переходя от понятия к понятию, рассудок вместо вещей вынужден подставлять наши представления о вещах, вместо объективных определений бытия — субъективные. Убеждение в действительном существовании вещей, согласно Якоби, возможно лишь на основе веры в личного бога, сотворившего мир. По Якоби, утверждение «реализма» возможно не на путях рассудочной философии, но только на основе непосредственной веры и непосредственного чувства. Основываясь на аргументации Юма, Якоби утверждает: только благодаря вере мы знаем, что имеем тело и что оно нас находят другие тела и другие мыслящие существа. Непосредственную уверенность в существовании реальных вещей Якоби называет «поистине чудесным откровением» и видит в нем единственный путь к реальному знанию, «так как в тех случаях, когда разум порождает предметы, они суть лишь наши выдумки».

Утверждение реальности чувственного мира несколько не приближает Якоби к материализму: исходной точкой его учения о свободе является резко выраженный, «непостижимый» по характеристике самого Якоби, дуализм между двумя мирами: чувственным и сверхчувственным, сотворенным и творящим, между миром необходимости и миром свободы.

Дуализм Якоби вызвал резкое осуждение и отпор со стороны крупнейших представителей классического немецкого идеализма — Шеллинга и Гегеля, — а также отрицательные отзывы Гете. Вместе с ограниченностью рационализма Якоби отверг всякое научное мышление и научное изучение природы.

Фидеизм Якоби, характерное для него поношение разума, задушено высмеял Генрих Гейне. Эти качества казались Гейне настолько несовместимыми с призванием философа, что, по Гейне, Якоби «оказывают честь, причисляя его к немецким философам». Ничто не может сравниться, — писал Гейне, — с благочестивой,

благодушной, простодушной ненавистью маленького Якоби к великому Спинозе»¹.

В критике рационализма с позиций учения о «непосредственном знании» и о чувстве, как основе познания, к Якоби близко примыкал *Иоганн-Георг Гаман* (1730—1788), философ и писатель направления, известного в истории немецкой литературы под названием «философии самобытности» («Originalitätsphilosophie»), — характерном проявлении индивидуалистических тенденций, порожденных мелкобуржуазной немецкой действительностью.

Гаман отверг как философию Спинозы, так и философию Канта. Вслед за Юмом Гаман сводит знание к *сере*, усматривая корни этой веры в привычных связях опыта. В то же время сенсуализму и агностицизму Юма Гаман противопоставляет убеждение в познавательной силе мистики. Последнюю основу всего знания образует, по Гаману, откровение, опирающееся на непосредственную интуицию чувства. Несостоятельность аналитически мыслящего рассудка, сказывается, по Гаману, в неспособности рассудка понять основной факт жизни — противоречие. Перед лицом противоречия, думал Гаман, одинаково бессильны и идеализм и материализм: и тот и другой не допускают противоречия ни в бытии, ни в познании. А между тем противоречие есть подлинная основа всякой жизни и единственный источник истинного познания. В высшем синтезе бытия противоречия образуют единство. Восстанавливая традицию Николая Кузанского и Джордано Бруно, Гаман провозглашает закон совпадения противоположностей (*coincidentia oppositorum*) высшим законом бытия и знания. Реальным носителем единства противоположностей является человеческая личность во всех ее обнаружениях: сам человек есть вместе и материя и дух, а человеческое сознание — вместе и чувственность и разум; каждое слово человеческой речи есть объективированная мысль, материализованный дух. Познание единства противоположностей доступно только откровению чувства: для достижения этого единства необходимо, во-первых, совершенно отказаться от принципов формальной логики, и в первую очередь от запрета противоречия и от закона достаточного основания; другим необходимым условием достижения единства противоположностей Гаман, в согласии с Руссо, считал возврат к первобытному строю жизни, к естественным, основанным на голосе сердца и чувства, моральным отношениям.

Далекий от протестантской ортодоксии, Гаман все же считал христианство высшей формой религиозного чувства, подчеркивая антиномичность своих верований, не примиримую ни с какой рассудочностью.

Изложенные в своеобразной афористической форме, идеи Гамана оказали немалую поддержку противникам рационализма и научного познания.

¹ Гейне, Полное собрание сочинений, т. VII, 1936, стр. 78.

Историческое значение Гамана — в развитой им критике рассудочного формализма и в восстановлении забытого в период господства метафизики диалектического учения о единстве противоположностей. Однако мистическое обоснование гамановской критики формальной логики, резкий и открытый алогизм, пренебрежение к научным категориям мышления, настойчивая защита иррационального содержания христианской догматики и преувеличение роли интуиции заставляют видеть в Гамане представителя не научной формы диалектики, а реакционной мистической критики рационализма.

Как писатель Гаман близко стоял к литературному движению «Бури и натиска» с его культом гениальной личности и оказал влияние на подготовку немецкого романтизма.

Обилие противоречий, содержащихся в учении Канта, побуждало к критике кантовской философии писателей различных направлений, последовательно стоявших на той или другой позиции, между которыми колебалась мысль Канта.

Настоящим гнездом противоречий и непоследовательностей было кантовское понятие «вещи в себе». Учение это есть одновременно и материализм, поскольку Кант признает не зависящее от сознания существование предметов, действующих на чувства, и идеализм, поскольку вещь в себе признается у Канта лежащей за пределами всякого возможного опыта, непознаваемой и даже предельным понятием разума, порождением самого разума.

Но и внутри идеалистической стороны учения Канта имелось противоречие между тенденцией субъективного идеализма, т. е. учения, выводившего формальную определенность предмета познания из априорных форм субъективного сознания, и тенденцией идеализма объективного, подчеркивавшего, что не единичное «Я», но «трансцендентальный» субъект является источником присущих научному знанию признаков необходимости и всеобщности.

Не удивительно поэтому, что противоречия эти стали предметом *своей* критики. По выражению Ленина, Канта стали критиковать как *слева*, так и *справа*. Слева боролись с Кантом материалисты, критиковавшие Канта не за признание существования предметов, не зависящих от сознания (в этом признании все материалисты сходились с Кантом), а «за агностицизм и субъективизм, не за допущение «вещи в себе», а за неумение вывести знание из этого объективного источника...»¹.

Справа Канта стали критиковать идеалисты и скептики, борющиеся не против агностицизма Канта, но «за более чистый агностицизм, за устранение того противоречащего агностицизму допущения Канта, будто есть вещь в себе, хотя бы непознаваемая, интеллигибельная, потусторонняя, — будто есть необходимость и причинность, хотя бы априорная...»²

¹ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 294.

² Там же, стр. 161.

Критика Канта *слева* появилась лишь с развитием материализма Фейербаха, но критика кантианства *справа* получила развитие уже при жизни Канта, в последнем десятилетии XVIII века. Представителями этой критики выступили Шульце и Маймон.

Готлоб-Эрнст Шульце (1761—1833), преподававший философию в Виттенберге, Гельмштадте и Геттингене, привлек к себе внимание главным образом работой, вышедшей в 1792 г. под названием «Aenesidemus oder über die Fundamente der von Professor Reinhold gelieferten Elementarphilosophie nebst einer Verteidigung des Scepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik» («Энезидем, или об основах данной профессором Рейнгольдом элементарной философии, вместе с защитой скептицизма против притязаний критики разума»). В книге этой учение Шульце изложено в форме переписки между сторонником Канта Гермием и критикующим Канта с позиций юмовского агностицизма Энезидемом (псевдоним самого Шульце, имя знаменитого античного скептика).

Уже Якоби в приложении к диалогу «David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus» («Давид Юм о вере, или идеализм и реализм», 1737) основное противоречие Канта видел в понятии «вещи в себе». «Без такой предпосылки (т. е. без допущения вещи в себе. — *Red.*), — писал Якоби, — я не могу войти в его систему, а с такой предпосылкой не могу в ней оставаться».

Но в то время как Якоби указывал на противоречие между понятием вещи в себе и субъективно-идеалистической сутью теории познания Канта, неспособной доказать реальное существование вещей, Энезидем-Шульце, напротив, стремится *изгнать* понятие вещи в себе из кантовской философии.

Из учения Канта Шульце принимает утверждение, будто источник всех форм познания коренится единственно в формах мышления субъекта. Но это утверждение, полагает Шульце, несовместимо с другим положением кантовской философии — с допущением вещей в себе. Ни существование вещей в себе, ни действие их на внешние чувства человека не может быть доказано, так как и субстанция и причинность суть категории, применение которых ограничивается исключительно областью явлений. По Шульце, опыт «никогда не говорит нам, что действие объективных предметов на нас производит представления». Кант во всяком случае не доказал того, что «нечто, находящееся вне нашего разума, должно быть признано за вещь в себе, отличную от нашей души». Отвергая вещь в себе как выходящую якобы «за пределы всякого опыта», Шульце отвергает вместе с вещью в себе всякое объективное знание, эмпирическую реальность пространства и времени, объективное значение необходимости и причинности. Критика Шульце была критикой Канта с позиций скептицизма. «...Юмист Шульце, — писал Ленин, — отвергает кантовское учение о вещи в себе, как непоследовательную уступку материализму, т. е. «догматическому» утверждению».

что нам дана в ощущении объективная реальность, или иначе: что наши представления порождаются действием объективных (независимых от нашего сознания) предметов на наши органы чувств. Агностики Шюльце упрекает агностика Канта за то, что допущение вещи в себе противоречит агностицизму и ведет к материализму¹.

Вторым представителем критики кантовской философии *справа* выступил Соломон Маймон (1745—1800). Уроженец еврейской семьи глухого литовского местечка, Соломон Маймон сумел благодаря исключительному рвению к учению и выдающимся умственным способностям найти дорогу к науке и философии. Не получив никакого систематического образования по философии, Маймон обратил на себя в последнем десятилетии XVIII века внимание философов рядом работ, в котором комментирование и критика кантовской философии переплетались с изложением собственных взглядов и учений Маймона. Главной из этих работ был «Versuch über die Transcendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen» («Опыт о трансцендентальной философии с приложением, касающимся символического познания, и с примечаниями», 1790).

Маймон — наиболее последовательный из критиков кантовской философии *справа*, т. е. из тех философов, которые стремились очистить кантианство от элементов материализма и объективизма, заключавшихся в этом учении. Если Якоби считал понятие вещи в себе противоречивым, то Маймон доказывал, что понятие это не только противоречиво, но, кроме того, совершенно невозможно, т. е. не может вовсе иметь места в мышлении. По Маймону, предположение, будто вещь может существовать «в себе», не будучи дана в созерцании или сознании, есть совершенная нелепость. «Созерцание предмета, — пояснял Маймон, — не значит созерцание предмета вне сознания. Это бессмысленно... Раз созерцание должно иметь отношение к предмету вне себя, то это не значит, что оно имеет отношение к предмету вне сознания; оно относится к предмету сознания, который, однако, не есть созерцание, а какая-либо другая функция сознания... Созерцание есть объект мышления, то-есть такой объект, который мышлением превращается в мысленный объект»².

Согласно обычному взгляду, *данное* есть вещь в себе, составляющая предмет представления, не зависящий от самого представления. По Маймону, напротив, данное «не может быть не чем иным, как тем элементом в представлении, не только причина которого, но и способ возникновения (*essentia realis*) в нас неизвестны, то-есть о котором мы имеем лишь неполное сознание. Эта неполнота сознания может быть мыслима как имеющая различные степени, обра-

¹ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 161.

² Маймон, Die Kategorien des Aristoteles, 1794, S. 173—174.

зующие нисходящий бесконечный ряд от какого-нибудь определенного сознания до полного *ничто*; следовательно, *только данное* (присутствующее *помимо сознания* способности представления) есть голая идея предела этого ряда, предела, к которому (как, например, к иррациональному корню) можно всегда приближаться, но которого никогда нельзя достигнуть»¹. Провозглашая вещь в себе невозможным и немислимым понятием, Маймон, в отличие от Канта, стремится вывести все знание не из *синтетических* суждений, но из *аналитических* форм мышления, а также превращает кантовский дуализм формы и материи в решительный примат формы: если всякий мыслимый предмет может быть дан лишь в сознании и даже порождается самим сознанием, то — в отличие от Канта, у которого только форма познания предписывается сознанием, содержание же обусловлено действием вещей в себе на чувственность, — у Маймона и содержание познания должно быть выведено из форм сознания.

Полемика Маймона против кантовского понятия о синтезе есть полемика *последовательного* субъективного идеалиста против идеалиста *непоследовательного*, допускающего, что в суждении содержание сказуемого не всегда может быть выведено чисто аналитическим путем из понятий. Для Маймона принцип синтетических суждений означает уступку материализму, признание того, что в мысли есть нечто, что не может быть выведено из самой же мысли, но предполагает основание в опыте и в реальности, лежащей *вне* мышления. Кантовское понятие о *воздействии* вещей в себе на чувственность и о *чувственной* природе априорных форм пространства и времени представляется Маймону явной уступкой материализму. «Сила суждения, — писал Маймон, — или рассудок, функционирующий в суждении, никогда не направляется непосредственно на самые предметы, взятые со стороны их материального содержания, а только на их форму или на то, как они даны чувственности. Со стороны своего материального содержания объекты, на деле, не мыслятся ни в каком единстве сознания; в этом отношении они просто ассоциируются с их формой, и только эта форма связывается силой суждения с нормой рассудка в каком-либо единстве сознания»².

Но этого мало. Вопросу о возможности *познания* предметов опыта должен, по Маймону, предшествовать вопрос о возможности *самих предметов опыта*, т. е. о возможности их существования независимо от сознания. На этот вопрос Маймон отвечает в духе последовательного идеализма: даже простейшее и примитивнейшее ощущение, рассматриваемое еще *до* того, как оно локализуется в формах пространства и времени, может быть, по Маймону, мыслимо только в качестве будущего состояния сознания. Такое взятое *до* охвата формами пространства и времени ощущение есть, по Маймону, лишь пограничная идея разума: разум может к ней непрерывно

¹ Маймон, Versuch über die Transcendentalphilosophie, S. 419.

² Маймон, Die Kategorien des Aristoteles, S. 231.

приближаться, последовательно уменьшая в мысли интенсивность сознания, но никогда не может полностью осуществить ее, т. е. дойти до предмета ощущения, освобожденного от какой бы то ни было примеси сознания. «Рассудок, — пояснял Маймон, — не подчиняет, стало быть, своим априорным правилам чего-либо апостериорно данного; он заставляет, скорее, это нечто возникать согласно этим правилам»¹. «Ибо элементы явлений рассудка сами не суть явления. Если же спросить, откуда знает рассудок, что этим элементам присущи именно эти отношения, то я отвечу: потому, что он сам делает их при помощи этих отношений своими реальными объектами, а явления постоянно (до бесконечности) приближаются к ним»².

В то время как у Канта рассудок не творит предмета познания, но лишь мыслит о нем, оформляя данное в ощущения и не зависящее от ощущения содержание, у Маймона рассудок уже не только мыслит свои объекты, но и «творит» их. В его присутствии формы являются одновременно и объектами мышления; другими словами, он сам создает всевозможные виды связи и отношений между вещами (идеями). Бесконечный рассудок мыслит все реальные объекты не только согласно принципу противоречия, но так, как мы мыслим себе объекты математики... т. е. он порождает их в этом их мышлении»³. «Я считаю, — поясняет Маймон, — все синтетические утверждения чисто-субъективными истинами, т. е. необходимым для меня способом мыслить определенный объект»⁴.

Рассматривая все содержание предметной реальности как порождение бесконечного рассудка, Маймон неизбежно встретился с затруднением, о котором разбивались все системы субъективного идеализма. Состоит это затруднение в неспособности субъективного идеализма объяснить, почему чувственная данность или чувственное содержание, которое, согласно этому учению, должно порождаться формами самого сознания, оказывается все же содержанием, не только не зависящим от субъекта, но как бы навязываемым ему с непреложной необходимостью.

В решении этой трудности Маймон идет по стопам Беркли и Юма. Ответа на вопрос он ищет, во-первых, в скептицизме — по отношению к научному и философскому познанию реальности, во-вторых, в рационалистически завуалированном *фидеизме*.

Утверждая вместе с Юмом, что скептицизм есть неустранимый удел всякой науки и философии, Маймон в то же время сходится с Беркли в мысли, согласно которой единственным объяснением необходимости, с какой нам дано фактическое содержание ощущаемого, а также объективный порядок, наблюдаемый в реальности, может быть не объяснение, даваемое наукой или философией, но

¹ Маймон, Versuch über die Transcendentalphilosophie, S. 82.

² Там же, S. 192—193.

³ Маймон, Streifereien auf dem Gebiete der Philosophie, 1793, S. 20.

⁴ Маймон, Versuch über die Transcendentalphilosophie, S. 405.

религиозное понятие о боге. «Идеи», в которых Маймон видит последнюю и высшую инстанцию реальности, «основание реальности всего нашего познания», Маймон отождествляет с *божественным* рассудком. «Идея, — писал Маймон, — совсем не сон, ее следует скорее назвать божественным внушением»¹. Он разъяснял, что, по его разумению, бог Каббалы в качестве субъекта, представление этого субъекта и представляемый им объект есть одно и то же.

Учение Маймона оставило заметный след в истории немецкого идеализма. Его критика кантовской вещи в себе способствовала оформлению субъективного идеализма Фихте.

8. Шиллер

Особое место среди первых приверженцев кантианства занимает Шиллер.

Иоганн-Фридрих Шиллер (1759—1805), выдающийся немецкий поэт и теоретик искусства, сыграл большую роль в культурном развитии Германии конца XVIII — начала XIX века.

В эволюции мировоззрения Шиллера следует различать два основных периода: период «бури и натиска», своеобразного просветительства Шиллера, и период не менее своеобразного кантианства Шиллера, в известной степени подготовивший эстетику Гегеля.

Просветительский период в развитии мировоззрения Шиллера охватывает время от создания его первой драмы «Разбойники» (1781) до написания «*Philosophische Briefe*» («Философские письма», 1786), с которых начинается перелом в его взглядах.

Уже первая драма Шиллера, противопоставляя благородного разбойника Карла Моора всему обществу, явилась юношеским протестом против феодальных оков Германии, против злодейства, прикрытого ханжеской моралью, против нечеловеческого порабощения, против подавления лучших чувств и передовых идей. «Заговор Фиеско в Генуе» (1783), первая историческая драма Шиллера, воплощала просветительские идеалы значительно конкретнее, чем «Разбойники». Борьба стоического республиканца Веррины со стремившимся к тирании Фиеско составляет основное содержание драмы. Следующая драма Шиллера, «Коварство и любовь» (1784), была ярким политическим высказыванием против феодальной Германии; трагическая любовь Фердинанда фон Вальтера и дочери бедного музыканта Луизы Миллер образно воплощала социальные и политические противоречия тогдашней Германии. Драма Шиллера возбуждала негодование против сословных привилегий дворянства, против разращенности придворной жизни, против взяточничества чиновников, против торговли солдатами и разоблачала полное ничтожество владык феодального строя. «...главное достоинство «Коварства и любви» Шиллера, — говорит Энгельс, — состоит

¹ *Маймон, Lebensgeschichte*, 1793, S. 62.

в том, что это — первая немецкая политически-тенденциозная драма»¹.

Не менее, чем «Коварство и любовь», характерен для просветительского периода в художественном творчестве Шиллера «Дон-Карлос» (1785). Художественный образ просветителя — маркиз Поза, воплотивший в себе шиллеровского «гражданина мира», —



Шиллер

возвещает будущее счастье человечества, когда осуществится воля народов, и новое идеальное государство подчинит государей господству законов.

Теоретические работы просветительского периода обнаруживают связь мировоззрения Шиллера с учением Лессинга (а через Лессинга — Дидро) и с руссоизмом. Центром внимания Шиллера в его теоретических работах является искусство; в эстетике концентрируется вся его философия.

В духе Руссо Шиллер видит идеал человека в «друге истины и здравой природы», мечтает о переустройстве общества на основах «Об-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XXVII, стр. 505.

«естественного договора»; но, в отличие от Руссо и примыкая к линии Дидро — Лессинг, он высоко оценивает общественную роль искусства, в особенности искусства драмы, говоря о театре, как о «школе жизни». Уже в первом предисловии к «Разбойникам» Шиллер указывал, что задача драматического писателя — быть правдивым изобразителем действительного мира; Шекспира он признавал истинным гением театра. Передовое значение мировоззрения молодого Шиллера, его просветительство, выступает отчетливо в признании театра «открытым зеркалом человеческой жизни», в утверждении морально-общественного значения искусства. Но уже тогда реалистическая тенденция сочеталась у Шиллера с идеалистическим пониманием героев драмы как олицетворения идей.

Признавая высшей целью общества установление «всеобщего благополучия», Шиллер считал театр наиболее мощным орудием социального преобразования, сильнее морали, религии и законов. Следуя за Дидро и Лессингом, Шиллер видел основную задачу театра в том, чтобы карать порок и прославлять добродетель. Театру, служащему для приятного времяпрепровождения, Шиллер противопоставлял театр, распространяющий нравственное и умственное просвещение, рассеивающий туман варварства и мрачного суеверия, внедряющий человечность и терпимость. Театр как школа практической мудрости должен, по мысли Шиллера, вооружить добродетель опытностью для борьбы с преступлениями и пороком; он должен просвещать государей, от которых зависят судьбы народов, и одновременно нести просвещение в народную массу, изнемогающую в рабстве и невежестве. Сочетая просветительские идеи с демократизмом в духе Руссо, Шиллер говорил в это время о возмутительном контрасте между «разваливающейся хижинкой» и «надменным дворцом», между аллеями цветов вокруг княжеского дворца и фигурой голодного нищего. «Когда справедливость, — писал Шиллер, — слепнет, купленная золотом, и молчит на службе у порока, когда злодеяние сильного издевается над ее бессилием и страх человеческий связывает руку властей, театр забирает меч и весы и тащит порок к ужасающему суду»¹.

Просветительское понимание общественной роли театра соединялось у Шиллера с надеждой на просвещенных государей как преобразователей общества: «Человечность и терпимость становятся господствующим духом нашего времени; лучи их проникли в залы суда и дальше — в сердца наших государей. Какая доля в этом божественном деле принадлежит нашим сенам? Не они ли познакомили человека с человеком и вскрыли тайный механизм его деяний? Один заметный разряд людей имеет причину быть благодарнее всех прочих театру. Только здесь сильные мира сего слышат то, что слышат редко или чего никогда не слышат, — правду; что

¹ Шиллер, Статьи по эстетике, М. 1935, стр. 16.

видят редко или чего никогда не видят, видят они здесь — человека»¹.

Перелом в мировоззрении Шиллера, сближение его с капиталистическим миропониманием обнаруживают «Философские письма». Под знаком того же перелома стоят работы Шиллера ближайших лет. В лекциях по эстетике, прочитанных Шиллером в 1792—1793 годах, и в «Briefe über Aesthetische Erziehung des Menschen» («Письма об эстетическом воспитании человека», 1793—1795) ярко выразился отказ Шиллера от периода «бури и натиска», от просветительства, от руссоизма. Путь, проделанный буржуазной революцией во Франции от 1789 до 1793 года, оказался для Шиллера неприемлемым.

Уже просветительство Шиллера соединялось с признанием морального значения религии. Автор «Разбойников» прославлял умного и любящего отечество курфюрста, филистерски преклонился перед «моральным делом без свидетелей» — подачкой бедняку в результате морального воздействия искусства. В дальнейшей своей эволюции Шиллер вступил на путь «всеобщего тяготения к идеализации», подменяя задачи революционного отрицания феодального строя в Германии задачами эстетического воспитания.

Сосредоточив свое внимание главным образом на вопросах эстетики, Шиллер разработал теорию искусства, в которой сделал попытку преодолеть формализм и дуализм Канта, в известной степени подготовив идеалистическую диалектику эстетики Гегеля. Перенеся вопрос об антиномичности разума, утверждаемой Кантом, в область эстетики, Шиллер учил, что раздвоенность человека может быть преодолена в искусстве. Искусство, с точки зрения Шиллера, должно сыграть роль орудия общественного преобразования: «Всякое улучшение в политической сфере должно исходить из благожелательного характера, но как же характеру облагородиться под влиянием варварского государственного строя? Ради этой цели надо найти орудие, которого у государства нет, и открыть для этого источники, которые сохранили бы, при всей политической испорченности, свою чистоту и прозрачность... Это орудие — искусство...» Искусство, учил Шиллер, именно потому преодолевает раздвоенность человека, что красота — это общий объект двух противоположных стремлений — материального и формального, находящихся во взаимодействии. Это учение Шиллера в известной мере подготовило гегелевское учение о единстве формы и содержания в искусстве.

Созерцание красоты, художественное творчество занимает, по Шиллеру, среднее место между законом и потребностью, между материальным и формальным. Именно поэтому искусство является игрой, ибо только игра делает человека свободным, осуществляет свободу как порождение необходимости.

¹ Шиллер, Статьи по эстетике. М. 1935, стр. 21.

Это идеалистическое учение Шиллера об искусстве, как об игре, примыкающее к эстетике Канта и впоследствии неоднократно воспроизводившееся упадочной буржуазной эстетикой XIX века, знаменует полный разрыв с просветительскими идеалами. Если в просветительский период своей деятельности Шиллер задачу искусства видел в моральном преобразовании общества, то теперь он учит, что эстетическое состояние вырывает человека из царства необходимости и уводит его в царство свободы и идеала. Идеалистическое противопоставление жизни и «царства чистых снов» (т. е. области искусства) противоречит прогрессивным тенденциям эстетики Шиллера — элементам реализма и диалектики в его теории искусства.

В фашистской Германии Шиллер не избежал общей участи немецких классиков: из гуманистического поэта и мыслителя, каким он был на деле, его пытаются превратить в одного из предшественников фашистской «идеологии». Однако даже ни перед какими извращениями не останавливающаяся изобретательность фашистских фальсификаторов испытывает немалое смущение перед трудностями, с какими сопряжено извращение Шиллера в духе гитлеризма. Основная трудность заключается в совершенной невозможности примирить характерные для Шиллера гуманизм и свободомыслие с открытой ненавистью к гуманизму и с демагогической критикой либерализма, развиваемыми фашистской пропагандой.

При всех недостатках Шиллера, при всей склонности его к филистерскому морализму и отказу от революционных методов борьбы, *гуманистический классицизм* Шиллера ставит его в ряд передовых мыслителей и художников Германии конца XVIII века.

В «Письмах об эстетическом воспитании» Шиллер резкими чертами обрисовал противоречие новейшей цивилизации, состоящее в том, что в условиях господствующего в современном обществе разделения труда стремление личности к гармоническому развитию всех физических и духовных сил оказывается несовместимым с порабощающим действием машинной техники и специализации. И как ни ошибочно было предложенное самим Шиллером решение этого противоречия — обращение к эстетическому преобразованию общества и воспитания, — в решении этом отразилось не только филистерское отрицание революционных средств решения вопроса, но также и характерное для гуманиста представление о роли, какую в истории мировой цивилизации сыграл мир классической древности, не знавший еще, как думал Шиллер, противоречия между всесторонней естественной человечностью и закрепленным специализированным трудом. Тот греческий идеал, который представлялся Шиллеру и который сложился в его сознании под влиянием идей французского (Руссо) и английского (Фергюсон) Просвещения, был республиканским идеалом гражданской свободы. Рассматривая Грецию как утраченную родину некогда свободной, всесторонне развитой личности, Шиллер, как это еще до него сделал Винкель-

ман, стремился понять связь между свободой гармонически развившейся личности и гражданской свободой в республике. Поэтому при всем идеализме Шиллера его идеалам чужда та реакционная тенденция, которую неуклюже и нагло навязывают Шиллеру фашистские фальсификаторы.

Глава III

ФИХТЕ

1. Жизнь и деятельность

Рисуя общее положение Германии в XVIII веке, Энгельс пишет: «Не было образования, средств воздействия на умы масс, свободы печати, общественного мнения, не было сколько-нибудь значительной торговли с другими странами; везде только мерзость и эгоизм — весь народ был проникнут низким, рабешным, гнусным торгашеским духом. Все прогнило, колебалось, готово было рухнуть, и нельзя было даже надеяться на благотворную перемену, потому что в народе не было такой силы, которая могла бы смести разлагющиеся трупы отживших учреждений».

Единственную надежду на лучшие времена видели в литературе. Эта позорная политическая и социальная эпоха была в то же самое время великой эпохой немецкой литературы. Около 1750 г. родились все великие умы Германии: поэты Гете и Шиллер, философы Кант и Фихте...»¹

В своих публичных лекциях, обращенных к ученым, Фихте так определяет свою собственную задачу: «Также и мне в частности доверена культура моего века и следующих эпох; и на моих работах пойдет путь грядущих поколений, мировая история наций, которые должны еще появиться. Я призван для того, чтобы свидетельствовать об истине, моя жизнь и моя судьба не имеют значения; влияние моей жизни бесконечно велико. Я — жрец истины, я служу ей, я обязался сделать для нее все — и дерзать, и страдать. Если бы и ради нее подвергался преследованию и был ненавидим, если бы и умер у нее на службе, что особенное я совершил бы тогда, что сделал бы я сверх того, что я просто должен был бы сделать»².

В этих сильных выражениях Фихте определил взятую им на себя историческую миссию.

О личности Фихте его друг врач Гуфеланд сказал: «Его основная черта характера — это сверхсила (Überkraft)». Этой «сверхсиле» дает меткую характеристику Гертруд Баумер: «Он — умный, глубокомысленный, неотесанный, чудаковатый крестьянин, идущий

¹ Маркс и Энгельс. Соч., т. V, стр. 6—7.

² Фихте, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. I, S. 261.

удивительными извилистыми путями, который при обстоятельном взвешивании находит в себе и в других обратное тому, что есть в действительности, хотя это ему трудно дается. Беспокойный, нелюдимый, он к тому же одержим поразительной в его положении и смешной идеей о том, что он должен действовать, стать вождем, двигать мир».

Иоганн-Готлиб Фихте родился 19 мая 1762 г. в Рамменау (Оберлаузиц), в семье ремесленника, изготовлявшего шелковые ленты. Отец его был человек строгой честности и прямоты. Фихте в течение всей своей жизни сохранял гордое сознание своей близости к народу. Мать его была дочерью фабриканта. Женщина эта свято хранила религиозные традиции и воспитывала в этом духе своих детей. Среди восьми детей Иоганн выделялся своей особой одаренностью и поэтому особенно привлекал внимание своей матери.

Когда ему было девять лет, на него обратил внимание соседний богатый помещик барон фон Мильтиц. Оповедав однажды в церковь на проповедь, помещик узнал от деревенского жителя, что маленький Фихте может повторить только что выслушанную проповедь наизусть. Мальчик ее повторил с полной точностью. Заинтересовавшись необыкновенным мальчиком, барон взял его под свое покровительство и поместил в семье пастора, где Фихте получил первоначальное образование. После этого, двенадцати лет, он поступил в закрытое дворянское среднее учебное заведение Пфурту. О жизни Фихте в этой школе известно только то, что он там познакомился с произведениями Виланда и Лессинга. Особенное впечатление произвел на него Лессинг. Боевая решительность Лессинга, его энтузиазм в настойчивой борьбе вполне соответствовали индивидуальности Фихте.

После окончания школы, в 1780 г., Фихте поступил на теологический факультет Иенского университета. Тем временем умер его меценат, и Фихте, лишившись стипендии, вынужден был оставить Иену и искать средств к существованию в более крупном университетском городе. Выбор пал на Лейпциг, где Фихте нашел частные уроки и опять поступил в университет. Средства к существованию были, конечно, скудные. В Лейпциге, судя по его письмам, он занимался главным образом юридическими науками.

С 1784 г. Фихте перешел на положение домашнего учителя, меняя местожительство и разъезжая по Саксонии. В 1788 г. он переехал в Цюрих. Здесь в качестве домашнего учителя в доме купца Рана, шурина Клошцка, Фихте познакомился со своей будущей женой Иоганной Ран.

В 1790 г. он возвращается в Лейпциг. Один студент, желая получить подготовку по философии Канта, обратился к Фихте.

Фихте пришлось заняться Кантом. Чтение Канта, по собственному свидетельству Фихте, овладело его мышлением и всем его внутренним миром. Вот что пишет Фихте об этом важнейшем

момента в развитии его интеллектуальной и моральной личности: «Вообще я обрел теперь покой от моего прожектерством исполненного духа; и я благодарю провидение, которое совсем недавно, — до того, как мне испытать крушение всех моих надежд, дало мне возможность спокойно и радостно нести судьбу. А именно, по побуждению, которое было простой случайностью, я отдался совершенно изучению кантовеской философии, такой философии,



Фихте

которая укрощает воображение, у меня всегда столь безудержное, которая дает перевес рассудку и позволяет всему духу непостижимо возвыситься над всеми вещами. Я принял более благородную мораль и вместо того, чтобы заниматься вещами, вне меня сущими, стал заниматься больше самим собою»¹. Так было воспринято Фихте учение Канта, ставшее исходным принципом его философии.

Летом 1791 г. Фихте приехал в Кенигсберг, где познакомился с Кантом. Кант принял его не совсем приветливо. Не удовлетворяли Фихте также и лекции философа, которые носили на себе печать старческой слабости. Некоторое разочарование все же не ослабило интереса Фихте к Канту и не заглушило стремления заслужить его

¹ *Фихте*, Избранные сочинения, под ред. Трубецкого, т. I, Москва, 1916, стр. XXIV.

внимание. Для достижения этой цели Фихте в течение месяца и пяти дней написал «*Versuch einer Kritik aller Offenbarung*» («Опыт критики всякого откровения», 1792); рукопись он представил Канту. Ознакомившись с рукописью, Кант признал в авторе значительную философскую силу. После этого Кант обратил серьезное внимание на Фихте, содействовал напечатанию этой первой его работы и нашел ему место домашнего учителя у графа фон Крокова, где Фихте провел полтора года, весьма плодотворно занимаясь философией. В течение этого времени вышел в свет, случайно без указания имени автора, «Опыт критики всякого откровения». Существенное содержание этой большой работы было продиктовано учением Канта о категорическом императиве. Но, в то время как система Канта построена на дуализме, согласно которому человек является гражданином двух миров — мира чувственного и мира сверхчувственного, причем к последнему нас приобщает нравственный закон, — Фихте, разделяя этику Канта, старается преодолеть дуализм и превратить нравственный закон в мировую цель. Фактически в этой работе бог Фихте понимается как идеал, который дан а priori. Он открывается в нашей моральной воле. С церковным представлением об откровении это понятие бога не имеет, согласно Фихте, ничего общего. «Только то откровение, которое для своего проявления и утверждения не пользуется никакими другими средствами кроме нравственных, может быть от бога»¹. «Поэтому всякое откровение, которое стремится воздействовать на нас другими мотивами, например, угрозой наказаний или обещанием наград, не может быть от бога, так как подобные мотивы противоречат чистой морали»².

«Опыт критики всякого откровения» был приписан читающей публикой Канту и произвел большое впечатление. Кант открыл имя автора, и Фихте сразу получил известность. В 1793 г. Фихте вернулся в Цюрих, где женился, и вместе с женой совершил путешествие по Швейцарии. Здесь он познакомился с Песталоцци, идеи которого о народном образовании оказали на него глубокое влияние.

В этом же году увидела свет работа Фихте «*Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publicums über die französische Revolution*» («Попытка содействовать исправлению суждений публики о французской революции», 1793). С большой силой, со свойственным ему смелым размахом Фихте выступает в этой работе как пламенный защитник революции. Вопрос поставлен так: «Имеет ли народ право изменить существующий государственный порядок, иными словами, правомерна ли революция?» Государство, рассуждает мыслитель, каковым оно должно быть согласно законам разума, есть договор всех со всеми во имя свободы и блага всех и каждого в отдельности.

¹ Фихте, Werke, В. I, S. 74.

² Там же, S. 75.

С этой целью каждый отчуждает некоторые свои права, но делает он это добровольно, свободно, сознавая, что отчуждение части прав является непременным условием существования личности и гарантией ее развития. Это отчуждение разрешено поэтому верховным нравственным законом. Но этому закону противоречил бы вечный общественный договор, согласно которому государственная форма, определяемая условием договора, оставалась бы неизменной. Такого рода договор имел бы своей целью не обеспечение развития свободы, а, наоборот, он уничтожил бы предшествующую всякому государственному порядку автономию личности. В государстве имеют силу гражданские законы, повиноваться которым обязан каждый член его, но это обязательство не может быть налагаемо против воли каждого. Отсюда следует, что народ, недовольный действующим государственным порядком, не только имеет право стремиться к его изменению, но такое стремление есть его высшая нравственная обязанность, диктуемая нравственным законом. Без всяких колебаний и без всяких оговорок Фихте становится на сторону революции.

В это же время он пишет знаменитую речь «Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas die sie bisher unterdrückten» («Востребование от государей Европы свободы мысли, которую они до сих пор угнетали», 1793). Обращаясь к «угнетателям», которые в этом вопросе, как и во всех вопросах, применяют «гогтенотский» критерий истины и права, философ восклицает: «Вы говорите мне: тебе нисколько не воспрещается раздавать хлеб бедным, не давайте им только яда. — А что если то, что у нас называется ядом, составляет мою ежедневную пищу, при употреблении которой я здоров и силен? Или же я заранее должен предвидеть, что слабый желудок другого не переварит, умрет ли он от моего дара или от своей пищи? Если он и в самом деле не в состоянии переварить ее, то пусть не пользуется ею. Я его не пичкаю. Это — ваша привилегия. Или же, предположим, что то, что я даю другому, я сам считаю ядом и даю ему этот яд с намерением отравить его. Но как вы мне это докажете? Кто, кроме моей совести, может быть судьей в этом деле?.. Я должен распространять истину, а не заблуждение. О! что означает в ваших устах истина и что означает заблуждение? Конечно, не то, что мы, другие, подразумеваем под этими словами. В противном случае для вас было бы ясно, что ваши ограничения лишают силы разрешение в целом и что ваша левая рука отнимает у нас то, что правая дает; вы бы поняли, что нельзя проповедывать истину, когда запрещено распространять заблуждение»¹.

Оба эти сочинения вышли анонимно.

В таком настроении горячей приверженности к революционным идеям и к событиям, происходившим во Франции, Фихте отправляется в Иену, где ему была предложена в 1794 г. кафедра фи-

¹ Фихте, Sämtliche Werke, B. VI, Berlin 1845, S. 17—18.

лософии. Легко себе представить, какие отношения могли сложиться у Фихте, исполненного пламенного энтузиазма, требующего широкой арены для революционной деятельности, со студентами-корпорантами. Этим его слушателям не было ни малейшего дела до философии и тем более до революционных идей Фихте. Фихте с профессорской кафедры начал громить поведение, обусловленное традициями и уставом корпораций. Его красноречие оказало влияние на его слушателей. Три корпорации решили самораспуститься. Фихте вызвался быть посредником между студентами и герцогским правительством. Пока продолжалась бюрократическая волокита, одна из корпораций отказалась от своего намерения и стала во враждебные отношения к Фихте. Философ же настойчиво продолжал разоблачать нравы, которые культивировали корпорации. Корпоранты начали бить стекла в его квартире и кидать в окна камни. Этот эпизод послужил симптоматичной прелюдией, хотя и отдаленной, к известному, разыгравшемуся в 1798—1799 гг., конфликту, связанному с обвинением Фихте в атеизме.

Ректор Иенского университета Форберг написал для «*Philosophische Zeitschrift*», редактором которого был Фихте, статью «*Entwickelung des Begriffs der Religion*», посвященную вопросу о развитии понятия религии. В статье Форберга проводится тот взгляд, что истинная религия и причины ее возникновения основаны на чисто нравственных началах. «Религия, — пишет Форберг, — возникает только исключительно из стремлений доброго сердца, из веры, что в мире добро господствует над злом. В злом сердце нет стремления этого порядка». «Поэтому существует на земле религия только добрых людей, но не злых. Вера в конечное исчезновение добра, вера в царство сатаны на земле была бы религией ада. Но счастье в том, что в самом злостном злодее такая вера является безверием». Статья Форберга заканчивается вопросами и ответами, в том числе и такими:

Вопрос: «Можно ли быть честным человеком, не веря в бога?»

Ответ: «Можно (потому что этот вопрос заключает в себе признание теоретической обоснованности веры в бога)».

Вопрос: «Может ли атеист иметь религию?»

Ответ: «Конечно, так как о добродетельном атеисте можно сказать, что он познает в своем сердце того бога, которого он на словах отрицает».

С теоретической точки зрения это был несомненный атеизм.

Фихте, не будучи согласен с некоторыми положениями статьи Форберга, все же нашел ее интересной и поместил в журнале «*Philosophische Zeitschrift*», снабдив своей вступительной статьей «*Über den Grund unseres Glaubens an eine Göttliche Weltregierung*» («Об основании нашей веры в божественное управление миром», 1798).

В статье «Appellation an das Publicum gegen die Anklage des Atheismus» («Апелляция к публике по поводу обвинения в атеизме», 1799) Фихте, касаясь возникшего по этому поводу конфликта, развивает ту идею, что мораль и религия абсолютно тождественны. И та и другая являются постижением сверхчувственного; первая — посредством действия, вторая — через веру. Именно эта мысль была высказана в фихтевском вступлении к статье Форберга.

Появление этих статей вызвало шумную реакцию. Прежде всего появилась анонимная брошюра «Schreiben eines Vaters an seinen studierenden Sohn über den Fichteschen und Forbergischen Atheismus» («Письмо отца к сыну-студенту по поводу атеизма Фихте и Форберга»), выражавшая негодование по поводу такой безнравственной проповеди. Дело пошло обычным порядком. Вмешались власти. Герцог назначил комиссию из членов Высшего совета для расследования дела. Фихте послал в комиссию объяснение со свойственной ему непримиримостью. Одновременно он отправил частное письмо д-ру Фойгту, в котором писал, что в ответ на любой публичный выговор он немедленно подаст в отставку, и разрешал воспользоваться этим письмом как официальным документом. Члены комиссии, воспользовавшись письмом, приняли отставку Фихте.

Небезынтересно отметить отношение Гете к Фихте во время этого конфликта.

«Что касается Фихте, — писал Гете, — то я все время жалею, что нам пришлось потерять его и что благодаря своей безрассудной надменности он лишился такого существования, какого он никогда не обретет уже, — как странно ни звучала бы такая гипербла, — вновь на обширном земном шаре. Чем старше становишься, тем больше ценишь природные дарования, так как их никак нельзя приобрести. Он, конечно, один из самых прекрасных умов, но, как и всегда боялся этого, потерял для себя и для мира... И я, что касается до меня, охотно признаюсь, что я вотировал бы против моего собственного сына, если бы он позволил себе по отношению к какому-либо правительству заговорить подобным образом».

После полученной отставки Фихте переехал в Берлин. К этому времени он достиг уже такой известности, что даже прусский король Фридрих-Вильгельм II разрешил ему пребывание в Берлине, заявив в своей резолюции: «Если правда, что он вступил в неприязненные отношения с богом, то пусть бог с ним и расправляется, а меня это не касается».

Поселившись в Берлине, Фихте встречается с вождями романтической школы — братьями Шлегель, Тиком, Новалисом и др. В Берлине Фихте прожил шесть лет, с 1799 по 1805 г. В это время философ написал ряд работ и читал публичные лекции. Затем в течение года он был профессором в Эрлангене.

В 1804 г. его друзья сделали попытку провести его в Берлинскую академию, но эта попытка потерпела неудачу: избрание Фихте было отклонено большинством двух голосов.

В период войн с Францией Фихте, в зависимости от разворачивающихся событий, несколько раз менял местожительство, проявляя везде свойственную ему энергичную деятельность в качестве лектора или писателя по вопросам политического и философско-культурного характера.

В 1810 г., когда открылся Берлинский университет, Фихте получил в нем должность декана философского факультета. Затем, во время начавшихся конфликтов с начальством при выборах ректора, большинство голосов профессуры было подано за Фихте как наиболее непримиримого.

Время его недолгого ректорства было полно всяческих конфликтов с университетским советом. Фихте, как и в Иене, выступал против того образа жизни, который вел корпорантское студенчество.

Фихте подал в отставку, и она была принята в 1812 г. В официальной бумаге значилось: «Он, помимо всего прочего, еще и на плохом счету у французских властей из-за своих «Речей к немецкой нации».

И действительно, Фихте занимал во время вторжения войск Наполеона в Германию решительную патриотическую позицию, что особенно ярко выразилось в его знаменитых «Reden an die deutsche Nation» («Речи к немецкой нации», 1808).

Жена его Иоганна Ран работала с 1813 г. в качестве сестры в военных госпиталях, где заболела тифом. Фихте, посещая ее, заразился и скончался 29 января 1814 г.

Любимым афоризмом Фихте было: «Каков человек, такова и его философия».

2. Наукоучение°

Свою философскую систему, которую он назвал «Наукоучением» («Wissenschaftslehre»), Фихте перерабатывал несколько раз. Такая переработка и пересмотр «Наукоучения» объясняются тем, что философ сам сознавал невероятную трудность понимания этого учения. Фихте установил, что его не понимают даже самые близкие ему по духу люди, как Кант, Рейнгольд, Шеллинг, Гегель, Шлейермахер.

В своем «Наукоучении» Фихте определяет различие между «догматизмом» и «идеализмом».

«Спор между идеалистами и догматиками сводится в основном к вопросу, надо ли пожертвовать самостоятельностью субъекта в пользу самостоятельности объекта или, наоборот, самостоятельностью объекта в пользу самостоятельности субъекта?»¹

¹ Фихте, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. III, S. 16.

Иначе говоря, тот, кто исходит из независимого существования внешнего объекта, является «догматиком», а кто, наоборот, исходит из субъекта, — идеалистом. Фихте безоговорочно становится на позицию идеализма.

Фихте ищет абсолютную непосредственную достоверность знания. Свою теорию он назвал «Наукоучением» потому, что она должна была быть учением об абсолютной достоверности и истине. Для пояснения этого требования Фихте ссылается на математические знания. Есть уверенность, что между двумя точками можно провести одну прямую и т. д. Но в этом нашем знании отсутствует понятие о самом знании как таковом. В «Наукоучении» разрешается проблема знания о самом знании.

Все существовавшие до него и в его время философские системы, с точки зрения Фихте, исходили «фактически из путанных предположений», которые должны были впоследствии подтвердиться опытом, лишенным обоснования.

Идеализм должен исходить из такого абсолютно достоверного пункта, который сам собой определяет содержание опыта. Единственно верным исходным пунктом является субъект, при том необходимом условии, что все содержание познания заключено в нем полностью с самого начала, без всякой примеси внешнего опыта.

Но Фихте, в дедукции Декарта исходный пункт — субъект — не показан как абсолютное начало, которое обуславливает объект, поэтому декартовский исходный пункт все еще догматичен.

Фихте формулирует исходный пункт своей философской дедукции в «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» («Общая основа наукоучения», 1801) следующим образом: «Сущность философии требует, чтобы предмет всякой философии, как основа объяснения опыта, находился вне опыта»¹.

Для предварительного выяснения своего исходного пункта Фихте приводит следующее соображение. «Я, — говорит он, — хочу сослаться на самых крупных мыслителей нашего времени. Спиноза не мог иметь настоящего убеждения; он мог о своей философии только думать, но она не могла быть предметом его веры, потому что она находилась в прямом противоречии с его необходимым в жизни убеждением, в силу которого он должен был себя чувствовать свободным и самостоятельным. Он мог быть убежден в своей системе, поскольку она содержала часть истины, поскольку она заключала в себе часть философии, как науки; он был убежден в том, что его объективные рассуждения необходимо приводят в его системе. И в этом он прав. Мыслить же о своем собственном мышлении ему не приходило в голову. И в этом он неправ. Вслед-

¹ Фихте, Werke, hrsg. von F. Medicus, B, III, S. 12.

ствие этого его философское мышление вступило в противоречие с его жизнью»¹. Происходило это, по мнению Фихте, потому, что философия Спинозы переходила за границу субъекта, сделав исходным пунктом существование внешнего объективного мира, лишившего его свободы и самостоятельности. «Догматизм» Спинозы обусловил его детерминизм.

Фихте же ищет для обоснования достоверности научных истин такой исходный пункт, который обусловлен свободной деятельностью субъекта. Только нахождение такого начала может удовлетворить философа.

Вслед за материализмом Спинозы и дуализмом Декарта Фихте отвергает также кантовскую «вещь в себе».

«Для меня по крайней мере, — говорит он по поводу «вещи в себе», — невозможно считать способным на такой абсурд человека, который еще владеет своим разумом. Как я могу считать способным на это Кант? Поэтому, пока Кант не объявит ясно, что он выводит ощущение из впечатления от «вещи в себе», или, пользуясь его терминологией, что ощущение надо объяснить в философии «предметом в себе», находящимся вне нас, до тех пор я не поверю тому, что говорят о Канте его толкователи. Если же он сделает подобное объяснение, то я буду считать «Критику чистого разума» скорее делом случая, чем созданием человеческого ума»².

Решительно отвергая «вещь в себе», Фихте находит, что Кантом даны все условия для построения философского здания, но само здание не построено. Как выражается Фихте, «все материалы для построения, хотя они хорошо приготовлены, нагромождены в очень произвольном порядке»³.

«Я и раньше говорил, — пишет он, — и теперь повторяю, что моя система — это система *Канта*; в ней та же самая точка зрения, но в своем развитии она совершенно независима от *Канта*»⁴.

Несомненно, что задача, поставленная Кантом, — определение априорных условий опыта, т. е. исследование условий познания до самого познания, — принята Фихте.

Основополагающим принципом во всем априорном аппарате «Критики чистого разума» является трансцендентальная апперцепция, строящаяся, в отношении формы знания, объекты опыта и в конечном результате всю природу как единство опыта. «Я называю ее чистой апперцепцией, — писал Кант, — для того, чтобы отличить ее от эмпирической апперцепции, потому, что она является тем самосознанием, которое воспроизводит в себе представление «я мыслю», и вот это «я мыслю» должно сопровождать все остальные

¹ Фихте, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. III, S. 98.

² Там же, S. 70.

³ Там же, S. 63.

⁴ Там же, S. 4.

представления, являясь во всех самосознаниях одним и тем же и само по себе независимым».

Привода эти слова Канта, Фихте говорит: «Здесь ясно описана природа самосознания. Она для всякого самосознания одна и та же... «Я» в нем определяется исключительно само собою и абсолютно. Фихте и Кант не мог понимать под этой чистой апперцепцией индивидуальное сознание и не мог смешивать с ним общее сознание, так как индивидуальное сознание необходимо сопровождается другим сознанием «ты» и возможно только при этом условии»¹.

Эту именно трансцендентальную апперцепцию, или общее чистое сознание, принимает Фихте из философии Канта, считая ее истинным исходным пунктом философии.

Таким образом, заключает Фихте, мы находим у Канта совершенно определенное понятие чистого «Я» точно в таком же виде, как его дает «Наукоучение»².

«Вещь в себе», абсолютно не познаваемая, лишенная всех свойств, оказывается, по существу, продуктом предположения субъекта. Иначе говоря, «вещь на меня действует — означает: я мыслю вещь».

«Вещь в себе» растворяется в мышлении.

«Наукоучение» Фихте, исходя из трансцендентальной апперцепции, включает в свою систему категорический императив.

Кант поставил границы опыту. С одной стороны, опыт упирается на непознаваемую «вещь в себе», а с другой, — в необходимость признания сверхопытного мира как предмета веры. На веру в сверхопытный мир указывает присущее человеку сознание нравственного долга, которое не может быть взято из опыта. Нравственный закон является сферой практического разума. Практический разум требует признания свободы, бессмертия и бога. Теоретически сверхопытный мир не может быть доказан, но он и не нуждается в доказательствах. Непосредственная уверенность в истине выше ее теоретического обоснования, которое относится к опыту. Абсолютная истина постигается, таким образом, не путем доказательств, а непосредственным ее созерцанием.

Кантовское учение о трансцендентальной апперцепции и моральном «законе свободы» послужило отправной посылкой для фихтевского «Наукоучения».

Во всякой отрасли опытного научного знания должен, по словам Фихте, быть сверхопытный фундамент, лежащий в основе научного исследования, и лишь поскольку он лежит в основе той или другой области знаний, она может признаваться действительно научной.

Фундамент прочен, и он возведен не на каком-либо другом,

¹ Фихте, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. III, S. 60.

² Там же.

новом фундаменте, а на твердой почве. На чем же мы хотим возвести фундамент нашего научного знания?

Основоположения таких систем должны быть точно осознаны до созидания самих систем. Их достоверность не может быть доказана в пределах самих систем, но каждое возможное для систем доказательство предполагает уже заранее эти основоположения. Если эти положения верны, то все, что из них следует, тоже верно. Но из чего вытекает истинность и достоверность этих доопытных положений?»¹

Самым достоверным общим положением, существующим до всякого опыта, является, по Фихте, свойственное всякому сознанию положение: $A=A$. Достоверность этого положения совершенно очевидна. Но положение $A=A$ еще не значит, что A действительно существует, оно говорит лишь: если A есть, то оно равняется себе.

Если абстрагировать от существования, то в приведенном положении останется только одна форма, т. е. необходимая связь: если A полагается, то оно полагается. Но эта необходимая связь не заключена в A , предположение которого не является необходимостью. Она заключается в том, *через что* она полагается, т. е. заключается в «Я». Если что-нибудь полагается в «Я», как, например, A , то это положенное в «Я» есть нечто, равное самому себе (например, $A=A$); но это возможно лишь при условии, что «Я» = «Я». Иначе говоря, $A=A$ потому, что «Я» = «Я». Это и есть, согласно Фихте, смысл трансцендентальной апперцепции Канта.

«Я» = «Я» равнозначаще положению «Я есть Я», которое содержит в себе: «Я есть».

Полученное положение «Я есть» — основное условие всякого суждения.

При этом следует абстрагировать от эмпирического сознания, сохранив сверхопытное или сверхчувственное «Я», т. е. неизменное, предшествующее опыту «Я».

«Я есть» дается у Фихте не как готовый факт, а как продукт свободной деятельности, в котором продукт деятельности и самая деятельность — одно и то же. «Я есть», — говорит Фихте, — которое мы называем фактом, есть на самом деле выражение деятельности. Это «Я» не может быть полагаемо ничем другим, как только самим собою.

Поскольку «Я» есть выражение деятельности, постольку оно составляет основу *первого основоположения* «Наукоучения», которое Фихте выразил в формуле: «Я полагает первоначально свое собственное бытие»².

Второе основоположение «Наукоучения»: не- A не есть A . Формально это положение совпадает с положением $A=A$. Отсюда, по Фихте, следует, что оно так же первоначально, необходимо и це-

¹ Фихте, Über den Begriff der Wissenschaftslehre überhaupt, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. I, S. 171.

² Там же, S. 290.

посредственно достоверно, как и первое положение. Форма противопоставления так же необходима, как форма полагания, ибо она также указывает на первоначальное действие «Я».

«Я» полагает «не-Я», и это противопоставление необходимо, как и полагание «Я» самого себя.

Акт противопоставления есть «второе, по своему содержанию обусловленное, основоположение» «Наукоучения».

Третье основоположение: оба первые положения выражаются формулой: «Я» полагает себя и свою противоположность».

Противопоставляемое возможно только в отношении к такому полагаемому, с которым оно имеет что-либо общее. Поэтому «Я» полагает в «Я» — «Я» и «не-Я». «Я» полагает, таким образом, себя как единство противоположностей. Соединение противоположностей в одном и том же субъекте есть противоречие. «Я» и «не-Я» относятся, следовательно, друг к другу, как положительное и отрицательное, т. е. они взаимно уничтожают друг друга, окончательно или частично. Но невозможно, чтобы «Я» и «не-Я» — продукты первоначального действия «Я» — всецело уничтожали друг друга. В этом случае было бы уничтожено само «Я», т. е. исходный пункт всего процесса. Невозможно также, чтобы *одно* из них было всецело уничтожено другим. Остается лишь их взаимоограничение или, что то же, частичное взаимоуничтожение. «Я» и «не-Я» должны ограничивать друг друга и в то же время сохранять единство. Поэтому «Я» противопоставляет делимое «Я» делимому «не-Я», которые ограничивают друг друга *частично*. Действенное первоначальное «Я» возвращается к самому себе в синтетической форме, обогащенной частичным уничтожением противоположностей, причем делимое «Я» и делимое «не-Я» дают категорию *количества*. Мы получаем, таким образом, следующий ряд: первое положение «Я есмь Я» — тезис. «Я» полагает себе «не-Я» — антитезис. Единство «Я» и «не-Я» — синтез ¹.

Поскольку первоначальное действие «Я» является высшим источником всякого суждения, мышления и познания, из приведенной триады следуют категории: из первого основоположения — категория тождества или реальности: $A=A$; из второго основоположения — категория различия: A не равняется не- A ; из третьего основоположения — категория ограничения.

Далее у Фихте в его субъективно-идеалистической дедукции категорий следует категория *взаимодействия*, долженствующая обосновать теоретическое знание.

«Я» и «не-Я» в силу своих взаимоотношений действуют и подвергаются действию и один без другого не могут осуществить своих действий. Это взаимоотношение «Я» и «не-Я» дает категорию взаимодействия.

¹ Фихте, Über den Begriff der Wissenschaftslehre überhaupt, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. I, S. 305—306.

На этой стадии каждый из этих двух компонентов «Я» становится друг для друга необходимым. «Я» получает свою определенность через «не-Я», которое мыслится как действующее. Отсюда получается категория *причинности*.

«Не-Я» мыслится как внешний предмет, вызывающий представление.

На место кантовской «вещи в себе», существующей вне субъекта, как действительный внешний предмет, вызывающий наши ощущения, Фихте вводит «не-Я», полагаемое деятельностью абсолютного «Я».

Появление в свет «Наукоучения» вызвало резкую критику со стороны Канта. Кант считал себя непонятым, так как был уверен в том, что его критическая философия по самой своей сущности не могла служить фундаментом для построения «Наукоучения». Сделанные Кантом возражения настолько существенны, что мы приведем их целиком.

«В ответ на торжественное, обращенное ко мне от имени публики приглашение рецензента «Очерка трансцендентальной философии» Буле в № 8 «Эрлангенской литературной газеты» за 1799 г., я объявляю сим, что считаю фихтевское Наукоучение совершенно несостоятельной системой. Ибо чистое Наукоучение есть не более и не менее как только логика, которая не достигает со своими принципами материального момента познания, но отвлекается от содержания этого последнего, как чистая логика; стараться выковывать из нее некоторый реальный объект было бы напрасным, а потому, и никогда не выполнимым трудом. И в таком случае, если только трансцендентальная философия состоятельна, неизбежен, прежде всего, переход к метафизике. Что же касается метафизики, сообразно фихтевским принципам, то я настолько мало склонен принимать в ней участие, что в одном ответном послании советовал ему заняться вместо бесплодных хитростей (*arices*) культивированием его прекрасной способности излагать, которой можно бы с пользой дать применение в пределах «Критики чистого разума»; но им это предложение мое было вежливо отклонено с разъяснением, что «он все же не будет терять из виду схоластического момента». Таким образом, ответ на вопрос о том, считаю ли я дух фихтевской философии за подлинный критицизм, дан им самим, и мне нет никакой надобности высказываться об ее ценности или противоположности, так как здесь речь идет не о каком-либо оцениваемом объекте, а об оценивающем субъекте; в таком случае мне совершенно достаточно отгородиться от всякого участия в этой философии. К этому я должен еще добавить, что притязания подsunуть мне мысль, будто я хотел дать всего лишь пропедевтику к трансцендентальной философии, а не самую систему этой философии, мне непонятны. Таковой мысли мне никогда не могло прийти на ум, так как я сам объявил законченную цельность чистой философии в «Критике чистого разума» за лучший признак истинности ее. Наконец, ввиду того, что рецензент утверждает, будто «Критику» не следует понимать бук-

шьно в том, чему она дословно учит относительно чувственности, но будто каждый, кто хочет понять «Критику», должен непременно сперва овладеть должной точкой зрения (бековской¹ или фихтевской), так как кантова буква, подобно аристотелевой, убивает дух, — и заявляю сим еще раз, что «Критику» нужно разуметь, конечно, согласно букве и притом с точки зрения здорового, но только к подобным отвлеченным исследованиям достаточно приученного рас-судка. Одна итальянская поговорка говорит: «Охрани нас, боже, лишь от наших друзей, с врагами же нашими мы и сами справимся»².

В этом критическом возражении Кант глубоко оценил сущность «Наукоучения». Весь сложный процесс отвлеченного мышления, выраженный Фихте в «Наукоучении», есть не более как «чистая логика». Из него, как говорит Кант, никакими усилиями мысли нельзя выковать внешний реальный объект, без которого невозможно никакое познание, так как, попросту говоря, познавать-то почему. Чрезвычайно интересным в этой выдержке является настоя-чивое и упорное желание Канта отмежеваться от фихтевского субъективного идеализма. Старый Кант крепко держится за суще-ствующий вне сознания объект и необходимость его признания; он пришел в негодование от одной возможности связать его философию с учением Фихте. Он даже предпочитает врага такому другу.

Но как ни цеплялся Кант за «вещь в себе», спасаясь от последо-вательного субъективного идеализма, субъект у Канта таков, что не оставляет места объекту. Сам Кант вынужден был притти к заклю-чению, что «природа, следовательно, есть совокупность модифи-каций души, объединенных трансцендентальной апперцепцией».

Тут был обозначен путь, который вел прямо к «Наукоучению». Однако Кант держался за объект, неотвязно вступающий в противоречие с кантовским учением о субъекте.

Но если в системе Канта объект, или «вещь в себе», являет собой противоречие с субъективным направлением мысли, то Фихте, от-бросив «вещь в себе», не в состоянии «выковать реальный объект» и в то же время не может витать в безвоздушном пространстве чи-стого субъективизма. Отсюда постоянная неудовлетворенность Фихте своим «Наукоучением», трехкратные попытки его изложе-ния заново.

Из взаимокритики двух гениальных умов классического немец-кого идеализма вытекает весьма поучительный вывод. Попытка Канта преодолеть в своей критической философии и материализм и идеализм потерпела полное крушение. Из создавшегося положе-ния было два выхода: или признание субъекта продуктом объекта, т. е. признание того, что сознание определяется материальным бытием, или, наоборот, признание полной обусловленности мате-

¹ Яков-Сигизмунд Бек (1761—1840) — ученик Канта, примкнувший к критике кантианства Маймоном.

² Фихте, Избранные сочинения, т. I, стр. XXI—XXII.

риального бытия мира сознанием и отказ от «вещей в себе». Первое решение приводит к материализму, второе — к субъективному идеализму.

Фихте пошел вторым путем и последовательно развил все главные субъективные принципы философии Канта.

Категорический императив — учение о свободной деятельности «Я» — Фихте сделал исходным пунктом своей системы, связав его с трансцендентальной апперцепцией, подчинив «теоретический разум» «практическому разуму».

Формулируя возражения Шеллинга и высказывая собственный взгляд на природу, Фихте говорит: «...объективного мира и природы *не существует* для нас. Они подвергнуты отрицанию по всей линии, а для вас мир и природа — абсолютно достоверны. Таким образом, Шеллинг пожалел меня. У меня нет природы. Возвращаю ему обратное его сожаление. Считаю его несчастьем, что он обладает природой, которая является не чем иным, как слепой случайностью. Одно из двух должно быть устранено: дух или природа; объединить их невозможно. Их мнимое объединение есть частью лицемерие, частью ложь, частью навязанная чувством непоследовательность»¹.

Точка зрения идеалистического тождества в его непримиримой противоположности материализму выражена здесь Фихте с предельной ясностью. «Вот это и есть идеализм, — пишет Ленин, — ибо психическое, т. е. сознание, представление, ощущение и т. п. берется за *непосредственное*, а физическое выводится из него, подставляется под него. Мир есть *не-Я*, созданное нашим *Я*, — говорил Фихте»².

Отличительная особенность и рациональное зерно фихтевского субъективного идеализма — его диалектический характер, внесение в идеалистическую философию идеи развития, принципа ответственности, закона противоречия. Субъективный идеализм Беркли Фихте считает догматизмом, потому что хотя берклианский «субъект» и является первичным по отношению к объекту, он не есть свободная деятельность, самодеятельность, он не создает самого себя. Фихтевский субъект есть «чистая самодеятельность», свободная активность, источник самодвижения, саморазвития разума.

В оковах субъективного идеализма, в тесных границах взаимодействия идеалистических абстракций «Я» и «не-Я» у Фихте бьется диалектическая мысль.

В фихтевской дедукции основоположений и категорий науковедения дано идеалистическое учение о *саморазвитии* сознания. «Я» в силу своей собственной природы совершает определенный путь, заканчивающийся *самосознанием*. «Я» должно в конце концов *понять* то, что оно в своей деятельности *производит*. Оно должно сознать, что произведенное им «не-Я», т. е. объект, есть продукт

¹ Фихте, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. VI, S. 32.

² Ленин, Соч., т. XIII, стр. 186—187.

его же деятельности. Этот процесс Фихте называет «прагматической историей человеческого духа».

Развитие «духа», или сознания, совершается по ступеням диалектически, как тезис, антитезис и синтез. Первоначальное «Я» возвращается к себе в итоге этого процесса обогащенным благодаря действительному процессу борьбы противоположностей.

Фихтевская субъективно-идеалистическая диалектика заключает в себе учение о переходе одного состояния в другое. При этом всякий переход, по Фихте, осуществляется посредством скачка, совершаемого разумом (*Machtsprung der Vernunft*). Таким образом, идеалистическая диалектика составляет логическую основу «Наукоучения» Фихте, несмотря на то, что в логическом отвлечении дедукции первых двух основоположений соответствуют формально-логические законы тождества и противоречия (третьему основоположению соответствует закон достаточного основания).

Диалектическое выведение основоположений, категорий и принципов формальной логики, развитое и изложенное Фихте в «Наукоучении» 1794 г., вызвало ряд критических возражений, отчасти принципиальных, отчасти основанных на недоразумениях и на непонимании. Стремясь к усовершенствованию и уточнению изложения, Фихте разработал в 1801 и 1804 гг. новые редакции «Наукоучения». Не изменяя по существу ни в одном из принципиальных вопросов философии своей точки зрения, Фихте стремился, особенно в «Наукоучении» 1804 г., разъяснить, что, согласно его учению, бытие абсолютной жизни, будучи абсолютным «Я», равно возвышается и над субъективностью сознания и над объективностью бытия.

За «теоретическим наукоучением» — фихтевской теорией познания — следует «практическое наукоучение» — этика, составляющая средоточие интересов Фихте.

Философ не считал стремление разрешить ту или другую теоретическую проблему своей главной жизненной задачей; вся направленность его твердой воли и могучего темперамента влекла его к практической деятельности. «Сам я, — писал Фихте своей будущей жене Иоганне Ран о своих стремлениях, — насколько только возможно, неспособен быть ученым по профессии. Я хочу не только мыслить, я хочу действовать». «Я имею только одну страсть, только одну потребность, только одно адекватное ощущение себя: это — действовать во вне. Чем больше я действую, тем счастливее кажуся себе»¹.

Свою философию Фихте рассматривал как теоретическое обоснование практической деятельности. Исходным принципом его философского обоснования взаимоотношений теории и практики, действия и мысли послужила кантовская «Критика практического разума». «С тех пор, как я прочел «Критику практического ра-

¹ Фихте, Избранные сочинения, т. I, стр. XXII.

зума», — писал Фихте своему другу Вайсгуну, — я живу в совершенно новом мире. Положения, о которых я раньше думал, что они абсолютно неопровержимы, оказались с моей точки зрения неверными. Вещи, о которых я думал, что они никогда не могут быть доказаны, как, например, понятие об абсолютной свободе, о долге, для меня теперь доказаны. Я чувствую себя радостнее. Трудно себе представить, какое уважение к человечеству и какая сила заключены в этой системе».

По Канту, человек, рассматриваемый как часть природы, представляет собой явление и все действия его обусловлены, — он подчинен законам природы. Но, с другой стороны, человек находит в своем сознании свободную нравственную волю, или нравственный долг, который не может быть обусловлен опытом, т. е. миром явлений. Нравственный долг предполагает свободу. Согласно такому дуалистическому построению, категорический императив, не имеющий ничего общего с миром явлений, не может оказать на этот мир никакого влияния. Нравственный закон остается поэтому практически беспредметным, бессодержательным принципом.

Эта бездейственность категорического императива, обусловленная кантовским дуализмом, побудила Фихте преодолеть дуализм с целью сделать категорический императив *действенным* началом. Субъективно-идеалистическим преодолением «вещи в себе» Фихте стремится обосновать практическую деятельность. Главной основой жизни человека и человечества должен быть моральный закон (Sittengesetz). Обоснование этого утверждения состоит, по Фихте, в признании первоначальности деятельности свободного «Я» и понимания «не-Я» как продукта этой деятельности. В идеалистической диалектике субъекта и объекта Фихте видит решение вопроса о единстве субъекта и объекта, преодоление дуализма.

Различие между практическим и теоретическим разумом — не принципиального характера. Практический и теоретический разум представляют собой две стороны одного и того же процесса. «Не-Я» есть объект, но не «вещь в себе», ибо «не-Я» полагается «Я» и в «Я». Но в «Я» «не-Я» противостоит субъекту, как объект, который производит на него действие, вызывает ощущение, представление и т. д.; ему присущи причинность, существование во времени и в пространстве.

Разум, поскольку его объектом является «не-Я», воздействие «не-Я» на «Я», есть разум теоретический. Разум, поскольку он занимается «Я» как силой, действием «Я» на «не-Я», есть разум практический, и учение о нем составляет предмет «практического наукоучения».

Что такое человек? — спрашивает Фихте. — Чем определяется его сущность? Чем он отличается от других известных нам существ, которые не являются людьми?

Человек отличается тем, что он разумное существо и как разумное существо он сам по себе цель.

Поскольку он не существует для чего-то другого, он есть *самоцель*. «Человек есть, потому что он есть, а поэтому человек должен быть тем, что он есть, просто потому, что он есть». Все его существование как разумного существа должно определяться исключительно его сознанием как чистого «Я». Теряя эту свою сущность, человек перестает существовать как человек. Однако это чистое «Я» определяется отрицательным моментом. Оно сознается как противоположность «не-Я». Поскольку «не-Я» представляет собой многообразие, абсолютное «Я» представляет собой единство. В то время как первое подвержено постоянным изменениям, второе остается всегда неизменным.

Сущностью человека как такового является именно это постоянное, неизменное «Я». Из этого следует, что истинный человек не должен противоречить самому себе. Но эмпирическое сознание, обусловленное «не-Я», может себе противоречить, и, поскольку человек себе противоречит, постольку оно действует несогласно с требованием чистого «Я», т. е. «не через самого себя». Но так не должно быть. Человек как разумное существо — *самоцель*, а поэтому должен сам себя определять. Отсюда следует формула: «Действуй так, чтобы ты мог мыслить закон своей воли как вечный закон».

Наши действия как эмпирических людей определяются не нами самими, но воздействием «не-Я». Несмотря на это, наше «Я» должно оставаться самим собой. Для этого оно должно так видоизменять действующее на него «не-Я», чтобы достигнуть единства между «Я» и «не-Я». Но такое изменение «не-Я» требует упражнения и определенных навыков. Требуемое единство разумного «Я» с эмпирическим достигается в процессе их взаимодействия, и успешный результат этого взаимодействия определяется упражнениями и навыками — культивированием этого единства.

Этот именно процесс согласования неизменного разумного «Я» с миром чувственным Фихте называет культурой. «Приобретение таких навыков, — говорит Фихте, — зависит отчасти от пробуждения нашего разума и чувства нашей самостоятельности... отчасти же от вещей вне нас, которые должны видоизменяться согласно нашим понятиям. Приобретение этих навыков я называю культурой. И достигнутая определенная степень этих навыков также называется культурой. Культура различается только по своим степеням, но она заключает в себе способность к бесконечному количеству степеней. Она — последнее и самое высшее средство для достижения конечной цели человека — полного согласия с самим собою. Она сама по себе — последняя цель, если человек — разумно-чувственное существо; она последняя цель даже в том случае, если человека рассматривать как только чувственное существо. Чувственность должна подвергнуться культуре. Это последнее и наивысшее из того, что с ней можно делать»¹.

¹ *Fichte*, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. I, S. 226—227.

Совершенное согласие человека с самим собой и возможное согласие между человеком и чувственными вещами являются высшей целью человека. Его назначение и высшее добро — осуществление этой цели. С этой позиции Фихте отвергает утилитарную этику. Если с точки зрения последней добром является то, что делает счастливым, то с точки зрения этических воззрений Фихте, наоборот, только то делает счастливым, что является добром.

Общим выводом из этической дедукции Фихте является признание того, что монизм в моральной сфере состоит в диалектическом движении противоположностей между человеком как разумным «Я» и «Я» эмпирическим, обусловленным чувственными восприятиями. Борьба противоположностей достигает на каждой ступени определенного синтеза. Окончательным победителем разумное «Я», однако, не может быть ни на какой ступени этого процесса, ибо без противостоящего «не-Я», вызывающего опущения, невозможно сознание «Я». Деятельность «Я» в борьбе со своей противоположностью «не-Я» имеет перед собой всегда лишь *идеал* победы; являющийся руководящим принципом. К телесному, чувственному существу человека нельзя, с этой точки зрения, относиться пренебрежительно. Фихте говорит: «Лишиться *чувственности*, ее власти над собой — еще недостаточно. Необходимо ее сделать своим слугой, ловким, искусным, пригодным слугой. Ею следует пользоваться, а для этого надобно развить все ее силы, культивировать ее на разные лады и усиливать ее до бесконечности»¹. Таким образом, установленная Кантом противоположность между нравственным долгом и чувственной природой человека устраняется Фихте путем диалектического движения обоих начал, ведущего к их единству.

Вслед за аскетизмом Фихте отвергает мнение, что только изолированное, уединенное существование порождает возвышенные мысли и нравственное совершенство. «Только посредством действия, а не пустого мечтания, только посредством действия в обществе и для общества человек выполняет свой долг, потому что каждый, конечно, имеет задачу — убеждать другого, но ни в коем случае не быть убежденным им. Это — в природе вещей»². «А потому, — заключает философ, — прежде всего каждый должен жить в обществе и в нем оставаться, так как вне общества он не может достигнуть согласия с самим собой, которое от него абсолютно требуется. Кто себя изолирует, тот отказывается от своей собственной цели... Кто заботится только о самом себе, тот с моральной точки зрения не заботится даже о себе, так как его конечная цель — забота обо всем человеческом роде»³.

Этот переход от «Я» к обществу мотивирован у Фихте понима-

¹ Фихте, *Sämtliche Werke*, Berlin, 1845, B. IV, S. 17—18.

² Фихте, *Werke*, hrsg. von F. Medicus, B. II, S. 629.

³ Там же, S. 628—629.

нием всякого разумного «Я» как представителя разумных существ, как гражданина интеллигибельного мира.

Моральное, сверхчувственное «Я», как мы уже знаем, ведет у Фихте борьбу с чувственным, как внешним, так и внутренним, миром, одерживая победы, но никогда не достигая окончательной победы. Идеал победы служит руководящим принципом. Чувственный мир, т. е. «не-Я», выступает здесь в двойственном виде. С одной стороны, он служит причиной моральной борьбы, поскольку вызывает ощущения, а с другой — средством моральной победы, поскольку должен постоянно преодолеваться. Разумное «Я» осуществляет посредством «не-Я» свою цель — движение к идеалу.

Этика Фихте завершается учением о бессмертии и о боге как моральной субстанции. Но как понимает Фихте бессмертие? «Я вступило в надземный мир не тогда только, когда я буду вырван из общей связи земного мира. Я уже существую и живу в нем гораздо реальнее, чем в земной жизни. Уже теперь этот мир — моя единственная крепкая опора и вечная жизнь, которой я давно обладаю, — это единственное основание, почему я продолжаю земное существование. То, что вы называете небом, лежит не за гробом, оно уже здесь окружает нашу природу, и свет его светит в каждом чистом сердце»¹. Или в другом месте: «Жизнь индивидуума не относится к временным явлениям, но она бесспорно вечна, точно так же, как жизнь вообще. Тот, кто живет здесь, живет в действительности, имея перед собою вечные цели, тот никогда не умирает, потому что жизнь, как таковая, несомненно, бессмертна»².

Здесь перед нами не церковно-христианское учение о загробном мире, а своеобразный этический пантеизм.

Как мы видели, уже в первой своей работе, посвященной вопросу об откровении, Фихте высказывает тот взгляд, что религия и мораль тождественны, и говорит об истинном боге в противоположность богу церковному. Истинный бог познается, по Фихте, не путем откровения, а разумом, как моральное начало, существующее в нас самих. Между этой мыслью, развитой в «Опыте критики всякого откровения», и последующими взглядами нет принципиального различия.

Фихте не пришел к мистическому погружению в свое «Я», — он продолжает активную деятельность с неуываеваемой страстью и свойственной ему непреклонной волей.

В «царство божие» Фихте попадает не в силу квиетизма и пассивности, а вследствие непрерывной деятельности разума, непрерывного развития этической «культуры».

Искусство Фихте отличает как от науки, так и от морали. Наука меллирует к разуму, мораль — к сердцу. Искусство имеет своим

¹ Фихте, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. III, S. 379.

² Там же, B. VI, S. 459.

предметом всего человека, оно устремлено ко всему человеку. Философ достигает высшей потенции духа посредством сознательной работы по определенным принципам. Художник находится на этих вершинах бессознательно.

По Фихте, мир является, с одной стороны, продуктом нашего самоограничения (полагания «не-Я» в «Я»), а с другой — результатом нашей свободной деятельности, понимаемой как движение к этическому идеалу.

Искусство свободно. Только с точки зрения свободы предметы искусства являются эстетическими. Но, тем не менее, оно не должно всецело подчиняться моральному закону. Эстетическое чувство — не добродетель, оно не действует согласно понятиям разума, но создает почву для добродетели, освобождает от цепей чувственности.

Эстетическое образование имеет, таким образом, огромное значение для роста и развития культуры.

Никому нельзя вменить в обязанность быть художником, но можно, с точки зрения морального закона, вменить в обязанность не препятствовать развитию искусства.

Художниками, согласно Фихте, не становятся, а рождаются, но художественный вкус может иметь всякий.

Истинное искусство должно соответствовать двум главным правилам: во-первых, не делай из себя художника против воли природы, ибо если нет внутреннего призвания, то произведение искусства будет результатом предвзятой, навязанной извне идеи; во-вторых, настоящий художник не должен подчиняться испорченному вкусу своего времени, он должен черпать свое вдохновение из святости его призвания. Если художник будет следовать этим правилам, то он будет и лучшим человеком и лучшим художником и принесет пользу культуре.

Принцип действительности является у Фихте исходным пунктом и конечной целью философии и самым существенным, самым важным принципом жизни, открывающим ее истинную ценность и смысл. «Не в чистом познании, но в деятельности, согласно твоему познанию, состоит твое назначение, — пишет Фихте. — Так внятно звучит внутри моей души, как только я на один момент сосредоточиваюсь и сам себя наблюдаю. Не для праздного созерцания и размышления о самом себе или для рефлексии о благоговейных чувствах, — нет, ты здесь для деятельности. Деятельность и только деятельность определяет твою ценность»¹.

К Фихте больше, чем к кому-либо другому, относится первый тезис Маркса о Фейербахе: «...действенная сторона, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, разумеется, не знает действительной, чувственной деятельности как таковой»².

¹ Фихте, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. III, S. 345.

² Энгельс, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, 1939, стр. 53.

Идеализм не знает действительной, чувственной деятельности по той причине, что *субъект* этой деятельности — идеалистическая абстракция «чистого Я», а *объект* этой деятельности — идеалистическая абстракция «не-Я», полагаемого «Я». Субъективно-идеалистическая диалектика исходит из принципиального отрицания независимой от субъекта материальной действительности, на которую может быть направлена деятельность.

Деятельность (дело-действие, Tathandlung) является центральным, основным принципом всей концепции Фихте. «Субстанция» тождественна для него с «дейтельностью». Но деятельность эта — лишь деятельность разума, осуществляемая в пределах умопостижимого мира. Деятельность тождественна у Фихте с субстанцией в ее субъективно-идеалистическом понимании.

Почему диалектика приняла в учении Фихте такой изуродованный, противостественный вид? Ответом на этот вопрос является анализ своеобразия идеологической жизни Германии рассматриваемой эпохи; данный Марксом и Энгельсом в «Немецкой идеологии». Данная основоположниками марксизма характеристика кантовской «Критики практического разума» бросает яркий свет также на философское мышление Фихте и всего немецкого классического идеализма.

«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 заметили, что в основе этих теоретических мыслей буржуазии лежали материальные интересы и воля, обусловленная и определенная материальными производственными отношениями; поэтому он отделил это теоретическое выражение от выражаемых им интересов, превратил материально мотивированные определения воли французской буржуазии в *чистые* самоопределения «*свободной воли*», воли в себе и для себя, человеческой воли, и сделал из нее таким образом чисто идеологические моральные постулаты и логические определения»¹.

И далее, рисуя общее положение Германии того времени и сопоставляя его с немецкой идеологией, Маркс и Энгельс говорят:

«Этот немецкий либерализм, согласно его высказываниям вплоть до самого последнего времени, представляет собою, как мы видели, уже в своей популярной форме пустое мечтание, идеологию о *действительном* либерализме»².

Сказанное здесь Марксом и Энгельсом в отношении Канта относится и к Фихте. Отсутствие действительной почвы, на которой могли бы осуществиться идеалы Фихте, отсутствие реальной борьбы и возможности реальной победы побудило его, преодолев кантовский дуализм, создать вместо потустороннего мира Канта сверх-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 175—176.

² Там же, стр. 177.

чувственный мир, полагаемый самим «Я», в котором он одерживает победу над чувственным миром. Само собой разумеется, что ни Кант, ни Фихте не сознавали, что их системы являются преломлением в отсталых условиях Германии революционных идей, заимствованных из Франции.

3. Социально-политические воззрения

В мышлении Фихте центральное место занимала не природа, но сфера естественных наук, а жизнь человека и человеческого рода. Социально-историческая практика стояла для него на первом плане.

Уже в работе молодого Фихте, в «Опыте критики всякого откровения», философ сталкивается с вопросом об историческом познании и возможности объективных оценок исторических явлений.

Ответ на этот вопрос, по Фихте, следует прежде всего искать в субъективной уверенности. Но одной субъективной уверенности все же недостаточно. Одна субъективная уверенность не обеспечивает плодотворного практического действия.

«Одно только познание человеческих способностей и потребностей, без познания того, каким образом их развивать и какими мерами их удовлетворить, не только оказало бы в высшей степени печальное и подавляющее действие. Такое познание явилось бы совершенно пустым и бесполезным».

«Короче, такого рода познание не было бы тем познанием, которого требует общество... Вместе с познанием потребностей необходимо одновременно узнать средства их удовлетворения, вытекающие из этих потребностей. В основе первого рода познания лежат положения чистого разума, и потому это познание относится к философии; в основе познания второго рода лежит отчасти опыт, и потому это познание относится к философии истории»¹.

Но указанных двух моментов недостаточно. Требуется еще определение и понимание уровня культуры того общества, о котором идет речь, а также понимание его места в общем процессе мировой истории, ибо каждая отдельная эпоха представляет собой необходимое звено в общей и неразрывной цепи мировой истории.

«Для того, чтобы правильно охарактеризовать отдельную эпоху, — говорит Фихте, — и если надо, свою эпоху, — философ должен иметь априорное и самое глубокое понятие времени в целом и всех возможных эпох. Это понимание времени в целом, как и всякое философское понимание, предполагает понятие единства времени в целом, понятие единого заранее определенного, хотя и в постепенном развитии осуществляющегося, времени, в котором каждое последующее звено обуславливается предыдущим звеном; или, говоря короче и обычным языком, оно предполагает единый мировой план, который может быть ясно понят в его единстве, из которого можно

¹ Фихте, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. I, S. 254.

было бы вывести все основные эпохи человеческой земной жизни и понять их происхождение и взаимную связь»¹.

Таков общий вывод вытекающий из принципов «Наукоучения» и раскрывающий рациональное содержание «Наукоучения». Поскольку идеалистическое понимание исторического процесса включает в себе телеологический момент, перед Фихте встает вопрос о цели исторического движения человечества. «Цель земной жизни человечества, — отвечает Фихте на этот вопрос, — состоит в том, чтобы устраивать свою земную жизнь свободно, согласно разуму»².

Если, согласно приведенной формулировке общей цели, определить уровень развития отдельной эпохи, то на основании каких условий и признаков возможно такое определение?

Критерием для определения степени развития данной эпохи является, по Фихте, состояние государства с точки зрения осуществления в нем свободы и его движения к сознательному социальному устройству. Государство, согласно Фихте, имеет своей целью всестороннее развитие и совершенствование человеческого рода. Историческое движение человечества совершалось до сих пор бессознательно, хотя по своему внутреннему существу это движение заключало в себе стремление к реализации государственно-сознательной жизни человеческого рода.

«Цель государства, — говорит Фихте, — может быть только целью самого человеческого рода, а именно, она должна заключаться в том, чтобы в основе всех его отношений лежали разумные законы. Только теперь государство... ясно осознает эту цель. До сих пор государственно содействовало осуществлению этой цели бессознательно или независимо от осознанной цели; его влекли естественные законы развития человеческого рода, и при этом оно имело в виду совсем другие цели... таким образом государство, думая только о самом себе, содействует вместе с тем цели человеческого рода»³.

Теперь же настало такое время — и в этом состоит сила и новизна нашей эпохи, — когда в достаточной степени созрело сознание, требующее осуществления основной цели государства. Каждый член государства должен сознавать общегосударственную цель как свою собственную.

«Необходимо оживить индустрию, улучшить сельское хозяйство, мануфактуру, фабрики, поощрять производство машин, открытия, изобретения, механизировать труд и оказывать возможное содействие развитию естествознания»⁴. Все эти материальные ресурсы имеют своей задачей обеспечить досуг, необходимый для всестороннего духовного развития и усовершенствования человеческого рода.

¹ Фихте, Werke, Hrsg. von F. Medicus, B. IV, S. 400.

² Там же, S. 401.

³ Там же, S. 555—556.

⁴ Там же, S. 558.

К этому и сводится главная конечная цель априорного плана мировой истории.

В фихтевских принципах философии истории мы видим ряд ценных идей, хотя и выраженных в отвлеченной форме. Важнейшие из них: идея единой всемирной истории, ступенями развития которой являются все известные общественные образования, и идеи объективной исторической закономерности, складывавшейся из субъективной деятельности людей независимо от их сознательных намерений.

Коренное заблуждение Фихте, как и всякого идеалиста, заключается в неправильной исходной предпосылке и в связанном с последней методе исследования. Исходный пункт у Фихте — это мировой план, который дан а priori, т. е. до всякого исторического опыта. В соответствии с этим метод исследования остается фактически не связанным с исторической жизнью и историческим опытом. Он не вытекает из содержания самой действительности, не раскрывает истинных корней и действительных движущих сил истории, оставаясь в пределах чистой спекуляции.

Усилиями своего гениального ума Фихте старается проникнуть в исторический процесс, открыть в нем внутренние движущие силы, но исходная идеалистическая точка зрения сковывает это стремление, не давая идти по пути, ведущему к постижению коренных основ исторического хода вещей.

Исходя из априорного сознания, философ апеллирует к государству, как к *правовому* институту, не замечая его фундамента, его материально-экономической, классовой структуры. Повинуясь страстному стремлению переустроить общество, он набрасывает также план экономического переустройства, но осуществление этого плана, подобно всем просветителям, возлагает на существующее государство.

В своем труде «Der geschlossene Handelstaat» («Замкнутое торговое государство», 1800) Фихте разрабатывает план государства, основанного на разуме и истинной свободе. Исходным пунктом такого идеального устройства должна служить свобода каждого индивидуума.

Для достижения свободы каждый индивидуум, живущий в государстве, ограничивает свою свободу: при правильном взаимограничении создается свобода каждого.

«Каждый ограничивает на основании права свободу другого в той степени, в которой другой ограничивает его свободу, так как они все равны! Это равенство ограничения всех всеми дано в правовом законе и не зависит от произвола»¹.

Каждый человек имеет право на жизнь и на труд, которые государство обязано обеспечить всем. Достижение такого идеала требует следующего устройства государства.

¹ Фихте, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. III, S. 475.

Основой экономической жизни служит земледелие. Но страна не может существовать только продуктами земледелия, а потому необходима и фабричная деятельность. Земледельческое и промышленное сословия нуждаются в продуктах друг друга. Но продукты нельзя обменивать непосредственно, а потому необходимо третье сословие — купечество. Чтобы купеческое сословие исполняло свои функции не анархическим путем, государство должно установить стоимость различающихся друг от друга товаров.

Стоимость товаров Фихте сводит к их полезности, основанной на субъективных потребностях. Фихте оспаривает сведение стоимости к затраченному на производство товара труду, так как «каждый предоставленный самому себе человек оценивает продукт работы другого человека не по затраченному последним труду, а, скорее, по той пользе, которую он сам думает из него извлечь»¹. И Фихте старается путем сопоставления различных товаров определить различную степень их полезности.

Далее необходимо найти общее мерило, при помощи которого возможно выразить стоимость в количественном отношении. Таким мерилom являются деньги, установленные государством. Деньги, вытисные сами по себе, не должны иметь никакой ценности, и поэтому рациональнее всего пускать в оборот бумажные деньги.

Кроме упомянутых трех сословий в фихтевском идеальном государстве существует категория людей, деятельность которых нужна для развития культуры, для поддержания внутренней жизни и порядка в государстве и для защиты государства от внешних врагов. Эта категория людей не производит материальных, вещественных продуктов. Тем не менее они должны быть обеспечены, как и все остальные, так как их деятельность является необходимой для всех сословий. Поэтому государство должно взимать налоги с производительных сословий, которыми должны покрываться все государственные расходы.

Все отношения внутри сословий, как и взаимоотношения между сословиями, должны быть строго регламентированы.

В фихтевском государстве сохраняется строгое разделение труда. Основным сословием является крестьянство. Только определенное число граждан имеет исключительное право на промышленное производство. Эти граждане образуют замкнутое сословие, разделенное в свою очередь по различным отраслям труда, на отдельные цехи.

Свобода промысла исключается. О качестве работы заботится государство, устанавливая строгую регламентацию.

Частная собственность не ликвидируется. После покрытия налога каждый имеет право считать продукт своего труда собственностью. Сохраняется право наследования и добровольной передачи имущества.

¹ Фихте, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. III, S. 484.

Внешняя торговля запрещается, но с оговоркой, что полное запрещение должно иметь место только в том случае, если данное государство обладает всеми необходимыми для граждан материальными ресурсами. В противном случае государство вынуждено прибегнуть к внешней торговле, причем торговля должна производиться государством, но отнюдь не отдельными гражданами.

Связующим звеном между замкнутым государством и другими государствами могут и должны служить наука, литература, искусство.

Таковы основные устои «Замкнутого торгового государства». Обычно буржуазные исследователи расценивают это регламентированное государство как социалистический идеал, но «социализм», развитый в «Замкнутом торговом государстве», является типичным мелкобуржуазным «социализмом». В фихтевском государстве сохраняются сословия, возможность роста частной собственности, закрепляются старые, отжившие средневековые формы производства в виде замкнутых цехов. К этого рода «социализму» относятся замечательные строки «Манифеста коммунистической партии»:

«...По своему положительному содержанию этот социализм стремится или восстановить старые средства производства и обмена, а вместе с ними старые отношения собственности и старое общество, или — вновь насильственно втиснуть современные средства производства и обмена в рамки старых отношений собственности, отношений, которые были уже ими взорваны и необходимо должны были быть взорваны. В обоих случаях он одновременно и реакционен и утопичен»¹.

Но Фихте не довольствовался измышлением философских идеалов и составлением несуществующих планов. Он был активным участником современной политической борьбы, пламенным агитатором-патриотом. В своих знаменитых «Речах к немецкой нации», произнесенных в годы нашествия Наполеона на Германию, Фихте выступает с полным страсти и любви к родине призывом о мобилизации всех сил для защиты отечества.

Нужно бросить всю размягченность, всю расплывчатость, всю «расхлябанность и поведение без достоинства». Не следует преуменьшать силу врага, и надо иметь мужество смотреть прямо в глаза злу. Только трезвый взгляд на положение вещей может привести к победе. Следует отдать себе ясный отчет в том, что деятельность Наполеона опасна для всего мира.

Фихте с иронией говорит о тех, кто смотрит на Наполеона, как на дьявольское наваждение. Царство дьявола, говорит Фихте, существует не для того, чтобы существовать, его существование по действительно. «А если этот человек, — пишет Фихте о Наполеоне, — как многие думают, является кнутом в руке бога, с чем

¹ Маркс и Энгельс, Манифест коммунистической партии, 1930, стр. 59.

и л, в известном смысле, согласен, то он существует не для того, чтобы мы подставляли ему обнаженную спину».

Но Фихте не ограничивается требованием отпора врагу. Германия нуждается в оздоровлении и развитии всех своих сил. Эта цель требует воспитания народа в духе принципов «Наукоучения». Суть этого воспитания сводится к пропаганде идеи о том, что вечная жизнь не начинается после земной, а включает в себя земную жизнь. Народ должен проникнуться этим мировоззрением. Только на такой основе возможна любовь к родине, истинный патриотизм и национальное возрождение.

Фихте был пропагандистом национального объединения и возрождения Германии. Однако его пропаганда идей национального воспитания и возрождения ничего общего не имеет с расовым лже-национализмом» фашизма. Национализм Фихте есть прежде всего форма его *демократизма*, т. е. форма, в которую облекалось убеждение Фихте в праве народа на свободное определение основных начал своей политической жизни.

Национализм Фихте был не тупым превознесением немцев только на том основании, что они немцы, и не учением, внушающим ненависть и презрение ко всему не-немецкому. Тем более он не был учением, требующим господства немецкого народа над другими народами Европы, завоевания и ограбления этих народов и их государств.

Фихте был патриотом: он любил свой народ, верил в его будущее и гордился его достижениями в области философии, науки и литературы. Фихте была присуща национальная гордость современника Кашта, Гете, Шиллера, Моцарта, Бетховена. Временами национальная гордость заводила его слишком далеко, внушала явно *преувеличенные* и потому неверные суждения о достоинствах немецкого духа. В «Речах к немецкому народу», а также в «Патриотических диалогах» Фихте высказал немало кичливых утверждений о немецкой нации и ее превосходстве, которые недостойны столь крупного мыслителя.

Эти высказывания используются немецкими фашистами для беззастенчивой спекуляции именем Фихте. Но даже самое беглое знакомство с сочинениями Фихте показывает, насколько он далек даже в самых крайних своих националистических преувеличениях от фашистского шовинистического изуверства.

В «Речах к немецкому народу», в «Патриотических диалогах», во втором разделе «Учения о государстве» («О понятии справедливой войны») Фихте обращался к своим современникам с целью поднять их на борьбу за политическую *независимость* немецкого народа, онятую Наполеоном. Фихте стремился пробудить в современных ему немцах чувство национального достоинства, подавленное военным разгромом Германии и режимом оккупации. Преимуществам политического строя и военной организации послереволюционной Франции он противопоставляет достижения немцев в области

мысли, философии, литературы. Указывая на эти достижения, Фихте хотел найти основу для будущего подъема народного самосознания. Националистические заблуждения, в которые он при этом впал, были не кичливым бахвальством повиниста, но иллюзией, будто достижения немецкого духа в области идеалистической философии доказывают преимущества немцев как народа, призванного сыграть великую роль в истории.

Призыв к развитию в немецком народе патриотических чувств, призыв к борьбе за политическую независимость был тесно связан с демократизмом Фихте и с его убеждением, что условием успеха освободительной войны должна быть *политическая свобода* для самого немецкого народа внутри немецкого государства.

Еще в ранней работе «К исправлению суждений публики о французской революции» Фихте требовал отмены сословных привилегий помещиков, отмены крепостной кабалы и установления права для каждого свободно распоряжаться своей рабочей силой. Он даже предвидел неизбежное в будущем справедливое разделение земли. Фихте знал, что требования эти вызовут протест со стороны помещиков и князей, не желающих лишиться имущественных привилегий. Он предвидел их неизбежные жалобы на лишение привычных для них условий роскоши и удобства. И все же Фихте решительно отклонял все подобные сетования. «Ведь при таких жалобах, — писал он, — считается совершенно безусловной система, чтобы только один известный класс смертных имел, уже не знаю какое, право удовлетворять все потребности, какие только может измыслить самое распущенное воображение, чтобы другой имел их не столько, сколько первый; третий не столько, сколько второй, и т. д., пока, наконец, не дойдешь до класса, который должен обходиться без самого необходимого, чтобы иметь возможность доставлять этим высшим смертным самое ненужное... Что неработающий не должен есть, это господин Реберг нашел наивным; да позволит он нам считать не менее наивным, что не должен есть или должен есть несъедобное лишь тот, кто работает... «Такие люди к этому привыкли, они не знают лучшего», — педит сквозь зубы сластолюбец, потягивая свое дорогое вино; но это неправда, к голоду никогда не привыкают, к противоестественному питанию, к полному упадку сил и упадку мужества, к наготе в суровое время года не привыкают никогда... Не привычка решает вопрос о том, что само по себе излишне и само по себе необходимо, а природа. Иметь здоровую для человеческого тела пищу в количестве, нужном для восстановления сил, и постоянное и здоровое жилище должен всякий работающий, — это принцип»¹.

Фихте призывал свой народ не к завоеванию и не к порабощению соседних народов, а к освобождению от власти иностранных заво-

¹ *Fichte*, Sämtliche Werke, B. I, S. 183—186.

пателей, к восстановлению отнятой политической независимости, без которой не может быть и речи о необходимой для народа свободе.

В тринадцатой из «Речей к немецкому народу» Фихте заклеимит в сильных и резких выражениях черты глубокого морального падения, варварскую страсть к разрушению, грабежу и разбою, на которую только и может опираться стремление к «универсальной монархии». Когда читаешь эти страницы, кажется, что они метят прямо в фашистов. Фихте показал, что против глубоко укорененной в общественном человеке благожелательности и против отвращения к злу, какое завоеватель причиняет завоеванным странам, у завоевателя есть только одно средство — разжигание в своих подчиненных страсти к разбою. «Если в войне господствующим побуждением становится собственное обогащение, если у него вошло в обыкновение при опустошении цветущих стран не думать ни о чем ином, кроме как о том, что он выгадывает для собственной особы от всеобщей нищеты, то следует ожидать, что чувства сострадания и жалости в нем умолкли. Кроме этой варварской грубости и соответственно ей, — продолжает Фихте, — современный завоеватель мира должен был бы воспитать в своих также холодную и расчетливую страсть к разбою, он должен был бы не наказывать вымогательства, но скорее поощрять их... Где сыщется в новейшей Европе, — спрашивает Фихте, — нация, настолько бесчестная, чтобы можно было выдрессировать ее таким образом?»¹

«Но даже если бы завоевателю мира удалось «воспитать» свою армию и свой народ в таком духе, то средство, примененное им в этом случае, сделало бы невозможным достижение той самой цели, ради которой оно было привлечено. Доведенный до подобного состояния народ не видит отныне в покоренных людях, странах и произведениях искусства ничего кроме средства как можно быстрее загребать деньги, с тем, чтобы идти дальше и снова загребать деньги»². Такой народ «рубит то самое дерево, плодов от которого он хочет добиться; у того, кто действует при помощи подобных средств, отнимаются все уловки соблазна, убеждения и обмана: они могут вводить в обман только издали; тому, кто видит их вблизи, будь он даже тупоумнейшим, бросается в глаза зверская грубость, бесстыдная, наглая страсть к разбою, и явным становится отвращение всего человеческого рода. С такими средствами можно ограбить землю, опустошить ее и растереть ее в безжизненный хаос, но никак нельзя организовать ее в порядок универсальной монархии»³.

Фашисты замалчивают действительное происхождение и действительные корни социально-политических идей Фихте. Они замалчивают отношение Фихте к Французской революции. Они скрывают

¹ Фихте, Reden an die deutsche Nation, Berlin 1912, S. 233—234.

² Там же, S. 234.

³ Там же.

от своих читателей выступление Фихте в защиту революционного якобинского террора.

Учение о национальности, развитое Фихте, покоится не на биологических основах. Фихте основу национальной самобытности видел в языковом своеобразии народа, в характерной для него особенности средств языкового выражения. В тех самых «Речах к немецкому народу», которые служат для фашистов предметом фальсификации, Фихте подробно развил языковую теорию национальной самобытности.

Фихте знал чувство горячей любви к своему народу и чувство боли за его приниженное положение в период военного разгрома и наполеоновской оккупации. Но это чувство имело источником не звериную ненависть к людям другой нации. Его источник — протест передового мыслителя против феодальной системы, которая привела Германию на край гибели, а немецкий народ подвергла иностранной оккупации.

Той же борьбой против феодальной системы объясняются и рассуждения Фихте о необходимости воссоединения всех немецких земель, т. е. всех территорий, населенных преимущественно немцами, в одно большое немецкое государство. Именно в этом смысле Фихте в своем «Замкнутом торговом государстве» говорил, что немецкое государство должно продвигаться к «своим естественным границам»¹.

Фашисты совершенно извращают эти высказывания Фихте. Они видят в политической программе Фихте зародыш и обоснование своих планов империалистических захватов. Но отождествление фихтевской программы объединения немецких земель с гитлеровской программой империалистического грабежа и захвата есть лишь фашистская фальсификация истории философии.

В начале XIX века лозунг национального объединения был лозунгом буржуазии, борющейся с феодальным сепаратизмом, с череполосицей феодальных княжеств, с феодальным раздроблением Германии, с феодальными таможенными барьерами, сдерживавшими развитие буржуазных производительных сил. Национальное объединительное движение в Германии представляло явление, аналогичное стремлению итальянской буржуазии к национальному воссоединению Италии.

Вот почему передовые мыслители буржуазии — Гете, Фихте — могли примкнуть к этому движению и даже выступать его пропагандистами.

«Да будет Германия настолько едина, — восклицал Гете, — чтобы немецкие талеры и гроши имели одну и ту же цену во всем государстве; настолько едина, чтобы я мог провезти свой дорожный чемодан через все тридцать шесть государств, ни разу не раскрыв его для осмотра. Пусть будет она настолько едина, чтобы городской

¹ Фихте, Замкнутое торговое государство, М. 1923, стр. 161.

дорожный паспорт, выданный в Веймаре, не был признан пограничным чиновником соседнего (немецкого. — *Ред.*) государства действительным, как паспорт иностранца. В пределах германского государства не должно быть речи о своей стране и загранице: пусть в Германии будут едиными меры и вес, торговля и оборот и сотни тому подобных вещей, которых я не в состоянии сейчас припомнить»¹.

Из той же программы исходил и Фихте. Поэтому, выдвигая лозунг расширения Германии «до естественных границ», Фихте подчеркивал, что здесь речь идет не о захвате земель, населенных другими народами; но лишь об уничтожении искусственных перегородок, созданных феодализмом внутри Германии.

Поэтому, выдвигая лозунг объединения Германии, Фихте, во-первых, подчеркивал, что это объединение, может быть, и не потребует войны. Во-вторых, он требовал, чтобы предполагавшееся им расширение территориальной общеимперской границы не шло далее рубежей, определяемых сплошным немецким населением. В своем утопическом сочинении «Замкнутое торговое государство» он требовал, чтобы непосредственно после установления новой общеимперской границы Германии правительство поручилось и даже дало торжественное уверение в том, что с этого момента оно не будет больше принимать участия ни в каких политических событиях за границы, не будет вступать ни в какие союзы, не будет принимать на себя никакого посредничества и ни в каком случае и ни под каким предлогом не будет переступать своих теперешних границ»².

Более того, Фихте прямо и недвусмысленно осудил всякую политику и всякую идеологию захвата, грабежа и порабощения.

Фихте ясно видел, что страсть к приобретению чужих земель, к завоеванию и покорению чужих государств — как только страсть эта остановится руководящей идеей политики — не знает никаких ограничений и неизбежно толкает руководимые этой страстью правительства на путь все новых и новых авантюр.

В свободном государстве, как его понимал Фихте, захватнические, грабительские войны невозможны. «Невозможно, чтобы целая нация постановила идти войною на соседнюю страну для грабежа, ибо в государстве, в котором все равны, награбленное не может стать добычей немногих, но должно быть разделено поровну между всеми, а доля, которая досталась бы каждому, не стоит войны»³.

Но Фихте, всякое подлинно свободное и подлинно разумное государство уже в своих собственных интересах должно строго наказывать малейшее поползновение к насилию, грабежу и несправедли-

¹ Эккерман, Разговоры с Гете, М. 1934, стр. 785.

² Фихте, Замкнутое торговое государство, стр. 163.

³ Фихте, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. III, S. 370—371.

вости, направленное против граждан соседнего государства. «Уж ради собственной выгоды, уже для того, чтобы не пробуждать в своих собственных гражданах помыслов о несправедливости, грабежа и насилии и не предоставлять им иной возможности дохода, кроме прилежания и трудолюбия в указанной законом области, — уж для этого всякое государство должно так же строго запрещать несправедливость по отношению к гражданину соседнего государства, так же тщательно препятствовать ее совершению, так же точно вознаграждать потерпевшего от нее и так же строго наказывать виновного в ней, как если бы она была совершена по отношению к собственному гражданину»¹.

Но подлинно свободное государство, продолжает Фихте, не только не может само вести политику захвата, завоевания, грабежа, но только не может позволить своим гражданам осуществлять акты насилия, несправедливости. Такое государство не может терпеть рядом с собой существование государств, чьи правительства стремятся к порабощению соседних народов. «Никакое свободное государство не может терпеть рядом с собою такие государства, предводителям которых выгодно поработать себе соседние народы и которые поэтому одним своим существованием непрестанно угрожают спокойствию соседей»².

По отношению к государствам, правительства которых преследуют политику завоевания, порабощения и грабежа, Фихте считал справедливым и необходимым соединенные действия истинно свободных государств — вплоть до вооруженной борьбы с захватническими правительствами и до превращения руководимых ими государств в действительно свободные. «Забота о своей собственной безопасности заставляет все свободные государства преобразовывать и все вокруг себя в свободные государства и распространять, таким образом, в собственных интересах царство культуры на дикарей, царство свободы — на рабские народы»³.

Фихте даже предвидел — и его предвидение бьет не в бровь, а в глаз охотникам до чужих земель, — что поджигатели и организаторы захватнических, разбойничьих, грабительских войн станут для оправдания своих империалистических стремлений и действий ссылаться на избыточность населения собственного государства, будто бы требующую расширения его территории («жизненного пространства», по терминологии фашистов) за счет территории соседних народов и их государств.

«Теорию» эту Фихте заранее опровергает в простых и глубоких возражениях. «На наш взгляд, — писал Фихте, — ленивый и бездеятельный гражданин всегда, правда, является излишним, каково бы ни было состояние населения; но если с увеличением

¹ Фихте, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. III, S. 370.

² Там же, S. 371.

³ Там же.

народонаселения в той же мере и пропорционально друг другу разрастаются земледелие, промышленность и торговля, страна никогда не может иметь слишком много жителей, ибо плодородие природы, когда целесообразно пользуются ее силами, беспредельно»¹.

Ход исторических событий изменил отношение Фихте к Франции — из апологета французской буржуазной революции он превратился в злейшего врага наполеоновской агрессии. Если прежде Фихте восхвалял революционные подвиги французского народа и призывал учиться у Франции, то теперь он будил в немецком народе веру в свои силы и звал на борьбу против захватчика, на борьбу за национальную независимость.

Значение Фихте в истории философии состоит в том, что, в отличие от кантовской «отрицательной диалектики», Фихте вводит положительную, хотя и субъективно-идеалистически извращенную диалектику.

Понимание им роли отрицания в развитии; учение о трех ступенях движения (тезис, антитезис и синтез) — ценный вклад в развитие философских идей.

Тем не менее «развитие» у Фихте все еще остается мнимым, формальным развитием.

Маркс говорит в «Капитале» о том, что товар не может сам в себе выразить свою стоимость и что для выражения этой стоимости требуется его противопоставление другому товару. Товар подобен человеку, который не может сознать свою личность без противопоставления ей другой личности. Только фихтевский философ, — говорит Маркс, — приходит в мир с представлением Я емь Я².

Фихтевское идеалистическое тождество «Я=Я» не может стать исходным пунктом действительного развития, настоящего движения вперед. Сам Фихте, чувствуя это, вынужден ввести в свою систему толчок извне (Anstoss) как стимул для развития «Я», как препятствие, которое «Я» должно преодолеть в своем развитии³.

В «Наукоучении» Фихте действительное конкретное диалектическое движение природы и общества подменяется изощренной логической эквилибристикой «Я» и «не-Я».

Несомненной заслугой Фихте является выдвинутый им принцип необходимой связи теории с практикой и примата деятельности, но и этот принцип в «теоретическом наукоучении» принял фантастические очертания творения мира чистым «Я» из ничего, а в «практическом наукоучении» привел к столь же бесплодной, сколь и бесплотной, внутренней моральной борьбе «Я».

¹ Фихте, Werke, hrsg. von F. Medicus, B. III, S. 371.

² См. Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 60.

³ См. Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 245.

Глава IV

ШЕЛЛИНГ

1. Жизнь и деятельность

«Когда я, почти тридцать лет тому назад, был впервые призван к деятельному участию в развитии философии, — говорил Шеллинг своим слушателям в Мюнхенском университете, — в школах господствовала сама по себе мощная и внутренне чрезвычайно жизненная, но далекая от всякой действительности философия. Кто бы мог тогда поверить, что безвестный учитель, еще юноша по годам, будет владеть философией столь могучей и, несмотря на ее пустую абстрактность, тесно примыкающей к излюбленным стремлениям эпохи? И, однако, это случилось, — разумеется, не потому, что он обладал заслугами или особенными достоинствами, но потому, что к этому вынуждала природа вещей, непреодолимая сила реальности, заложенная в вещах, и он не может забыть благодарности и радостного признания, которые он встретил со стороны лучших умов народа, хотя ныне уже немногие знают, от скольких стеснений и уз нужно было тогда освободить философию, чтобы завоевать выход в свободное, открытое поле объективной науки, доступное теперь всем, и эту свободу и жизненность мысли, плодами которых теперь все наслаждаются»¹.

Так вспоминал уже старевший мыслитель о лучших годах своей деятельности.

Шеллинг резко выступал против субъективизма Фихте. По словам Шеллинга, Фихте рассматривал природу как то, что не существует, но должно существовать в качестве необходимой преграды для «Я», как подлежащее уничтожению и служащее лишь средством для личной свободы. Свою задачу Шеллинг видел в исправлении недостатков и восполнении пробелов учения Фихте, из которых главным было отсутствие учения о природе.

Фридрих-Вильгельм-Иосиф Шеллинг родился в 1775 г. в Леонберге, захолустном городке Вюртембергского герцогства. Его отец, преподаватель духовной семинарии и проповедник в Бибенгаузене, слыл знатоком ветхозаветных книг, древневосточных языков и литературы. Он оказал большое влияние на развитие сына. Досрочно окончив Нюртингенскую латинскую школу, Шеллинг был принят в семинарию, где преподавал его отец. С большими хлопотами ему удалось поступить затем в Тюрбингенский университет (1790) тремя годами раньше предписанного возраста. В течение первых двух лет он изучал в университете философию, а в течение трех следующих — богословие.

В Тюрбингенском университете в это время не было ни одного сколько-нибудь значительного преподавателя философии, а по-

¹ Шеллинг. Werke, B. V, München 1928, S. 60.

этому Шеллинг своим быстрым философским развитием здесь был обязан самостоятельному изучению философии более, чем слушанию лекций. Еще в семинарии он ознакомился с философскими статьями Кларка, Ньютона и Лейбница, причем «Монадология» Лейбница произвела на него неизгладимое впечатление. В университете он глубоко и основательно изучил «Критику чистого разума» Канта и первые философские произведения Фихте. Кант и Фихте впервые пробудили его собственные творческие силы.



Шеллинг

Одновременно с изучением философии он серьезно занимался историко-богословскими исследованиями.

В годы учения Шеллинга студенческая молодежь Германии чутко реагировала на события, происходившие в это время во Франции, и с ликованием встречала вести о победах буржуазной революции. Известно, что когда вюртембергский герцог Карл-Евгений лично явился в университет для «обуздания» молодежи и задал Шеллингу вопрос, явно намекавший на его причастность к переводу «Марсельезы», то Шеллинг ответил: «Мы все ошибаемся по-разному»¹. Известно также, что Шеллинг и его товарищи по университету Гельдерлин и Гегель сажали дерево свободы и плясали вокруг него.

¹ Шеллинг, Werke, B. III, S. 251—252.

О настроениях Шеллинга в эти годы можно судить и по его переписке с Гегелем. Он мечтал вырваться из затхлой, застойной атмосферы своей родины в Париж, где созидалась новая жизнь, или в Англию, издавна восхищавшую своими «свободами» буржуазную интеллигенцию.

Молодой Шеллинг мечтает о политическом и культурном обновлении родины и возлагает в этом «добром деле» надежды на революционно настроенные умы своего поколения. «Я полагаю, что имею право *требовать* от тебя, чтобы ты тоже *открыто* примкнул к доброду делу, — писал он Гегелю в 1796 г. — Оно приобрело больше друзей и защитников, чем я осмеливался надеяться в последнем письме. Все дело в том, что молодые люди, решившиеся на все, должны соединиться и приняться с разных сторон за общее дело, идя навстречу друг другу не одним, а разными путями, и тогда победа обеспечена. Мне все становится слишком тесным здесь, в нашей стране попов и писак. Как я буду рад, когда мне удастся вздохнуть более вольным воздухом!»¹

Та же неудовлетворенность и порывистая устремленность вперед характеризуют первые философские работы Шеллинга, носящие на себе еще явственные следы влияния Фихте: «Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt» («О возможности формы философии вообще», 1795), «Vom Ich als Princip der Philosophie» («О «Я» как принципе философии», 1795), «Philosophische Briefe über Dogmatismus und Criticismus» («Философские письма о догматизме и критицизме», 1796).

Широкое поле деятельности, рисовавшееся в мечтах Шеллинга-студента о будущем, на первых порах сузилось до поприща домашнего воспитателя в знатной дворянской семье Ридезель. Ему пришлось вступить в самостоятельную жизнь по той же дороге, по которой ранее шли Кант и Фихте. Поступая в гувернеры, Шеллинг надеялся побывать вместе со своими воспитанниками за границей, но эти надежды не сбылись. Вместо Франции и Англии он уехал из Вюртемберга в Лейпциг.

Три года, проведенные Шеллингом в Лейпциге в качестве домашнего воспитателя (1796—1798), не пропали для него даром. Избыток досуга позволил ему заниматься философией и посещать университетские лекции по математике, физике и медицине. Эти лекции пробудили в нем большой интерес к естествознанию и послужили причиной серьезного поворота в его философском развитии. Он начал отходить от субъективно-идеалистических позиций Фихте и уже в это время заложил основание своей объективно-идеалистической натурфилософии двумя значительными оригинальными сочинениями: «Ideen zu einer Philosophie der Natur» («Идеи философии природы», 1797) и «Von der Weltseele, eine Hypothese der höheren Physik» («О мировой душе, гипотеза высшей физики», 1798).

¹ Шеллинг, Werke, В. III, S. 251—252.

Летом 1798 г. Шеллинг получил приглашение в Иенский университет на должность экстраординарного профессора философии. Этим приглашением он был обязан Гете, который заинтересовался его натурфилософскими исследованиями и выразил желание познакомиться с ним лично. Академическая деятельность в Иенском университете, наиболее передовом в тогдашней Германии, была для Шеллинга началом самой плодотворной и самой важной эпохи его жизни. Он написал здесь свои важнейшие натурфилософские произведения, доставившие ему широкую известность и преданных сторонников и последователей в естественно-научном мире: «Erster Entwurf des Systems der Naturphilosophie» («Первый набросок системы натурфилософии», 1797), «Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik und die innere Organisation eines Systems dieser Wissenschaft» («Введение к наброску системы натурфилософии или о понятии умозрительной физики и о внутренней организации системы этой науки», 1799) и «Allgemeine Deduction des dynamischen Processes oder der Kategorien der Physik» («Всеобщая дедукция динамического процесса или категорий физики», 1800).

В течение короткого времени широко распространилось влияние Шеллинга на круги немецких естествоиспытателей. Особенно большим почетом пользовалось учение Шеллинга среди врачей, потому что в нем философия обособывалась весьма популярное в Германии учение потландского врача Броуна о раздражимости как основной функции живого организма. Медицинский факультет в Ландсгуте принял Шеллинга в число своих почетных членов. К числу приверженцев натурфилософии Шеллинга принадлежал геолог Стеффенс. «Я был первым специалистом-естествоиспытателем, который примкнул к Шеллингу безусловно и с воодушевлением»¹, — писал он в своих мемуарах.

Противниками Шеллинга были ничтожные рутинеры, чувствовавшие беспокойный новаторский дух его философии. Объединившись вокруг «Иенской литературной газеты», они в полемических статьях против Шеллинга высмеивали увлечение натурфилософией среди учащейся молодежи Ландсгута и Бамберга. Очень быстро полемика перешла в злые инсинуации, вынудившие Шеллинга уехать из Иены.

В начале иенского периода своей деятельности Шеллинг близко сошелся с тамошним кружком романтиков, возглавлявшимся Фридрихом Шлегелем. Романтизм был близок духовному складу Шеллинга, но Шеллинг был слишком самостоятельным мыслителем, чтобы целиком принять теоретические установки и разделить эстетические вкусы кружка.

В 1803 г. Шеллинг переехал в Вюрцбург (Бавария), где ему была предложена кафедра ординарного профессора. На баварский

¹ *Steffens, Was ich erlebte*, В. III, Breslau 1843, S. 77.

престол вступил в это время Максимилиан-Иосиф, бывший полковник французской службы; во главе правительства стоял Монжеля, приверженец политики «просвещенного абсолютизма». Славой Шеллинга они рассчитывали усилить блеск короны курфюрста.

В Вюрцбургском университете Шеллинг излагал свою «философию тождества».

Постепенно отдаляясь от реалистической, естественно-научной почвы, которая питала его натурфилософию, и поднимаясь в туманные выси философии тождества, Шеллинг написал в Вюрцбурге «Zusatz zu der Darstellung der allgemeinen Idee der Philosophie überhaupt und der Naturphilosophie insbesondere...» («Дополнение к изложению общей идеи философии вообще и философии природы в частности», 1803), а трактату «О мировой душе» предпослал «пояснительный трактат»: «Über das Verhältnis des Realen und Idealen in der Natur oder Entwicklung der ersten Grundsätze der Naturphilosophie an den Prinzipien der Schwere und Lichts» («Об отношении реального и идеального в природе, или о развитии основоположений натурфилософии на основе принципов тяжести и света», 1806). В основанном им здесь журнале «Jahrbücher der Medizin als Wissenschaft» («Ежегодники медицины как науки», 1805—1808) он помещает свои «Aphorismen über die Naturphilosophie» («Натурфилософские афоризмы», 1806).

Деятельность Шеллинга в Вюрцбурге была непродолжительна. В 1806 г., после столкновения с вюрцбургскими учеными кругами и с поддержавшим их правительством, он был вынужден уехать в Мюнхен.

Положение дел в Мюнхене оказалось гораздо благоприятнее, чем мог рассчитывать Шеллинг. Правительство Монжеля продолжало свою прежнюю политику при поддержке Наполеона, в союзе с которым Бавария боролась против Австрии, Пруссии и России. Наследный принц Людвиг интересовался Шеллингом и покровительствовал ему. Шеллинг был радушно принят, награжден только что учрежденным орденом «За гражданские заслуги» и избран членом Академии наук и секретарем Академии изящных искусств.

В Мюнхене окончательно определился поворот Шеллинга от натурфилософии к мистике и религии. Он изучает Веме, тесно сближается с мистиками Баадером и Шубертом, увлекается магией. В своих лекциях перед мюнхенскими и эрлангенскими слушателями он развивает уже не учение о развитии природы, как это было раньше, а «самооткровение» бога. К этому времени относится последнее напечатанное им самим сочинение «Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände» («Философские исследования относительно сущности человеческой свободы и проблем, связанных с нею», 1809). Начинается многолетний период творческого бесплодия Шеллинга. Его почитатели напрасно ожидали его новых произведений.

Читатели и слушатели охладели к Шеллингу. Он перестал быть кумиром немецкой философии.

Гремела слава Гегеля, читавшего лекции в Берлине. Он сумел возглавить «излюбленные стремления эпохи».

Шеллинг обвинял Гегеля — своего бывшего друга — в присвоении его «изобретения» и в своих лекциях пользовался всяким случаем обесславить Гегеля. «Как сапожник обвиняет другого сапожника в том, что он украл у него кожу и сделал из нее сапоги, — извил по этому поводу Гейне, — так и господин Шеллинг, когда и его однажды случайно видел, говорил о Гегеле: Гегель взял мои идеи, мои идеи были взяты им... Поистине, сапожник Яков Беме некогда говорил, как философ, а теперь философ Шеллинг говорит, как сапожник»¹. Число сторонников Шеллинга падало, число его противников возрастало. Особенно враждебно были настроены по отношению к нему левогегельянцы, крайне неприязненно встретившие его появление в Берлине на кафедре, освободившейся после смерти Гегеля.

В 1840 году Шеллинг по приглашению только что вступившего на престол Фридриха-Вильгельма IV явился в Берлин для укрощения гегельянцев. Благодаря высокому покровительству он был здесь окружен невиданным почетом, но королевское благоволение отнюдь не содействовало его популярности. Мыслитель, которым некогда гордилась Германия, стал теперь, по выражению Фейербаха, «злой совестью, пресмыкавшейся во тьме». С 1846 года Шеллинг отказался от чтения лекций.

В последние годы своей жизни, окончившейся в 1854 году, он замкнулся в кругу своей семьи и друзей, чуждый и безучастный ко всему, что выходило за пределы этого круга.

2. Натурфилософия

Начав свой путь от субъективного идеализма Фихте, сделав затем поворот к спиритизму и далее постепенно погружаясь в объективно-идеалистическую философию тождества, мысль Шеллинга к концу его жизни затерялась в сумерках мистики и теософии.

Однако в учении Шеллинга следует видеть не только смену противоречивых теоретических схем, но и своеобразную эволюцию: первые философские работы Шеллинга уже заключали в себе зерно, из которого должна была развиться и его натурфилософия, и философия тождества, и, наконец, ее запоздалый пустоцвет — философия религии. Проследить важнейшие моменты этой эволюции — необходимое условие для правильного понимания учения Шеллинга.

В *первый период* своего философского развития Шеллинг обсуждает проблемы философии Фихте. Смысл их сводится к нескольким

¹ Гейне, *Gesammelte Werke*, B. V, Berlin 1893, S. 229.

11. Том III. — Философия первой половины XIX в.

основным положениям: отправным пунктом философии должно быть *единое и безусловное*; безусловное мыслимо только как абсолютное «Я»; абсолютное «Я» есть деятельность, обуславливаемая своими актами всю совокупность объектов знания: в основе деятельности «Я» лежит *свобода*.

«Свобода — альфа и омега всякой философии», — писал Шеллинг Гегелю в 1795 году.

Вместе с Фихте и Шульце-Энезидемом Шеллинг усматривает основной недостаток учения Канта в том, что оно дуалистично. Философия должна исходить из абсолютного основоположения, заключающего в себе условие всякого содержания и всякой формы знания. Таким абсолютным основоположением может быть только «Я», возвышающееся над всякой обусловленностью. «Завершенная система науки исходит из абсолютного «Я», исключаящего из себя все противоположное. Это последнее, как единственно необусловленное, обуславливает весь ряд знаний, очерчивает сферу всего мыслимого и господствует над всей системой наших знаний, как абсолютная всеобъемлющая реальность»¹.

В дальнейшем определении сущности «Я» Шеллинг, оставаясь на позициях фихтеанства, стремится построить философию, исходя из единого принципа абсолютной бесконечной реальности, как это сделал Спиноза, но ставя на место спинозовской субстанции-объекта субстанцию-субъект, абсолютное «Я». «Я считаю себя вправе надеяться, — писал он, — что мне предстоит счастливое время, когда я буду иметь возможность претворить в жизнь свой замысел — создание системы наподобие «Этики» Спинозы»².

Знание возможно лишь при условии тождества представления и его предмета, утверждает Шеллинг. «Но только в самознании духа заключается тождество представления и предмета. Следовательно, чтобы доказать наличие абсолютного соответствия представления и предмета, соответствия, на котором покоится реальность *всего* нашего знания, нужно уяснить себе, что дух, когда он вообще созерцает объекты, созерцает только *самого себя*. Если это будет уяснено, то реальность нашего знания несомненна»³. Шеллинг доказывает, что и форма и содержание знания выводятся из самого духа, что представление есть одновременно и оригинал и копия и что «сама бесконечная вселенная есть только наш творческий дух в бесконечности его произведений и воспроизведений». Этой мыслью — что природа есть только история нашего духа, развитие самого духа из бессознательного состояния до высших ступеней сознания — проникнуты все главные натурфилософские произведения Шеллинга; доказательство и подробное развитие этой мысли составит в дальнейшем предмет его «Системы трансцендентального идеализма».

¹ Шеллинг, Werke, B. I, München 1927, S. 100.

² Там же, S. 83.

³ Там же, S. 290.

Но если мир есть вечно деятельный, развивающийся дух, то природа как необходимая форма его существования является единой живой организацией. Поэтому второй задачей философии Шеллинга становится исследование ступеней развития этой организации, начиная от низших, на которых дух действует в виде слепых, бессознательных сил материи, и доходя до высших, где он обретает сознание и свободу. Исследование динамики этого процесса составляет основу его *натурфилософии*. Здесь Шеллингу предстояло выполнить то, чего не сделал Фихте. Обогащенный естественно-научными знаниями своего времени, он наполнил жизнью те законы развития, которые цепенели в абстрактных формулах Фихте.

Историческое значение учения Шеллинга состоит не только в том, что оно было попыткой грандиозного обобщения естественно-научных достижений своего времени и построения на их основе цельного научного миропонимания, но и в том, что в нем предугадывался важнейший ход развития естествознания и смелыми линиями начались пути для новых открытий.

В 70 и 80-х годах XVIII века открытиями Пристли и Лавуазье была опровергнута «флогистонная» теория горения, развитая около столетия назад Бехером, а затем Шталем и пользовавшаяся всеобщим признанием. Опровергнув существование «флогистона», выходящегося, согласно этой теории, из горящего тела, новые открытия представили процесс горения как соединение горящих тел с кислородом. Одновременно с этим Кавендиш, Уатт и Лавуазье исследовали и установили действительный химический состав воды, считавшейся прежде простым элементом. Все эти открытия способствовали развитию более глубоких представлений о процессах неорганической и органической природы и послужили основой объединения химических и физиологических явлений.

Чрезвычайно важными достижениями естествознания были также многочисленные открытия в области электричества и магнетизма. Электрические явления, представлявшиеся прежде скорее загадочным курьезом, чем серьезным предметом исследования, получили научно осязаемую форму после опытов Дюфая, установившего два вида электричества — положительное и отрицательное, Грея, разделившего тела на проводники электричества и изоляторы, после изобретения лейденской банки и целого ряда ценнейших наблюдений и выводов Кулона.

Девяностые годы ознаменовались шумевшим открытием Гальвани «животного электричества» при опытах над препарированной лягушкой, сокращавшейся вблизи наэлектризованного тела от соприкосновения с металлом. Не менее сильное впечатление произвело изобретение Вольты, получившего электрический ток в столбе из разнородных металлических пластинок, проложенных важными пластинками (1799). Обнаруженная здесь связь между электричеством и химическим процессом дала затем возможность Вольте, Берцелиусу и Фарадею обосновать электрохимическую теорию.

Параллельно с этим исследовались и магнитные явления. Путем длительных экспериментов Эрстед установил связь между электричеством и магнетизмом (1820), получившую затем еще более прочное, опытное обоснование в многочисленных наблюдениях Фарадея.

Шеллинг, с живым интересом следивший за успехами естественных наук, сумел не только использовать их и оценить, но и пойти дальше их в своих умозрительных построениях. Его натурфилософским исследованиям предшествовали лишь открытия Дюфая, Кунеуса, Лавуазье и Гальвани; Вольта производил свои опыты как раз в то время, когда он писал свои исследования, а открытия Деви, Эрстеда и Фарадея были сделаны после того, как он уже изложил свою теорию единства всех сил и веществ в природе.

Из учений об организме большое влияние на Шеллинга оказала теория уже упоминавшегося шотландского врача Джона Броуна. В своей книге «*Elementa medicinae*» («Начала медицины»), вышедшей в 1780 году, Броун изложил новую медицинскую теорию, согласно которой все жизненные явления сводятся к раздражимости или к реакциям организмов на внешние воздействия. Соответствием между этими реакциями и внешними воздействиями объясняется здоровое состояние организма, несоответствием — болезнь. Шеллинг соединил учение Броуна о раздражимости с учением Гальвани о «животном электричестве».

Обоснование идеи развития, лежащей в основе учения Шеллинга, уже являлось задачей его эпохи, хотя эта задача и была разрешена только естественными исследователями начала следующего столетия. Общепраспостраненным представлением о природе как неподвижной лестнице «творений», опиравшимся главным образом на авторитет Липпея и Бернара де Жюссье, уже противостояли эволюционные идеи Каспара Вольфа и Бюффона, медленно и с трудом овладевавшие научной мыслью. В 1793 году в Штутгарте Шеллинг слушал речь Кильмейера, учителя Кювье¹. Эта речь произвела на него сильнейшее впечатление. В своем трактате «О мировой душе» Шеллинг заявлял, что эта речь, с точки зрения будущей науки, станет считаться «началом новой эры в естествознании». В ней содержались взгляды, которые Шеллинг положил потом в основу своего учения о функциях организма и о развитии органической природы. Он развил теорию Кильмейера о трех главных свойствах организма — чувствительности, раздражимости и воспроизведении, а также и эволюционные принципы, основанные на этих свойствах. Натурфилософия Шеллинга, несмотря на то что ее положительные естественнонаучные элементы сочетались с идеалистическими умозрениями и устарелыми метафизическими понятиями, была предвозвестницей великих эволюционных теорий Ламарка и Дарвина.

¹ «Rede über das Verhältnis der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen, die Gesetze und Folgen dieser Verhältnisse».

«Натурфилософия как таковая, — писал Шеллинг, — есть целая и неделимая философия... Вся философия с теоретической точки зрения может называться натурфилософией»¹. Иными словами, предметом натурфилософии является все, что является предметом философии вообще, но она выделяется из последней своим особым подходом к предмету, своим *особым аспектом*. Различие состоит не в объеме предмета, а в способе рассмотрения предмета.

Это различие, а вместе с тем и тождество становятся яснее при сопоставлении задач *трансцендентальной* философии и натурфилософии. «Если задача трансцендентальной философии состоит в том, чтобы подчинить реальное идеальному, — говорит Шеллинг об этом различии, — то, наоборот, задача натурфилософии — объяснить идеальное *реальным*; значит, обе науки составляют одну науку, в которой различаются лишь два противоположных направления»². В натурфилософии природа *становится* «интеллигенцией», т. е. эта наука из бессознательной природы выводит сознание; в трансцендентальной философии «интеллигенция» *становится* природой, т. е. в ней природа выводится из сознания. Для натурфилософии *первичным* является природа; она должна отрешиться от всяких идеальных объяснений, от всякого рода телеологических толкований, уродующих природу, и все объяснять действием естественных сил, включая сюда те ступени ее организации, на которых возникает чувство, сознание и интеллект. «Наша наука, — заявляет Шеллинг, — вполне и насквозь реалистична, а значит, она есть не что иное, как физика, но только *умозрительная физика*, по своим тенденциям совсем такая же, как и учение древних физиков»³.

Внимание умозрительной физики обращено на первопричину или силу, являющуюся источником видимых движений, на динамические явления, на «внутренний движущий механизм». Эмпирическая физика занимается вторичными, производными явлениями, «поверхностью явлений», объективным, «внешней стороной» природы⁴. Умозрительная физика рассматривает вещи в их становлении. Она — *подлинная теория, наука*. Эмпирическая физика изучает готовое, данное, неподвижное бытие. Она лишь простое собрание фактов, замеченных при естественных или искусственных условиях, простая *история*, а не теория. «Мы, — рассуждает Шеллинг, — познаем не только то или другое, но мы не познаем первоначально вообще ничего иначе, как путем опыта и посредством опыта, и здесь поэтому все наше знание состоит из опытных суждений. Суждениями а priori эти суждения становятся только потому, что они сознаются как необходимые. Поэтому каждое суждение, каково бы ни было его содержание, может сделаться

¹ Шеллинг, Werke, B. III, S. 526—527.

² Там же, B. II, S. 272—273.

³ Там же, S. 274.

⁴ Там же, S. 275.

суждением а priori, поскольку различие между суждениями а priori и а posteriori не является (как могут подумать некоторые) различием, первоначально свойственным этим суждениям, а различием, проистекающим благодаря разным целям и способам нашего познания; так что каждое суждение, которое для меня является только историческим суждением, делается опытным суждением; но это же самое суждение, поскольку мне удастся постигнуть непосредственно или посредственно его внутреннюю необходимость, делается суждением а priori»¹.

Но необходимым, по мнению Шеллинга, следует считать всякое явление природы, так как в ней нет ничего случайного, все находится в необходимой связи со «всеобъемлющим началом». «Природа, как органическое целое, должна предшествовать своим частям. Не целое происходит из частей, но части из целого. Следовательно, мы не познаем природу а priori, но природа *существует* а priori, т. е. всякая отдельная вещь предопределена целым или идеей природы вообще; но если природа *существует* а priori, то возможно и *познать* ее как нечто существующее а priori»². Признать что-нибудь необходимо существующим — значит отнести его к первопричине, к безусловному, заключающему в общей идее природы данную познаваемую вещь. Но соотносить данный предмет с его безусловной причиной — значит рассматривать его в первоначальном происхождении, производить его идеально. В этом смысле «философствовать о природе, значит *создавать* природу»³.

Таким образом, возможность априорного естествознания Шеллинг обосновал на познании идеи природы в целом.

Дать полное систематическое изложение натурфилософии Шеллингу не удалось, попытки же такого изложения он делал много раз, варьируя не только содержание и трактовку проблем, но и метод их решения и даже самую форму изложения своих мыслей. Такими попытками были ранние натурфилософские работы «О мировой душе» и «Идеи философии природы»; в которых наибольшее внимание уделяется вопросам эмпирии; такими были и произведения более зрелого периода: «Первый набросок системы натурфилософии», «Введение к наброску», «Всеобщая дедукция динамического процесса».

«Так как наука не может начинаться с того, что есть произведение, т. е. вещь, то она должна исходить из безусловного; первый предмет исследования умозрительной физики — «безусловное естествознание». Но об этом безусловном Шеллинг, разумеется, сказать много не мог. Безусловное — творческая деятельность, представляемая в своей безграничности. Для обозначения ее Шеллинг пользуется термином Спинозы *natura naturans* (производящая природа).

¹ Шеллинг, Werke, В. II, S. 278.

² Там же, S. 279.

³ Там же, S. 13.

Но бесконечная мощь и бесконечная деятельность необходимо получают выражение в конечных произведениях; *natura naturans* должна иметь свой коррелят в *natura naturata* (произведенная природа). Всякая отдельная вещь приобщена к абсолютному бытию тем, что она существует, есть некое *теперь* и *здесь*, но не *всегда* и *всюду*. Следовательно, природа не такова, как представлял ее Гераклит; она не только течет, но и задерживается в своих произведениях, в противном случае она была бы неразличима, бескачественна. «Если природа — абсолютная деятельность, то эта деятельность должна проявляться задерживаемой в бесконечности, иначе никакое эмпирическое представление о ней не было бы возможно»¹.

Природа — бесконечная деятельность и становление. «Философствовать о природе, значит извлекать ее из мертвого механизма, в котором она находится в заточении, как бы оживлять ее свободой и предоставлять ей собственное свободное развитие»². Этот мертвый механизм есть не что иное, как совокупность ее отдельных продуктов, произведенная, обусловленная природой, в которой бесконечно прерывается и угасает деятельность производящей природы, безусловного.

«Природа нигде *не существует* как произведение, все отдельные произведения природы суть лишь мнимые произведения, а не абсолютный продукт, в котором исчерпывается абсолютная деятельность; этот продукт всегда становится, но никогда не есть»³. Всякое произведение природы является лишь сферой, которую природа постоянно наполняет вновь потоком своих сил. Всякое произведение обладает способностью бесконечного развития и отражает в себе бесконечность всего мира. Постоянство произведения — это только видимость; покой — не абсолютное отрицание движения, а, скорее, однообразное стремление к наполнению пространства; устойчивость материи — постоянное стремление к воспроизведению.

Но каковы движущие принципы этой непрерывной деятельности природы? Это, отвечает Шеллинг, две абсолютно *противоположные силы*, находящиеся в непрерывной борьбе и обуславливающие своим синтезом все устойчивое в мировом процессе. «Где есть явления, — шепчет Шеллинг, — там уже есть и противоположные силы. Следовательно, *наука о природе* предполагает в качестве непосредственного принципа *всеобщую двойственность* и, чтобы это было понятно, всеобщее тождество материи. Истина — не в принципе абсолютного различия и не в принципе абсолютного тождества, истина — в их единстве»⁴. Ни действие противоположных сил порознь, ни их полное слияние не может породить материю. В материи они *объединены* в своем *противоположном действии*. Одна из них — сила отталкивания (*expansive*), дру-

¹ Шеллинг, Werke, B. II, S. 13.

² Там же.

³ Там же, S. 16.

⁴ Там же, S. 458.

гал — сила притяжения (attractive). Идею этих сил Шеллинг, несомненно, заимствовал у Канта, но собственные наблюдения и размышления углубили эту идею и придали ей универсальное значение. Особенно большую роль в этом сыграли наблюдения над электрическими и магнитными явлениями. Они убедили Шеллинга в том, что «первый принцип философского учения о природе, это сводить всю природу к полярности и дуализму». Однако, не удовлетворяясь развитой им своеобразной механикой деятельности полярных сил, Шеллинг искал над ними высшего организующего начала, к которому пытался применить идеалистическое понятие «мировой души». «Эти две борющиеся силы, представляемые одновременно и в единстве и в противоречии, приводят к идее *организующего* начала, образующего систему мира. Быть может, дремлю и хотели его обозначить термином *мировой души*»¹.

Первую из полярных сил природы, а именно *силу отталкивания*, Шеллинг называет *положительной* силой. Ее сущность — стремление к беспредельному распространению во всех направлениях. Если принять какую-либо точку пространства за точку средоточия этой силы, то последнюю нужно представить как стремление беспредельно распространяться из этой точки по всем направлениям. Придавая этой силе особо важное значение, Шеллинг посвятил ей специальный трактат², в котором называл ее «первой силой природы», «положительной причиной всякого движения» и т. п. Но сама по себе эта сила — «неуловимый Протей природы». «Так как этот принцип, как причина жизни, ускользает от всякого глаза и слишком глубоко скрывается в своем собственном продукте, то его можно познать лишь в отдельных явлениях, в которых он обнаруживается, и рассмотрение неорганической природы, равно как и органической, останавливается перед этим неизвестным началом»³. Эта сила не может ни существовать, ни восприниматься вне другой, противоположной ей силы.

«Первоначальная положительная сила, если бы она была *бесконечна*, вышла бы за пределы всякого *возможного восприятия*. Будучи ограничена противоположной силой, она становится конечной величиной — становится объектом, или обнаруживается в явлениях»⁴.

Сила притяжения, или *отрицательная сила*, задерживает распространение силы отталкивания. Но если положительная сила сама по себе неразличима, то в единстве с отрицательной она составляет «единственно *непосредственный* объект созерцания — положительное во всяком явлении. Об отрицательном (как причине просто воспринимаемого) можно делать лишь заключения»⁵.

¹ Шеллинг, Werke, B. II, S. 449.

² «Ueber die erste Kraft der Natur».

³ Шеллинг, Werke, B. II, S. 450.

⁴ Там же, S. 449.

⁵ Там же, S. 450.

Следует, однако, помнить, что Шеллинг называет эти силы *первоначальными*, конструирующими материю и логически предшествующими материи силами, отличая их от *эмпирических* сил отталкивания и притяжения, которые действуют в уже готовой материи и являются определенной ступенью развития первоначальных сил.

Противоположность первоначальных сил является *абсолютной*, а не относительной, отличает их по существу, а не по направлению, так как в бесконечности их действия никакое направление без *первоначальной* противоположности немислимо¹.

Идиинственная задача натурфилософии, — заявляет Шеллинг, — «это конструировать материю»². Показывая последовательные моменты конструкции материи, он делает, однако, чрезвычайно важную оговорку: эта конструкция не является изображением процесса, протекающего во времени; моменты конструкции, или «*ступени динамического процесса*», — это не периоды, а вневременные акты, «*категории физики*».

В качестве исходного момента конструкций Шеллинг принимает некоторую точку *A*, в которой противоположные силы находятся в состоянии тождества. Но это тождество не может сохраняться, так как силы в нем взаимно уничтожаются. В природе возможно лишь относительное тождество. Поэтому в силах, уравновешенных в данной точке, должно быть заложено стремление к раздвоению. Сила отталкивания действует из точки *A* по направлению к точке *B* и к бесконечному множеству точек по всем другим направлениям. Сила притяжения действует также из точки *A* в направлениях, противоположных направлению силы отталкивания.

В точке *A* центростремительная сила не имеет никакого применения; она пробуждается лишь с момента действия центробежной силы. В точке *A* всецело господствует последняя. По мере распространения центробежной силы в направлении *AB* действие центростремительной силы возрастает. Таким образом, между точками *A* и *B* неизбежно обнаруживается некая точка *C*, где действие центростремительной силы уравнивается с действием силы центробежной. Это точка равновесия *относительной индиференции* сил.

Три точки *A*, *C*, *B* конструируют *линию*, или *измерение длины*, так как в точке *C* силы находятся в относительном равновесии, т. е. своей деятельностью не наполняют пространства иначе, как в одном направлении.

Эту абстрактную схему Шеллинг хочет наполнить, однако, реальным содержанием. Он приравняет установленные точки к точкам поля магнитного действия. *A* — положительный магнитный полюс, *B* — отрицательный полюс, *C* — точка безразличия магнитного поля. Отсюда он делает вывод, что «длина в природе вообще

¹ Шеллинг, Werke, В. II, S. 450.

² Там же, S. 637.

может существовать лишь в форме магнетизма» или что «магнетизм вообще является причиной, обуславливающей длину в конструкции материи»¹. Но если магнетизм обуславливает собой первый момент наполнения пространства и необходимо определяет собой первый акт конструкции материи, то он должен быть «всеобщей функцией материи»². Подтверждение своим взглядам Шеллинг искал в опытах Бругмана, Бернулли и Кулона.

Вторым моментом конструкции материи является образование *ширины*. Этот момент Шеллинг видит в уничтожении точки *C*, в которой силы находились в неустойчивом состоянии относительной индифференции. По уничтожении точки *C* нарушается единство направления действия сил. Освобождение силы действует во всех направлениях, т. е. распространяя свое действие на плоскость, образуя измерение ширины. «Этот момент конструкции материи, — заключает Шеллинг, — при котором к первому измерению присоединяется второе, обнаруживается в природе в виде электричества»³. Он ссылается при этом на установленное Кулоном свойство электричества распространяться по поверхности проводника. Эти положения позволяют Шеллингу считать доказанной правильность чрезвычайно важного и плодотворного, составлявшего предмет долгих опытных изысканий Фарадея, представления об электричестве, как о *всеобщей функции материи* и о *единстве* его с магнетизмом. «Если у нас не было никакого основания, — писал Шеллинг, — допускать существование магнитной материи, то столь же мало у нас оснований признавать существование особой электрической материи, хотя электричество имеет вполне субстанциальную основу, заложенную в конструкции каждого телесного индивидуума»⁴.

На следующей ступени конструкции, создающей *трехмерное* пространство, или «вторую потенцию поверхностей», совершается объединение сохраняющих свою противоположность сил с помощью особой третьей *синтетической* силы, под которой Шеллинг понимает *тяжесть*. Пронизывая пространство во всех его трех измерениях, она наполняет его и создает *массу* тел и взаимное притяжение масс, или *тяготение* тел друг к другу. Здесь Шеллинг особо указывает на то, что тяжесть не нужно смешивать с первоначальной силой притяжения: тяжесть есть сила уже законченной материи, постоянно встречаемая в опыте. «Видимая природа, — говорит Шеллинг, — уже предполагает эти процессы *первого порядка*. Она должна пройти через них, чтобы стать производением. Только во *второй потенции* производящая природа являет эти ступени нашему взору»⁵.

Распределению двух первоначальных сил — силы отталкивания и силы притяжения — в трехмерном пространстве соответствует

¹ Шеллинг, Werke, B. II, S. 644.

² Там же.

³ Там же, S. 648.

⁴ Там же, S. 653—654.

⁵ Там же, S. 677.

новая ступень динамического процесса — *химический процесс*. Тяжесть является силой, обуславливающей этот процесс. Химический процесс, являющийся причиной самых глубоких изменений, обуславливает собой всякое возникновение, развитие и разрушение в природе.

Заканчивая свою «дедукцию динамического процесса», Шеллинг делает важный вывод: «Как магнетизм, который стремится лишь к длине, превращается в электричество непосредственно по той причине, что он становится плоскостной силой, так и электричество переходит в химическую силу потому, что оно превращается из плоскостной силы в проникающую. Теперь можно считать доказанным положение, что *одна и та же причина* производит все эти явления и только определяемая по-разному она способна производить различные действия»¹.

Задолго до этой «дедукции» Шеллинг уже в первых своих исследованиях высказывался против популярных тогда понятий «электрическая материя», «световое вещество», «теплород», «химическое сродство», «флогистон» как особых материй. Шеллинг пришел к убеждению, что все вещества и силы, встречаемые в опыте, имеют своим источником единое начало. Он с гордостью заявлял, что нашел «всеобщий ключ» к тайнам природы, к объяснению тремя первоначальными силами всех качеств и всех процессов природы.

Какими бы сомнительными, спорными и произвольными ни были конструкции Шеллинга, важно то, что он осознал динамическое единство основных сил природы, далеко опередив эмпирическое осознание своего времени.

Рассмотренный *идеальный динамический процесс* конструкции материи Шеллинг считает необходимым условием понимания *реального динамического процесса* развития природы.

В природе нет ничего абсолютно неразложимого, но природа полагает разложению некий предел. Таким пределом является абсолютно жидкое вещество. Приблизившись к нему, природа стремится повернуть назад и начать обратный процесс, процесс составлений, идущий также до некоего предела — до абсолютно неслагаемого твердого тела. Но природа, по выражению Шеллинга, не любит никаких последних продуктов, ничего постоянного, остановившегося. Ее деятельность направлена на средние продукты, сочетющие в себе в той или иной пропорции качества обеих крайностей. Таким образом, в природе «возникают постоянные процессы, в которых неслагаемое постоянно разлагается и неразложимое постоянно слагается»². В этих пределах природа образует постоянный круговорот, прекращение которого было бы ее смертью.

Различие между неорганической и органической природой Шеллинг видит в том, что в неорганической природе прочно закреп-

¹ Шеллинг, Werke, В. II, S. 683.

² Там же, В. III, S. 39.

ляется *индивидуальный* продукт. Все однородные тела, или, вернее, все тела одинакового состава, относятся к одному и тому же индивидууму. Например, «минерал» характеризует для неорганической природы индивидуум. В органической природе закрепляется *род*. Но так как индивидуальное различается лишь в противоположении роду, то в неорганической природе не может быть собственно индивидуального. Материя неорганической природы постоянно колеблется между абсолютно неразложимым и абсолютно неслагаемым и представляет лишь градации перехода, лишенные всякой формы. Существенная особенность органической природы состоит в ее способности принимать индивидуальные и родовые формы. Объяснить процессы, протекающие в этих формах, и взаимоотношение их с процессом природы в целом — одна из важнейших задач Шеллинга.

«Природа — это различные ступени развития одной и той же абсолютной организации»¹ — такова основная идея натурфилософии Шеллинга. Ступени развития органического мира составляют продолжение ступеней развития неорганического мира. Прогрессивный ряд произведений природы и единство сил, лежащих в основе ее деятельности, характеризуют понятие Шеллинга о жизни. Жизнь и природа, согласно его воззрениям, составляют единое целое. Есть лишь различные формы жизни, соответствующие ступеням развития природы. Нет мертвой материи, и нет особого начала, оживляющего органическую природу. Понятие такого начала так же неприемлемо для Шеллинга, как и понятие особой электрической или магнитной материи. Проблема заключается лишь в объяснении жизни в узком смысле как *органической жизни*.

Шеллинг выступает против механистического объяснения жизни. Он хочет быть последовательным в проведении динамического принципа объяснения всех явлений природы. Он отвергает два обычных объяснения жизни: причина жизни лежит исключительно в самой животной материи; причина жизни лежит совершенно вне животной материи. В первом случае утверждается существование особой материи, в которую уже вкладывается понятие жизни, а поэтому ровно ничего не объясняется. Против этого положения Шеллинг выдвигает свое идеалистическое и вместе с тем диалектическое учение: «Не жизнь есть свойство или продукт животной материи, но, наоборот, материя есть продукт жизни. Не организм есть свойство отдельных вещей природы, но, наоборот, отдельные вещи природы суть столь же многочисленные ограничения или отдельные способы созерцания всеобщего организма»². Отвергая второе положение, низводящее организм до уровня механического восприимчивника внешних воздействий и тем самым делающее причину жизни «абсолютно пассивной», Шеллинг утверждает: «Причина жизни лежит

¹ Шеллинг, Werke, B. III, S. 33.

² Там же, B. I, S. 568.

в противоположных началах, из которых одно (положительное) следует искать вне животного организма, а другое (отрицательное) — в самом индивидууме»¹.

Под отрицательным началом Шеллинг разумеет постоянный процесс, протекающий в организме при воздействии на него внешней среды. Организм как продукт природы не является целью самой природы. Непосредственная цель ее — это самый процесс, «постоянное нарушение и восстановление равновесия отрицательных начал в телах; то, что в этом процессе возникает попутно, для самого процесса является случайным и не составляет непосредственную цель природы»². Цель природы — всеобщая жизнь, а не отдельный продукт ее. Ради этой цели продукт в постоянной борьбе за свое индивидуальное существование разрушается и погибает. Индивидуальное — это лишь всегда неудачная попытка осуществления природой ее «идеала», т. е. такого индивидуума, в котором соотношение сил, направленных внутрь и изнутри, было бы настолько совершенным, что общая связь природы стесняла бы развитие индивидуума³.

Живой организм — непрерывный процесс окисления и ассимиляции пищи. Углерод и кислород — «как бы противоположные грузы на рычаге жизни». Их равновесие должно постоянно нарушаться перевесом то одного, то другого. Отсюда постоянный антагонизм материальных факторов. В процессе ассимиляции пищи в организме возникают «мертвые массы», нерасходуемые остатки, обуславливающие рост организма. Но образование этих масс является лишь результатом «слепого действия естественных сил». Химический процесс не позволяет понять, каким образом эти массы складываются в определенные целесообразные формы, — эти формы складываются его случайными продуктами. Химический процесс, таким образом, не может объяснить самого принципа жизни; он составляет лишь отрицательное условие жизни. Жизнь организма требует некоей высшей причины, которая должна быть ее положительным условием. Причину жизни следует искать в самой сущности природы. Считая природу единой организацией, Шеллинг прибегает для обозначения ее всеобщего жизненного свойства к старинному термину «мировая душа».

Но как сохраняет себя индивидуальное в природе? Как может индивидуальный организм противопоставлять себя всеобщему организму, к созданию которого направлена вся деятельность природы?

Деятельность организма имеет двойное направление: внешнее и внутреннее. Борясь с внешней средой, организм воспринимает ее воздействия и реагирует на них. «Стало быть, его восприимчивость к внешнему, — пишет Шеллинг, — обуславливается его внут-

¹ Шеллинг, Werke, B. I, S. 571.

² Там же, S. 582.

³ Там же, B. II, S. 43.

ренным противодействием ему. Лишь постольку, поскольку он противодействует внешней природе, внешняя природа может воздвигать на него как на нечто внутреннее»¹. Организм в этой своей деятельности продуктивен: он превращает внешнее впечатление в свое внутреннее действие. В этом состоит сущность органической деятельности. В постоянном противопоставлении себя внешней среде организм приспосабливается к ней и, таким образом, сохраняет и утверждает себя. Здесь возникает вопрос о *целесообразности* его устройства.

Целесообразность, внесенную в природу внешней разумной причиной, Шеллинг называет «могилой всякой здоровой философии». «Вы разрушаете в самом ее основании всякую идею природы, когда вы допускаете в нее целесообразность, привходящую от какого-либо разумного существа»². Объяснять наблюдаемую целесообразность природы божьим промыслом, по мнению Шеллинга, значит «не философствовать, а предаваться благочестивым размышлениям»³. Однако вся природа проникнута целесообразностью. Процесс развития имеет свою *цель* — абсолютное совершенство всеобщей организации природы, осуществление абсолютного идеала. «Мы чувствуем себя вынужденными все отдельное относить к этой целесообразности целого, когда мы находим в природе нечто кажущееся нам бесцельным или совершенно противным цели. Мы думаем, что разорвана вся связь между вещами, или не можем успокоиться до тех пор, пока мнимое противоречие цели не становится целесообразностью»⁴. Но целесообразность природы обуславливается не трансцендентной причиной, а исключительно деятельностью *естественных сил*. Телеология Шеллинга является не просто «имманентной телеологией», но представляет собой идеалистически извращенное учение о всеобщей взаимосвязи и взаимозависимости в природе.

В согласии с Броуном Шеллинг утверждает, что сущность организма заключается в раздражимости, в способности возбуждаться при воздействии на него внешней среды. Но это воздействие, по мнению Шеллинга, организм не может испытывать непосредственно. Для того чтобы испытывать его, организм должен стать объектом для самого себя. «Организм, — пишет Шеллинг, — должен быть своей собственной средой, через которую на него действуют внешние влияния»⁵. Иначе говоря, организм в своем общении с природой противостоит двойному внешнему миру — всей внешней по отношению к нему природе и своему собственному органическому строю, который составляет необходимое орудие восприятия внешних воздействий.

¹ Шеллинг, Werke, B. II, S. 71.

² Там же, B. I, S. 695.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Шеллинг, Werke, B. II, S. 146.

Внешние воздействия служат лишь причиной раздражений, но не раздражимости. Причина последней является «актом высшего порядка, для которого сама природа — нечто внешнее». Непосредственным выражением этого акта является чувствительность (*Sensibilität*), которая предшествует раздражимости и составляет необходимое условие двойственности организма, выступающей в акте восприятия. «Чувствительность, — заявляет Шеллинг, — существовала прежде, чем образовался орган; мозг и нервы — не причина чувствительности, а скорее сами ее продукт». Чувствительность — продукт высшего начала, лежащего вне организма и вне самой *произведенной природы*, в высшей сфере, которой является «сама природа», поскольку она мыслится как *безусловная*. Это утверждение вполне согласуется с положением Шеллинга: животная материя есть продукт жизни. Чувствительность и есть всеобщая *мировая душа*¹. Раздражимость — орудие чувствительности, а поэтому в ряду органических функций она занимает второе место. Так же, как и чувствительность, она составляет функцию всей органической материи, т. е. в разной степени свойственна всем органическим образованиям.

Кроме этих двух функций организма Шеллинг уделяет большое внимание третьей функции — *производительности*. Органическая деятельность должна завершить свой продукт, но она не может в нем погаснуть. В борьбе с внешней природой организм претерпевает разрушения. Стремясь утвердить свое индивидуальное существование в противовес стремлениям природы в целом, организм должен постоянно *воспроизводить себя*. Эта деятельность выражается в его питании, росте и развитии.

Но всеобщая деятельность природы побуждает организм к *размножению*. Цель природы — создать абсолютный совершенный продукт. Но этого ей не удается достигнуть, и поэтому она вынуждена продолжать свое творчество бесконечно. Ее путь к абсолютному идет через бесконечный ряд индивидуумов, из которых каждый проходит неизбежные ступени развития, никогда не завершаясь.

Всякий организм достигает в своем развитии момента, с которого начинается его половая дифференциация, — это высший момент гармонического развития индивидуума. Начиная с этого момента индивидуум уже развивается односторонне. Природа стремится восстановить равновесие: она соединяет противоположность полов в первом продукте — во вновь порожденном индивидууме, рождение которого обеспечивает существование *рода*.

Шеллинг выступает против популярной в его время эмбриологической теории «преформизма», обоснованной в XVII веке Сваммердамом и развитой в середине XVIII века Бонне. Согласно этой теории, в зародыше предсуществует форма зрелого организма, — иными словами, эмбриональное развитие организма состоит лишь

¹ Шеллинг, Werke, B. II, S. 160.

в развертывании свойственных данному виду органов, заложенных уже в самом зародыше. В этом виде теория преформизма исключала возможность каких-либо новообразований в органическом мире.

Шеллинг высказывает здесь другую точку зрения. Все части тела содержатся в семени не актуально, но потенциально, — цитирует он Гарвея. «Все разнообразие органов и частей указывает лишь на разнообразие *направлений*, в которых вынуждено действовать стремление к формированию на данной ступени развития. Всякое формирование происходит путем эпигенеза (метаморфозы или динамической эволюции)»¹. Органы не заложены в зародыше, но образуются вновь в процессе взаимодействия зародыша и внешних по отношению к нему условий. Индивидуум предопределяется к известной форме лишь потому, что в нем заключены зачатки (наклонности) к данной форме, которые он может развивать в соответствующих условиях. Шеллинг противопоставляет преформизму не механистическое учение об эпигенезе, а диалектическую концепцию, согласно которой эмбриональное развитие организма является не только новообразованием его под влиянием внешних и внутренних условий, но в известной степени определяется структурой самой половой клетки, чем и обуславливается наследственность органических форм.

Шеллинг оставляет нерешенной проблему происхождения видов. Рассматривая природу с точки зрения ее отношения к абсолюту, застывшему идеалу совершенства всеобщей организации, он вынужден был рассматривать ступени развития природы не в их причинной связи, а телеологически и выступал против эволюционистских естественно-научных воззрений своего времени, которые высказывали Эразм Дарвин, Гете, Окен и др. «Надежда, которую, кажется, питали уже многие естествоиспытатели, — рассуждает Шеллинг, — представить происхождение организмов как последовательное, и именно постепенное, развитие одной и той же организации, с нашей точки зрения исчезает; ибо единый продукт не мог бы закрепиться на различных ступенях, если бы он одновременно не раздваивался на противоположные полы. Но коль скоро в одной организации имеется противоположность полов, всякое развитие прерывается, и она может лишь до бесконечности воспроизводить само себя»². Чтобы произвести новый продукт, природа должна всегда начинать сызнова. Все различия между организмами состоят лишь в степени близости к идеалу, к абсолютному произведению. С этой точки зрения задачей естествознания является не отыскание законов причинной связи и зависимости ступеней органической природы от внешних и внутренних условий органической жизни, а объяснение того, каким образом природа «путем постоянного отклонения от всеобщего идеала... постепенно производит все разно-

¹ Шеллинг, Werke, B. II, S. 60—61.

² Там же. S. 62—63.

образе своих продуктов и осуществляет свой идеал, если не в отдельных продуктах, то в целом»¹. Таким образом, Шеллинг не постиг идеи *развития* природы.

Все это вполне соответствует априоризму Шеллинга, унаследованному от Канта. Он мечтал о таком естествознании, которое могло бы, исходя из абсолютного идеала, «а priori определять различные органические функции и их различные возможные соотношения», о подлинной «теории», о «системе природы», заменяющей современное эмпирическое естествознание, естественную *историю*.

К двум указанным формам функции производительности организма — питанию и размножению — Шеллинг добавляет третью: стремление организма, выражающееся в *художественном творчестве*. Художественное творчество животных, особенно бросающееся в глаза своим совершенством именно у низших животных (соты пчел, раковины моллюсков), обуславливается не разумными индивидуальными представлениями, а исключительно действием слепых сил природы, для которых животные являются лишь орудиями. Однако Шеллинг не соглашается с картезианцами, которые животных считали машинами, всецело подчиненными в своей деятельности влиянию внешних причин. Не внешние причины, а само устройство животных организмов побуждает их пользоваться своими органами определенным образом.

Рассмотренные способности организма Шеллинг располагает в соответствии с нисходящим порядком органических образований, в точности следуя здесь за Кильмейером. На высших ступенях находятся организмы, в которых преобладает чувствительность, на низших — те, в которых преобладает производительность. Но все эти силы объединяются единой организацией природы, и все они связаны с общими силами, действующими в ней. Они лишь ветви и формы единой силы. «Значит, все это одна и та же организация, которая, постепенно спускаясь по всем этим ступеням, теряется в растении, одна и та же непрерывно действующая причина, которая, нисходя от чувствительности первого животного, теряется в производительности низших растений»².

В этом пункте Шеллинг соединяет идеальные ступени динамического процесса конструкции материи с динамическими ступенями органической природы. Страсть к системе толкает его здесь на произвольные сопоставления и обобщения, поводом к которым, вероятно, послужило открытие Гальвани «животного электричества».

Магнетизм — общее свойство всей материи и источник всеобщей динамической деятельности, подчиняющий себе все силы природы. Он — полярность, единство в двойственности и двойственность в единстве. Эта полярность составляет и свойство всей вселенной. Будучи всеобъемлющим целым, вселенная не имеет никаких объек-

¹ Шеллинг, Werke, В. II, S. 68.

² Там же, S. 206.

тов вне себя, является объектом самой себя и противостоит сама себе как объект. Поэтому в своем тождестве она является продуктом абсолютной двойственности. Таков и организм с его силой чувствительности. Он представляет собой концентрированную природу и заключает в себе тождество и двойственность первопричины. Та самая причина, которая бросила в природу искры розни, является источником деятельности и жизни природы. Та самая причина, которая препятствует слиянию противоположностей и погружению вселенной в покой, препятствует также и угасанию организма и переходу его в состояние тождества. «Как абсолютная двойственность обуславливает собою всякую двойственность, так и органическая двойственность (простая модификация абсолютной двойственности) обуславливает органическую деятельность»¹. Отсюда — сопоставление чувствительности, высшего органического свойства, заключающего в себе двойственность, с магнетизмом. «Всеобщий магнетизм должен быть тем, что во внешнем мире соответствует чувствительности; или та — первая — причина, которая является во всеобщей природе причиной всеобщего магнетизма, становится и причиной чувствительности в органической природе».

Путем таких же поспешных аналогий Шеллинг, опираясь на открытие Гальвани, доказывает, что раздражимости соответствует электричество. И, наконец, он приходит к заключению, что органический процесс производительности представляет собой «высшую потенцию» химического процесса. Придавая особо важное значение роли света в химическом процессе, Шеллинг отождествляет его с творческим фактором в органической природе.

Стремясь к созданию единой системы натурфилософии, Шеллинг при недостатке опытного материала нередко далеко опережал опытную науку своего времени, но нередко он приходил к выводам вроде того, что «все тела потенциально содержат в железе», «всеобщая тенденция химического процесса — превратить всю материю в воду», «вода — депотенцированное железо», «свет есть внутреннее созерцание природы, тяжесть — ее внешнее созерцание» и т. п. Несмотря на все эти пустые и произвольные аналогии, заслуженно вызывавшие насмешки даже современников, натурфилософия Шеллинга ценна тем, что построена на плодотворном принципе диалектического единства природы и проникнута идеей постоянной борьбы противоположных начал, являющейся движущим принципом всякого развития. Шеллинг сумел наполнить жизнью и объективностью диалектические схемы Фихте.

3. Философия тождества

В предыдущем изложении была рассмотрена лишь одна сторона учения Шеллинга, всецело обращенная к объекту в отвлечении от познающего его субъекта, согласно с установкой самого Шеллинга:

¹ Шеллинг, Werke, В. II, S. 219.

«Мыслить чисто теоретически, просто объективно, без всякой примеси субъективного». «Придите к физике и познайте истину!»¹ — вывал Шеллинг к философам, ищущим выхода из трясины субъективного идеализма. Но занимаясь проблемами философии природы, Шеллинг ни на минуту не переставал быть идеалистом, ни на минуту не забывал о своем идеалистическом основоположении, согласно которому «природа должна быть видимым духом, как и дух — невидимой природой», согласно которому «все качества — ощущения, все тела — созерцания природы, и сама природа со всеми ее ощущениями и созерцаниями — как бы окаменевший интеллект»².

«Первый шаг в философии и условие, без которого нельзя даже и вступить в ее область, — писал Шеллинг, — состоит в усмотрении того, что абсолютно идеальное есть также и абсолютно реальное и что вне первого вообще существует только чувственная и обусловленная, но не абсолютная и безусловная реальность»³. Единственно истинным мировоззрением он считал идеалистическое признание тождества духа и материи. «По моему мнению, — писал он, — само объективное есть одновременно и *идеальное* и *реальное*; оба эти начала никогда не разведены, но существуют искони вместе; это идеально-реальное становится объективным лишь благодаря возникающему сознанию, в котором субъективное возводится в высшую (теоретическую) потенцию»⁴. Термины «сила», «материя», «магнетизм», «химический процесс», «тяжесть», фигурирующие в его натурфилософских исследованиях, означают лишь овеществление идеального начала, а вся динамическая шкала, начиная с первичных актов бессознательной материи и кончая процессами, протекающими в ее высших органических формах, есть путь, по которому шествует дух, возвращающийся к себе из дальнего странствования. Как он пускается в это странствование, Шеллинг показывает в специальном исследовании «System des transzendentalen Idealismus» («Система трансцендентального идеализма», 1800), выполненном параллельно с его важнейшими натурфилософскими исследованиями.

В натурфилософии Шеллинг брал в качестве первичного *объективное* и старался избегать всяких примесей к нему субъективного. В своей трансцендентальной философии он провозглашает девизом борьбу против «предубеждения», что существуют вещи, независимые от субъекта. Предметом его здесь является деятельность «Я», акты созерцания, сознания и самосознания, в которых «интеллигенция» одновременно и созерцает и порождает свои объекты. Орудие познания трансцендентальной философии — внутреннее чувство, или *интеллектуальная интуиция*, непосредственное

¹ Шеллинг, Werke, В. III, S. 710.

² Там же, В. I, S. 706.

³ Там же, S. 708.

⁴ Там же, В. III, S. 721.

«наглядное» познание актов интеллигенции, свободное воспроизведение воображением интеллигенции ее собственных актов, подчиняющихся необходимым законам.

Исходя из отношения интеллекта к его объектам, Шеллинг разделяет трансцендентальную философию на *теоретическую* и *практическую*. Теоретическая философия имеет дело с представлениями, возникающими непроизвольно, и ее задача — установить соответствие между этими представлениями и их объектами, необходимо порождаемыми интеллигенцией. Но интеллект создает и произвольные представления, которые могут быть прообразами объектов, лишь подлежащими объективации. Этого рода представлениями и их отношением к объектам занимается практическая философия.

Но перед Шеллингом стоит еще задача, которую он считает «если не первой, то высочайшей» задачей трансцендентальной философии, а именно, объяснить одновременное сообразование представлений с предметами и подчинение предметов представлениям. «Эта установленная гармония, — пишет Шеллинг, — сама немыслима, если деятельность, которою произведен объективный мир, изначально не тождественна с деятельностью, которая выражается в хотении, и наоборот»¹. В природе она выражается лишь в бессознательном стремлении к созиданию, в интеллекте она сознательна. Поскольку деятельность природы есть деятельность бессознательного, слепого интеллекта, она целесообразна. Эта целесообразная деятельность природы составляет предмет особого отдела трансцендентальной философии — философии *целей природы*, или *телеологии*, объединяющей теоретическую и практическую философию.

Но тождество деятельности, порождающей мир, и деятельности, выступающей в сознательном волевом стремлении, трансцендентальная философия должна обнаружить в ее собственном принципе, в «Я», в сознании субъекта. Выражением этого принципа является художественное творчество. «Идеальный мир искусства и реальный объективный мир — продукт одной и той же деятельности, — утверждает Шеллинг, — совпадение обоих ее видов (сознательной и бессознательной) при отсутствии сознания создает действительный мир, при сознании — мир эстетический»². Объективный мир — «бессознательная поэзия духа».

Доказать это тождество творческой деятельности природы сознательной творческой деятельности интеллигенции должна *философия искусства*, общий органон философии, завершающий камень всего ее свода. Решению этой задачи Шеллинг посвящает последний, четвертый раздел трансцендентальной философии.

Таким образом, разделение системы трансцендентального идеализма воспроизводит членение каптовских «Критик» с тем отличием, что у Шеллинга телеология предшествует эстетике. В согласи

¹ Шеллинг, Werke, B. III, S. 348.

² Там же, S. 349.

с Фихте Шеллинг усматривает исходный принцип философии в *самосознании*, в «Я», действующем и созерцающем свою деятельность, полагающем свой объект и в то же время познающем его, составляющем тождество знания и бытия, синтетическое единство идеального и реального, субъекта и объекта знания. «Самосознание, — говорит Шеллинг, — охватывает весь кругозор наших знаний, расширяющийся в бесконечность, и во всех направлениях занимает высший пункт»¹.

Существование «Я» не доказывается, а только постулируется. *Сущность* «Я» выражается в его бесконечной деятельности, отражаемой самосозерцанием. Рефлектируя свою деятельность, оно неизбежно должно ее ограничивать. Таким образом, всякий акт самосознания составляет синтез двух противоположных деятельностей «Я». Одна из них — это бесконечная творческая деятельность созерцания, другая — ограничивающая ее деятельность рефлексия, или созерцание созерцания..

Первая деятельность называется *реальной* потому, что она подчинена необходимости и составляет основу того, что в самосознании выступает в качестве внешнего объекта. Вторая деятельность *идеальна* потому, что она исходит из свободной воли субъекта и является воспроизведением первой в акте интуиции. Обе они необходимо предполагают друг друга, и каждая из них порознь была бы лишена всякого содержания. Деятельность «Я» заключается в ряде актов, составляющих *ступени развития самосознания*, подобно ступеням развития природы. Задача трансцендентальной философии состоит в воспроизведении этого развития, или «постоянного потенцирования» «Я», иначе — в построении истории самосознания, проходящей различные стадии, которые последовательно создают абсолютный синтез, соответствующий «абсолютному продукту» природы.

Развитие, или потенцирование «Я», согласно Шеллингу, состоит в постепенном переходе «Я» от наиболее связанных представлений, от простых ощущений, до наиболее свободных, где «Я» путем волевого акта становится объектом самопознания. Ступенями этого перехода являются *ощущение, создающее созерцание и рефлексия*, которые Шеллинг кладет в основу своего подразделения истории самосознания на три последовательные эпохи.

В своей дедукции первичных актов самосознания Шеллинг стоит чрезвычайно близко к Фихте и, по существу, лишь комментирует положения «Наукоучения». Однако он не хочет признать этого и старается отгородить себя от Фихте указанием на то, что Фихте не выяснил механизма возникновения мира из духовной деятельности.

В качестве первого акта становления самосознания, или потенцирования «Я», Шеллинг рассматривает первоначальное *ощущение*.

¹ Шеллинг, Werke, B. III, S. 357.

Сущность этого акта сводится Шеллингом к *самоограничению* «Я». Самоограничение это, как уже упоминалось, обуславливается борьбой внутри «Я» двух противоположных сил — положительной, творческой силы созерцания и отрицательной, рефлектирующей силы. Первая направлена от интеллекта в бесконечность — это сила центробежная; вторая направлена внутрь самого интеллекта — это сила центростремительная. Для того чтобы стать предметом созерцания, положительная сила должна ограничиваться в своей деятельности отрицательной силой. Этот первый акт, составляющий условие самосознания и поэтому сам по себе бессознательный, обуславливает определенное состояние «Я» — состояние *ощущающего*. В нем «Я» испытывает как бы воздействие некоего фактора извне, который полагается не им самим и по отношению к которому «Я» вполне пассивно.

Хотя *реальность* зависит от того, что «Я» постигает состояние ощущения как идущее извне, здесь «Я» еще не различает себя как субъекта от своего ощущения как внешнего объекта, «Я» растворяется в ощущении, а самое ощущение является только состоянием, но еще не предметом. Для того чтобы сделать его предметом, «Я» должно противопоставить себя ощущаемому в качестве ощущающего, т. е. возвратиться к самому себе и сделать его предметом *своего созерцания*. Это — созерцание ощущения, *вторая потенция* «Я».

Но в данном акте «Я» не сознает себя созидающим свой объект. Оно сознает себя лишь ощущающим и противопоставляет себя объекту как ощущаемому. Последний противостоит ему как нечто внешнее и существующее независимо от него, как *вещь в себе*. «Я» не дает себе отчета в том, что это его сознание есть лишь ступень его развития. На этой ступени, по мнению Шеллинга, останавливается обыденное сознание и догматическая философия. Только трансцендентальная философия возвышается над ней.

В акте первоначального ощущения самоограничение «Я» было вполне пассивным. В акте созидающего созерцания самоограничение приобретает характер, существенно отличный от первого, — оно становится *активным*. Ощущение «Я», созидая ощущаемое как «вещь в себе», превращается в объект. Отграничивая себя как внутреннее от внешнего мира, «Я» активно противопоставляет себя последнему. Внутреннее созерцание «Я» становится объектом самого себя. В «Я» возникает *самочувствие*. От связанности и необходимости, тяготеющих над состоянием первоначального ощущения, «Я» поднимается одной ступенью выше к свободе. Полагая внешним миром границу своей активности, оно вместе с этим отграничивает область свободы для своей внутренней активности.

Благодаря противоположению «Я» объекту, последний лишь оформляется в качестве внешнего мира, природы, но не отделяется от субъекта. Общность между деятельностью «Я» и природой отнюдь не

отрицается. Ступени развития «Я» суть ступени развития природы. «Я» необходимо созерцает то, что природа необходимо созидает.

В этом пункте Шеллинг осуществляет свой замысел — объединить принципом тождества реальный ряд, или динамическую шкалу развития природы с идеальным рядом актов развития самосознания. Положительная, стремящаяся в бесконечность сила отталкивания есть положительная, стремящаяся в бесконечность творческая сила созерцания. Отрицательная, задерживающая сила притяжения — это рефлектирующая деятельность «Я», ограничивающая положительную силу. Здесь обнаруживается теснейшее родство натурфилософии Шеллинга с его трансцендентальной философией.

Основные понятия рассудка, или «категории», из которых Шеллинг особо выделяет кантовские «категории отношения» — субстанцию, причинность и взаимодействие, становятся у Шеллинга необходимыми факторами объективного представления мира. В качестве таковых они располагаются в восходящем порядке соответственно ступеням становления самосознания. Самая низшая из них — категория взаимодействий — соответствует первой потенции созерцания, ощущению; вторая — категория причинности — второй потенции созерцания, созерцанию, созидающему материю; третья — категория субстанции — высшей потенции теоретического интеллекта, рефлексии, о которой речь будет впереди. Не следует забывать, что ступени развития интеллекта, с которыми соотносятся перечисленные категории, подобно первоначальным актам динамического процесса природы, следуют у Шеллинга друг за другом не во времени и пространстве, не в исторической последовательности и не воплощаются в материальных существах, наделенных сознанием, но находятся вне всяких реальных определений, так как сами они созидают время, пространство и материю.

У Канта категории имели значение основных понятий, организующих опыт, т. е. исполняли функции *орудий познания*. У Шеллинга категории играют роль *орудий созидания* объектов познания. Точно так же для дуалиста Канта время и пространство были априорными формами созерцания, *условиями чувственного опыта*; для идеалиста Шеллинга они являются созерцаниями, *созидающими объект опыта*.

Каким образом творческое созерцание созидает представления пространства и времени, или — что для него одно и то же — само пространство и время, Шеллинг показывает в кропотливом анализе центростремительной и центробежной деятельности сознания. Время он представляет как точку, бесконечно движущуюся в одном направлении, а пространство — как внеположность, бесконечно распространяющуюся из каждой точки по всем направлениям.

Синтезом противоположных деятельностей созерцания — интенсивной и экстенсивной — является, по Шеллингу, созерцание материи, или, что одно и то же, самая *материя*. Этими выводами Шеллинг дополняет свою дедукцию динамического процесса природы.

Его цель — показать, что материя — «угасший дух», а дух — «становящаяся материя».

Сопоставляя акты развития сознания с актами конструкции материи, Шеллинг со всей отчетливостью демонстрирует свою идеалистическую «философию тождества».

Трем рассмотренным актам самосознания соответствуют три акта конструкции материи: ощущение — линия, или магнетизм; создающему созерцанию — поверхность, или электричество; рефлексии — пространство, или химизм.

Процессы внутри реального и идеального Шеллинг представляет как борьбу противоположных сил, синтезируемых в результатах, которые являются постоянной ареной борьбы и составляют ступени для дальнейшего противоположения и синтеза. Всякую ступень развития Шеллинг воздвигает на троичности ведущих к ней моментов и возводит троиственность во всеобщий закон развития. Этот закон троичности, который Фихте постулировал в сознании, Шеллинг перенес на природу.

Завершающей ступенью развития самосознания Шеллинг считает акт *рефлексии*. Сущность этого акта состоит в том, что интеллигенция *созерцает самоё себя в созданном ею*. Возвышаясь до рассмотрения собственной деятельности, рефлексия отвлекается от представлений и создает *понятие*. Средством этого отвлечения для нее служит акт *суждения*.

Поскольку созидание объекта познания на низших ступенях развития «Я» происходит бессознательно, всякое знание выступает на этих ступенях как апостериорное. На ступени же рефлексии, поскольку «Я» сознательно производит все из себя, «постолюкó знание — не только то или иное понятие или только форма мышления, а и все оно в своем единстве и нераздельности — имеет априорный характер... Сознательностью нашего априорного знания как такового мы обязаны тому, что мы сознаем самый акт созидания вообще, обособленно от созданного»¹. Рефлексия является высшим актом теоретического интеллекта именно потому, что она возвышает всякое знание до степени априорного знания и тем самым обретает всю полноту свободы самосознания.

Разделение философии на теоретическую и практическую Шеллинг основывает путем различения двух видов деятельности интеллигенции — *бессознательной*, при которой она имеет дело с независимыми от нее и данными ей извне объектами созерцания, и *сознательной*, свободной деятельности.

Уже высший акт теоретического интеллекта — рефлексия — по мнению Шеллинга, может быть понят только с точки зрения практической философии, так как необходимой предпосылкой его является свободное стремление, или *воля*. Эту мысль, заимствованную у Фихте, Шеллинг начал развивать уже в своих ранних философ

¹ Шеллинг, Werke, B. III, S. 528.

ских произведениях: интеллигенция есть безусловная самодеятельность, абсолютное действие; воля — «высшее условие и источник самосознания».

Центральная проблема теоретической философии Шеллинга — как объяснить возникновение «не-Я» из актов «Я» — ставится им вновь в практической философии в форме вопроса: каким образом свободная деятельность «Я», порождающего внешний мир, может сочетаться с самостоятельностью этого мира? Путем напряженного анализа деятельности сознания, с помощью всяческих ухищрений идеалистической софистики, Шеллинг доказывает, что «начало сознания» объяснимо лишь самоопределением интеллигенции, свободным действием ее на самой себя, при котором от бессознательного творческого созерцания она поднимается до сознательного творчества, реализуя свои идеи или цели в объектах своего созерцания. Практическая деятельность интеллигенции направлена на объект, как на нечто данное ей в созерцании и независимое от нее, поскольку созидание объекта обуславливается лишь произвольным, бессознательным созерцанием, но воля преобразовывает свой объект согласно предвзятому образу или «идеальному объекту», действие интеллигенции вытекает здесь из ее внутренней природы — она есть свобода. В то же время волевой акт есть лишь «продолженное созерцание», т. е. более высокая ступень созерцания, деятельность, созидающая в свете сознания то, что в созерцании интеллигенция созидала бессознательно. Следовательно, доказывает Шеллинг, естественные явления не противоречат свободным действиям интеллигенции, законы созерцания по своей сущности тождественны законам волевой деятельности, а необходимость, господствующая во внешнем мире, есть бессознательное выражение абсолютной необходимости действия, составляющей сущность безусловного, свободного начала. «Как ни свободны и безусловны действия умопостигаемого существа, — рассуждает Шеллинг, — оно может действовать лишь сообразно своей внутренней природе, лишь сообразно закону тождества и с абсолютной необходимостью, которая есть и единственно абсолютная свобода, ибо свободно то, что действует лишь согласно законам своей собственной сущности и не определяется ничем иным, находящимся в нем или вне его»¹.

Основываясь на этой идеалистической диалектике свободы и необходимости, Шеллинг приходит к центральному понятию кантовской этики — к учению о нравственном законе, категорическом императиве. «Я», действующее в соответствии со своим естественным стремлением, практически выражает лишь свою корыстную индивидуальную волю. В таком действии «Я» осуществляет не чистое волевое самоопределение и достигает не полного самосозна-

¹ Шеллинг, Werke, B. IV, S. 276.

ния, ибо не противопоставляет себя самой природе. Для достижения полного самосознания оно должно направить свое волевое стремление в противоречие естественному. Естественная воля должна в нем стать абсолютной волей, самосознание «Я» должно подняться на высоту, с которой оно видит возможность выбора между способами своего действия, и выбирает из них тот, который соответствует нравственному закону.

В дальнейшем развитии своей практической философии Шеллинг следует за Фихте. Все нравственные понятия и лежащая в их основе идея свободы имеют смысл лишь во взаимодействии индивидуальной интеллигенции с другими интеллигенциями, — иными словами, лишь для общественного человека. Нравственный закон, составляющий сущность индивидуального волевого стремления, должен проявляться для общественного человека в форме закона, действующего с необходимостью естественного закона. Общество должно быть устроено так, чтобы эгоистические стремления индивидуума, переходя через край, обращались против самих себя. Эгоистическим стремлениям индивидуума должны противодействовать другие разумные существа с помощью некоей силы, которая действует подобно нравственному закону, так как принадлежит им всем сообща, и в то же время напоминает естественный закон, так как действует неуклонно. Над природой должна возвышаться высшая и как бы «вторая природа», закон которой является таким же естественным законом, но имеет своим конечным назначением свободу. Этот естественный закон — «закон права», и эта природа — «правовой строй» (Rechtsverfassung).

Так раскрываются в выводах из туманных идеалистических абстракций философии Шеллинга ее «земной», социальный смысл и ее реальные исторические корни. В согласии с Фихте Шеллинг не объединяет учения о морали и праве, а противопоставляет их друг другу как практическое теоретическому. «Учение о праве, — пишет он, — является не частью учения о морали или вообще практической наукой, но чисто теоретической наукой, которая имеет для свободы такое же значение, какое имеет механика для движения, ибо она дедуцирует лишь естественный механизм, при котором может быть мыслимо взаимодействие свободных существ как таковых». Правовой порядок не относится к области морального порядка, но является дополнением естественного, а поэтому свобода или произвол столь же не властны над ним, сколько и над чувственной природой.

Шеллинг сравнивает правовой порядок с механизмом, строго подчиняющимся, как видимая природа, своим собственным закономерностям, независимым от создавших его человеческих рук и действующим слепо. В этом Шеллинг видит его достоинство. «Чем ближе стоит правовой строй к природе, — рассуждает он, — тем большего уважения он заслуживает; тогда как самое недостойное и возмутительное зрелище имеет тот строй, при котором господ-

ствует не закон, но воля законодателя и деспотизм... Он не может не вызывать негодования в том, для кого право священно»¹.

Правовой строй является необходимой предпосылкой сохранения свободы общественного человека. Будучи «второй природой», он, как и природа, подвержен развитию. «Первоначально, — формулирует Шеллинг свое учение о государстве, — возникали лишь чисто временные государственные образования, которые все заключали в себе зародыш своей гибели, и так как они первоначально создавались не по указаниям разума, но под давлением обстоятельств, то должны были распадаться, ибо естественно, что народ уступает некоторые из своих прав под давлением обстоятельств, но не может признавать их навеки отчужденными и рано или поздно требует их назад, что неизбежно влечет за собою крушение государства...»² Близость этих мыслей к кругу идей Просвещения очевидна.

В качестве движущей причины общественного прогресса у Шеллинга выступает развивающийся разум. Но бесконечность его развития не должна быть причиной вечной неустойчивости государственных порядков. Даже наиболее совершенный из всех существующих государственных порядков, который Шеллинг усматривает в разделении властей на законодательную, судебную и исполнительную, оказывается неустойчивым благодаря перевесу одной власти над другими, к которому часто вынуждают обстоятельства. Необходимым условием равновесия властей, от которого зависит всеобщее благополучие государства, Шеллинг считает единый правовой строй во всех государствах. Охрану этого строя он находит нужным возложить на особую международную организацию — «ареопаг наций», могущий применять против «мятежных» наций насилие.

Шеллингу пришлось увидеть осуществление *реакционной карикатуры* на свою либерально-буржуазную утопию — «Священный союз», задачей которого была охрана государственных порядков *от совершенствования*.

Развитие правового строя, согласно Шеллингу, есть развитие свободы. В развитии свободы Шеллинг, как и Фихте, видел цель истории человечества. Проблема свободы и необходимости в действиях человека выступает здесь у Шеллинга в новой форме: если поступки человека обуславливаются свободным хотением, то исторические события лишены всякой закономерности; если же в ходе истории царит «слепая необходимость», то никакая свобода воли невозможна.

В истории, согласно Шеллингу, нельзя усмотреть правильности, периодичности и невозможно ничего предвидеть. «Прогрессивное, мыслимое во всякой истории, не подчиняется той закономерности.

¹ Шеллинг, Werke, B. IV, S. 584.

² Там же, S. 585.

при которой свободная деятельность ограничивается определенной, всегда к себе возвращающейся последовательностью действий. Вообще все, что развивается как определенный механизм или предполагает теорию а priori, не является объектом истории. Теория и история совершенно противоположны. У человека есть история только потому, что его действия не могут быть заранее предусмотрены никакой теорией¹. Но история не есть и бессмысленный хаос. «Имя истории столь же мало заслуживает абсолютно не подчиненный никаким законам ряд событий без целей и намерений»². «Свобода и закономерность в своем единстве, или постепенная реализация никогда вполне не утрачиваемого идеала для всего человеческого рода, в целом составляет особенность истории»³; — утверждает Шеллинг вслед за Фихте. Реализация человечеством в его исторической жизни всеобщего идеала определяет прогресс человечества.

История целесообразна. Ее цель — свобода, благодаря устремленности к которой хаос и произвол индивидуальных поступков принимают форму неуклонной необходимости. Человек, будучи свободен в отношении своих поступков, не властен над их следствиями; даже если эти поступки способствуют развитию его свободы, над ними царит скрытая необходимость, называемая судьбой и провидением. Эта необходимость выше индивидуальной свободы, и сама свобода вне ее ничтожна и бесплодна. Индивидуум — не цель природы, а лишь средство, служащее роду. Все действия индивидуальной воли направлены к осуществлению целей рода. Равнодействующая всех индивидуальных хотений — это необходимый путь прогресса человечества.

Телеология в учении Шеллинга постоянно сталкивается с причинностью, и всякий раз в результате этого столкновения диалектические прозрения Шеллинга, озаряющие ход реальной действительности, тонут во мраке идеалистических абстракций. Реальный исторический процесс в конечном итоге сводится Шеллингом к действию силы, нигде реально не существующей, к «постепенному откровению абсолютного», к осуществлению никогда не осуществимого идеала, к достижению никогда не достижимой цели. С мнимой высоты этих абстракций Шеллинг присваивает себе право высказать несколько надменных, пренебрежительных суждений о детерминизме и атеизме и провозгласить единственной истиной точку зрения религии, с которой история представляется «непрерывным доказательством» и «постепенным откровением» бога. Шеллинг нараспыляет даже соответствующую историческую «философему», согласно которой история человечества разделяется на три периода — период *судьбы*, период *природы* и период *провидения*. В пер-

¹ Шеллинг, Werke, B. IV, S. 589.

² Там же, S. 590.

³ Там же.

ный период «самое великое и самое достославное с холодной безжалостностью при отсутствии каких-либо проблесков сознания сметается той силой, которая получает преобладание единственно в форме судьбы, т. е. чего-то совершенно слепого». Это период трагической гибели могущественных древних держав, «благоприятнейших отпрысков человечества». Сквозь необузданный произвол, страсть к завоеваниям и угнетение одних народов другими, характеризующие этот период, проглядывает лишь смутная закономерность, напоминающая о мудрой руке провидения. Во втором периоде то, что прежде представлялось судьбой, раскрывается в форме явственно выраженных законов *природы* и вносит в историю «по меньшей мере механическую закономерность», объединяющую нации и постепенно ведущую их к созданию единого всемирного государства. В третий период господство природы должно смениться господством *провидения*. Относительно этого последнего, мистического периода Шеллинг не в состоянии сказать ничего. «Мы не можем сказать, когда начнется этот период. Но когда он настанет, тогда придет бог». Таково жалкое завершение величественного замысла Шеллинга.

Заключительным звеном системы трансцендентального идеализма Шеллинг считает *философию целей природы* и *философию искусства*, тесно связанные между собой.

Шеллинг указывает на необходимую двойственность в воззрении на природу: природа предстает сознанию, с одной стороны, как слепо действующий механизм, с другой стороны, как целесообразная организация. Эту двойственность он объясняет согласно учению о тождестве реального и идеального: природа является бессознательным продуктом становящегося самосознания и ступенью, на которой развивающаяся интеллигенция еще скована продуктами бессознательного созерцания, но уже явственно обнаруживает стремление к высшей цели своего становления — к свободе. Таким образом, природа на различных ступенях своего развития выражает различные соотношения сознательной и бессознательной деятельности, свободы и необходимости, целесообразности и механизма. Наиболее явственно выступает целесообразность в органической жизни, где она выражается в форме вполне сознательной деятельности.

Тождество сознательного и бессознательного, свободы и необходимости в материи как продукте творческого сознания становится для интеллигенции наиболее явственным в таком ее созерцании, которое совмещает в себе свойства сознательного свободного творчества и в то же время продукта бессознательной деятельности. Продукт этого созерцания стоит на границе между произведениями природы и произведениями свободной деятельности интеллигенции. «Продукт этого созерцания, — пишет Шеллинг, — должен иметь то общее с произведением свободной деятельности, что он порождается сознательно, и то общее с произведением природы, что он порождается бессознательно. Следова-

тельно, в первом отношении он должен составлять противоположность естественного органического продукта. Если в органическом продукте бессознательная (слепая) деятельность созерцается или сознательная, то, наоборот, в продукте, о котором идет речь, сознательная деятельность созерцается как бессознательная (объективная).»¹ Под этой деятельностью Шеллинг разумеет *художественное творчество*, а под этим продуктом — *произведение искусства*.

Как естественные продукты, так и художественные произведения с точки зрения Шеллинга являются в равной мере произведениями самоознания. Деятельность «интеллигенции», созидающей в своих бессознательных актах природу, тождественна художественному творчеству. «Именно потому искусство является философией чем-то высочайшим, что оно открывает для него как бы святая святых, где в вечном и изначальном единении, словно в едином светочке, горит то, что обособлено в природе и истории и что должно вечно ускользать в жизни, в действовании так же, как и в мысли»². Искусство — обьективированная интеллектуальная интуиция.

Теоретическое «Я» созерцает мир, практическое «Я» устанавливает в нем порядок, а художественное творит его. Произведения искусства являются самоцелью; святость и чистота искусства состоят в том, что оно не служит никаким целям — ни пользе, ни нравственности, ни научному знанию.

Рассматривая художественное произведение как природу, вошедшую в мир гением, Шеллинг в своей речи, произнесенной в Мюнхенской академии в 1807 г.³, уделил особое внимание вопросу об отношении между природой и искусством. Искусство не должно быть ни рабским подражанием природе, ни ее идеализацией. Подражание создает не произведение искусства, а лишь иллюзию, призрак, ложный образ природы; идеализация воплощает лишь мертвое, абстрактное понятие. Шеллинг отвергает как натурализм, так и классицизм. Согласие между искусством и природой состоит не в том, что искусство есть копия природы, а в том, что оно сознательная творческая деятельность той же единой силы, которая созидает природу; природа же является ее бессознательным творчеством. Гений искусства *воплощает* сознательно то, что природа воплощает бессознательно. Отсюда превосходство произведений искусства над произведениями природы.

Нетрудно убедиться в том, что в этой части своего учения Шеллинг исходит из концепций «Критики способности суждения» Канта, но в то время как Кант, разграничивший объект и субъект, различал объективную целесообразность, характеризующую деятельность природы, и субъективную целесообразность, характеризующую

¹ Шеллинг, Werke, B. II, S. 612—613.

² Там же, S. 628.

³ «Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zu der Natur».

художественное творчество, Шеллинг, отождествивший субъект и объект, в принципе отождествлял и оба вида целесообразности.

В своей философии искусства Шеллинг вышел из субъективных границ, в которые Кант заключил эстетику, отнес ее лишь к способности суждения. Эстетика Шеллинга, при его понимании мира как художественного творчества, приняла универсальный характер и послужила основой учений *романтической школы*.

В обширном цикле исследований, дополняющих и развивающих положения «Системы трансцендентального идеализма», Шеллинг окончательно отходит от субъективно-идеалистических позиций Фихте и делает попытку осуществить свою юношескую мечту — построить объективно-идеалистическую систему, поднявшись таким образом над «догматизмом» (т. е. материализмом) Спинозы и субъективным идеализмом Фихте.

«Идеализм в субъективном значении должен утверждать — «Я» есть все, — устанавливает Шеллинг отличие своей философии от философии Фихте, — в объективном же значении, наоборот, — все есть «Я», что, несомненно, составляет разные точки зрения, хотя и нельзя отрицать, что обе они идеалистические»¹. У Фихте первичным является «Я», вторичным — мир; Шеллинг считает первичным мир, который всецело духовен, всецело «Я».

Сокровенной сущностью мира Шеллинг провозглашает интеллигенцию — *разум*, являющийся *тождеством идеального и реального*. И называя *разумом* абсолютный разум, или разум, поскольку он мыслится как полная индифференция субъективного и объективного. «Вне разума нет ничего, но в нем — все». Разум — абсолютное тождество, совершенное выражение вечно истинного закона $A = A$. Но абсолютное тождество исключает всякую возможность понимания его, потому что это абсолютное качественное безразличие.

Но как возможен переход от абсолютного бытия к качественному многообразию конечных вещей? От тождества к различию, от неизменности к развитию? Сущность мирового процесса составляет, по Шеллингу, самопознание и саморазвитие абсолютного разума. В этом саморазвитии разум, отходя от абсолютной индифференции, приходит к относительной индифференции объективного и субъективного, заключающей в себе некоторую неустойчивость. Ни субъективное, ни объективное не могут существовать обособленно; субъект, лишенный объекта, созерцающее — созерцаемого, невозможен так же, как и объект, лишенный субъекта, созерцаемое — созерцающего. Только в своем единстве они создают относительное бытие.

Тождество может существовать реально лишь при условии, что оно деятельно, т. е. если оно непрерывно уничтожает различия. Следовательно, условием реального существования тождества является постоянная борьба внутри него между дифференцированием и индифференцированием субъективного и объективного. В то же время, поскольку «вне разума нет ничего, но все заключено в нем»,

¹ Шеллинг, Werke, B. III, S. 5.

абсолютное тождество — не причина вселенной, но самая вселенная, она не трансцендентна, а имманентна природе.

«Метод потенцирования» составляет руководящий принцип философии Шеллинга; в этом методе нераздельно сплетены идеалистическое понимание бытия и диалектическое учение о противоречивости развития. «Метод потенцирования» есть, по сути дела, фихтёвский метод, перенесенный Шеллингом с субъекта на объект. Этот метод есть не что иное, как *идеалистическая диалектика*.

4. Философия откровения

В своих философских трудах первого десятилетия XIX века Шеллинг пытается соединить философию тождества с религией. Камени преткновения его системы — вопрос о происхождении конечных вещей из абсолютного, о «вечном рождении вещей» — он считает теперь разрешимым только путем *богопознания*. Само развитие абсолютного тождества ему представляется уже вневременным самооткровением, самообъективацией бога, рождением бога путем самовоплощения и развития. Но когда первосушность становится богом со всеми его атрибутами: всемогуществом, мудростью, благостью и пр., проблема принимает совсем иной вид. Относятся ли конечные существа к богу как свободно действующие или как вполне зависимые от него творения? Их свободная деятельность противоречит его всемогуществу, их абсолютная обусловленность — его благодати, так как в этом случае бог становится причиной мирового зла. Шеллинг берется «сконструировать» такое понятие бога, которое содержит в себе ключ к решению всех проблем, связанных с понятием свободы. Он опровергает Спинозовское понятие бога, тождественного с природой, и, в согласии с мистиком Веме, признает, что в боге должно существовать нечто, не являющееся самим богом. Основание всех вещей находится в боге и в то же время отличается от него. «Вещи имеют свое основание в том, что в боге не есть он сам. т. е. что составляет основание его существования»¹. Природа основана на темной воле бога, на его страстном стремлении раскрыть себя, выйти из мрака в свет сознания. Путь бога от мрака к свету — процесс воплощения и развития, преобразование в свет первоначального темного принципа, — теософствует Шеллинг. Все конечные существа заключают в себе двойственность, присущую богу: *абсолютно* темное начало, естественную слепую волю к жизни — естественный принцип, и абсолютно светлое начало, сознание — божественный принцип. Темная, бессознательная индивидуальная воля «твари» стремится противодействовать универсальной божественной воле — «своеволию твари» и заключается основание зла. Таким образом зло коренится в индивидуальности конечного существа: Зло не есть только недостаток добра, а вполне реальная положительная сила, деятельно противостоящая добру. Человек зол потому, что он сил

¹ Шеллинг, Werke, B. IV, S. 251.

свободно подчиняет свою деятельность естественной склонности ко злу. Быть добрым — значит действовать в согласии со всеобщей волей; быть злым — значит подчиняться духу себялюбия, ставить свою индивидуальную волю на место всеобщей. В зле человек отрывается от бога, в добре его воля связывается с божественной волей. Отсюда, по Шеллингу, и смысл слова «религия», означающего связь человека с богом (от латинского religare — связывать). Нравственность Шеллинг отождествляет с религиозностью.

Итак, абсолютное тождество — это бог. Пантеизм философии тождества здесь переходит в теизм. Бог есть разумное и обладающее волей существо, учит Шеллинг. Движущим принципом деятельности абсолюта становится стремление к самооткровению. Но Шеллинг все еще продолжает «конструировать» процесс самооткровения бога по принципам философии тождества.

«Если мы хотим представить бога как вполне живую личную сущность, — поучал Шеллинг своих штутгартских слушателей, — мы должны представлять его как вполне человекоподобное существо, мы должны допускать, что жизнь его — совершенное подобие человеческой жизни, что в нем наряду с вечным бытием есть также и вечное становление, одним словом, в нем есть все человеческое за исключением зависимости»¹. Шеллинг быстрыми шагами шел по пути преобразования своей философии в теософию, а этой последней — в ортодоксальное богословие.

Цель природы Шеллинг видел в преображении бессознательного темного начала в сознание. Человек — ступень, через которую проходит природа, стремящаяся к этой цели. Цель человеческой истории — подавление и уничтожение косного и злого естества и «своеволия твари» божественным началом любви. Обозревая прошлое и настоящее человечества, Шеллинг видит в ретроспективной дали сначала золотой век человечества, состояние неведения и невинности. Затем ему рисуется начало подлинной истории, эпоха раздвоения человеческого существа, когда вступают в действие божественные и естественные силы в их разрозненности. Но божественное начало губит все естественное, чтобы всецело подчинить себе мир творений. Близится царство божие.

С 1811 года Шеллинг пишет свои «Die Weltalter» («Мировые эпохи»). Он устанавливает три эпохи, или зоны, жизни бога: прошлую, или домировую, настоящую и будущую. Прошлое бога — это его одновременное существование. Тем, кто считает невозможным ответить на вопрос, в чем состояла жизнь бога в домировую эпоху, Шеллинг советует заглянуть в священное писание. «Если бы они знали писание, — замечает Шеллинг, — то, разумеется, нашли бы ответ на этот вопрос»².

Религия — это история форм божественного откровения. Откровение природы бога, согласно Шеллингу, совершается в естествен-

¹ Шеллинг, Werke, B. IV, S. 324.

² Там же, S. 683.

ной религии, или *мифологии*, а откровение абсолютной личности бога — в *откровенной религии*, иначе говоря, в христианстве.

Явившись в 1841 году в Берлин, для того чтобы «уладить» резковато обострившиеся разногласия между верой и знанием, между христианством и наукой, между откровением и разумом, новый подвижник церкви, «философ во Христе», по выражению Энгельса, пространно и туманно мудрил над проблемами «христологии», «христорогонии», «сатанологии», втискивая церковные догмы в вязкое месиво из неоплатоновской мистики и уцелевших остатков философии тождества. Приписывая составление «Нового завета» апостолам Петру, Павлу и Иоанну, Шеллинг рассуждал о соответствующих этим евангелистам трех «потенциях» развития церкви с их центробежными и центростремительными силами.

Вместо ожидаемого триумфа Шеллинг потерпел со своей «христологией» полное фиаско.

«Когда он еще был молод, он был другим, — писал о Шеллинге молодой Энгельс, слушавший его берлинские лекции. — Его кипящий ум рождал тогда светлые мысли, и некоторые из них сослужили свою службу в борьбе более молодого поколения... Огонь юности переходил в нем в пламя восторга; богом упоенный пророк, он возвещал наступление нового времени... Он широко раскрыл двери философии, и в залах абстрактной мысли повеяло свежим дыханием природы... Но огонь выгорел, мужество изменило... Смело, весело пляшущий по волнам корабль вернулся вспять, въехал в мелкую гавань веры и так сильно врезался килем в песок, что и по сию пору не может сдвинуться с своего места. Там он лежит теперь, и никто не узнает в старом негодном судне прежнего корабля, который некогда, с развернутыми флагами, выплыл в море на всех парусах. Паруса уже давно истлели, мачты согнулись, через зияющие бреши проходит вода, и каждый день волны забраывают новым песком киль»¹.

Глава V

ГЕГЕЛЬ

1. Жизнь и деятельность

Высшей вершиной, достигнутой буржуазной философской мыслью, было учение гениального немецкого мыслителя первой половины XIX в. — Гегеля.

«Никогда еще, с тех пор как люди мыслят, — писал Энгельс в 1843 г., — не было такой всеобъемлющей системы философии, как система Гегеля. Логика, метафизика, философия природы, философия духа, философия права, религии, истории — все было собрано в одну систему, все сведено было к одному основному принципу»².

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. II, стр. 163—164.

² Там же, стр. 405—406.

Учение Гегеля — это не только высшая ступень, достигнутая в развитии классической немецкой философии прошлого столетия, но и зенит идеалистической философии вообще. Не только до Гегеля, но и после него буржуазная философия не могла подняться до более высокого уровня или хотя бы удержаться на уровне, достигнутом Гегелем. Философия Гегеля есть последнее выражение идеалистической философии, которое имело еще положительное значение в развитии человеческой мысли.

Георг-Вильгельм-Фридрих Гегель родился 27 августа 1770 г. в Штутгарте, в семье вюртембергского чиновника. Годы учебы Гегеля в Тюбингенском университете (1788—1793) были годами подъема французской буржуазной революции.

Революция, совершавшаяся по ту сторону Рейна, наложила глубокий отпечаток на идейное формирование молодого Гегеля. Без учета влияния французской революции и порожденного ею круга идей нельзя понять гегелевской философии. Французская буржуазная революция является важнейшим стимулом его работ. Идеи французской революции были не только юношеским увлечением Гегеля и его ближайших друзей по Тюбингенскому университету, — восторженное отношение к французской революции Гегель сохранил на всю жизнь. «Французский народ, — писал Гегель Цельману в 1807 г., — купелью своей революции был освобожден от множества учреждений, которые человеческий дух оставил за собой, как свою детскую обувь, и которые поэтому отягощали его и еще отягощают других как безжизненные цепи».

Уже в последние годы своей жизни Гегель вспоминал, что французская революция — «это был великолепный восход солнца. Все мыслящие существа праздновали эту эпоху. В то время господствовало возвышенное, трогательное чувство, мир был охвачен энтузиазмом...»¹.

Деятельность Гегеля по окончании университета проходила в период спада волны французской революции. Термидор, Консульство, империя Наполеона, оккупация Германии армией Наполеона, образование Рейнского союза 1806 г., в котором нашел наглядное выражение распад прежней Германской империи, падение Наполеона и последующая реакция — таковы важнейшие политические события, современником которых был великий немецкий диалектик.

В 1793 г. Гегель окончил Тюбингенский университет, получив аттестат, в котором было написано, что «он одарен хорошими способностями и характером; несколько порывист; не обладает большим даром слова; очень хорошо знаком с богословием и филологией, но совершенно безразличен к философии». По окончании университета Гегель, как и большинство его сверстников, в течение ряда лет был гувернером в буржуазных и аристократических домах. В первый период своего гувернерства (1793—1796) он жил в Берне, в Швейцарии, в атмосфере, насыщенной идеалами французской ре-

¹ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 414.

волюции. Насколько глубоко был проникнут в то время молодой немецкий гувернер французскими революционными и просветительскими идеями, видно из его письма к ближайшему другу по Тюбингенскому университету, Шеллингу.

«Я думаю, — писал Гегель в 1795 г., — что нет лучшего знаменья времени, как то, что человечество относится к самому себе с уважением; это служит доказательством того, что исчезает тот ореол, которым окружены главы притеснителей и земных богов. Философы приводят доказательства в пользу этого достоинства, народы сумеют проникнуться сознанием его, они будут не требовать, а сами возвещать и вновь присваивать себе свои поправные права».

Заключительные слова письма исполнены неподдельного пафоса:

«Я снова и снова призываю побеги жизни: «Стремитесь к солнцу, друзья, чтобы скорее созрело спасение человеческого рода! Что из того, что нам препятствуют листья и ветви! Пробивайтесь к солнцу!...»

Чистейшим вымыслом является культивируемый буржуазной историей философии миф о Гегеле, как о чуждом общественных интересов заскорузлом обывателе, педанте, живущем в мире абстрактных умозрительных категорий и безучастном к политической борьбе, кипящей вокруг него. На самом деле Гегель на протяжении всей своей деятельности проявлял активный интерес к практической политической жизни. Он отнюдь не был чужд политической злобы дня, его глубоко волновали окружающие политические события, он никогда не оставался к ним безучастным.

Уже в годы своего гувернерства в Берне Гегель очень тщательно изучает политическую и экономическую жизнь Швейцарии. Он собирает огромный материал, положенный в основу его позднейшей работы «О внутренних отношениях в Берне» (1798), содержащей острую критику аристократических учреждений швейцарских кантонов.

В 1797 г. Гегель возвращается на родину и работает гувернером во Франкфурте-на-Майне. Там он изучает английскую политическую литературу, в особенности интересуясь английской парламентской практикой. Очень серьезно следит Гегель за отчетами об английских парламентских дебатах и тщательно изучает английский политический строй, служивший в то время образцом буржуазного правового государства. В свете английской политической жизни франкфуртский гувернер рассматривает внутренние отношения в Вюртемберге. В работе, посвященной этому предмету, Гегель ставит вопрос об необходимости конституционных реформ в Вюртемберге, в частности о необходимости коренной реформы избирательного права и введения представительного правления.

В 1801 г. Гегель переезжает в Иену, ставшую благодаря научной деятельности Рейнгольда, Фихте и Шеллинга центром передовой немецкой мысли того времени. Глубоко отдавшись философской работе, Гегель и в Иене не прекращает своей политической деятельности. Здесь он в 1802 г. печатает «Die Verfassung Deutschlands» («Германская конституция»), где утверждает, что распад Германской

империи есть совершившийся факт, и ставит вопрос о путях восстановления германской нации, о тех мерах, которые необходимо принять для возрождения военной и финансовой мощи Германии.

В Иене началась академическая деятельность Гегеля. Здесь же была написана его замечательная «Die Phänomenologie des Geistes» («Феноменология духа», 1806), закладывающая основы его философского учения. Последние страницы «Феноменологии духа» писались в 1806 г., за несколько недель до знаменитой иенской битвы, которая



Гегель

решила исход войны Наполеона с Германией. После иенской битвы начинается быстрое продвижение наполеоновских войск по Германии и овладение ими всей германской территорией.

В начале 1807 г. в связи с прекращением занятий в Иенском университете Гегель переселяется в Бамберг, где работает в качестве редактора местной газеты. С 1808 по 1816 г. он живет в Нюрнберге, где получает место директора гимназии. В годы пребывания в Нюрнберге Гегелем написана вторая его главная работа — гениальная «Wissenschaft der Logik» («Наука логики», 1812—1816).

Таким образом, основные и лучшие работы Гегеля были написаны в период наполеоновских войн. В Германии это было время половинчатых буржуазных реформ Штейна и Гарденберга. Реформы эти выражали стремление провести в Германии хоть какие-нибудь крохи буржуазных преобразований, для того чтобы сделать страну способной к отпору Наполеону и к самостоятельному государственному существованию. Эти половинчатые, нерешитель-

ные реформы касались прежде всего налогового и финансового дела. Они относились также к преобразованию муниципальных порядков в Германии и вносили некоторые изменения в земельные отношения: было осуществлено освобождение крестьян от личной зависимости там, где эта зависимость сохранялась. Целеустремлением этих буржуазных реформ было приспособление социально-экономических условий Германии к необходимой военной реформе.

Последняя треть жизни Гегеля проходила в период реставрации Французской империи. Годы подъема буржуазно-революционных идей и настроений сменились после падения Наполеона годами общеевропейской реакции; это был мрачный, гнетущий период Священного союза — период жестокой реакции внутри Германии и реставрации династий Бурбонов во Франции.

С 1816 г. Гегель возобновляет свою академическую деятельность, на этот раз в Гейдельбергском университете. Первоначально у него было только четыре слушателя. Постепенно их количество все увеличивалось, и влияние гегелевских лекций возрастало. В Гейдельбергском университете Гегель возвращается к старым занятиям политическими вопросами и снова пишет работу о вюртембергской конституции, опять выступая сторонником буржуазных конституционных реформ. «Старое право и старое государственное устройство, — писал он, — не более красивые и великие слова, чем, — как бы дерзко это ни звучало, — грабеж у народа его прав... Отмена жертвоприношения, рабства, феодального деспотизма и других бесчисленных гнусностей всегда была отвержением некоего старого права... Сто лет бесправия не могут создать права». Это было написано в 1817 г., в том самом году, когда выпло третье великое произведение Гегеля — его «Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse» («Энциклопедия философских наук», 1817).

Последний, берлинский этап жизни Гегеля — апогей его славы. Гегель стал признанным государственным философом Пруссии. В этот период резко обнаружился реакционный элемент его учения.

Тем не менее дыхание прогрессивной мысли окончательно не покидало Гегеля даже в этот период.

В этом смысле очень показательны отношения Гегеля к революции 1830 г., вслыхнувшей за год до его смерти (14 ноября 1831 г.). В своей последней лекции по философии истории Гегель характеризует пятнадцатилетний период реставрации как пятнадцатилетний фарс. «Наконец после сорока лет войн и бесконечной путаницы старое сердце могло радоваться, видя, что пришел конец этому положению и наступило состояние удовлетворения»¹. Июльскую революцию во Франции Гегель встретил, таким образом, сочувственно.

Маркс и Энгельс высоко ценили революционное ядро философии

¹ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 417—418.

Гегеля, революционную искру, озарявшую его мировоззрение, и жестоко осуждали все попытки опозлать учение великого мыслителя.

Когда Вильгельм Либкнехт, не понявший огромного значения гегелевской диалектики, в редактируемом им социал-демократическом журнале сделал к слову «Гегель» в статье Энгельса примечание: «Более широкой публике известен как мыслитель, открывший и прославлявший королевско-прусскую *государственную идею*», — Энгельс «ему задал за это хорошую трепку». «...Этот невежда, — писал по этому поводу Энгельс Марксу, — имеет бесстыдство думать, что с таким человеком, как Гегель, он может разделаться одним словом «пруссак»...»¹

Энгельс прекрасно понимал, что в «педантически-темных словах» и «неуклюжих, скучных периодах» гегелевских текстов «скрывалась революция»².

Нельзя понять учение Гегеля, не уяснив, как в нем сочетаются, скрещиваются, противоборствуют, ограничивают друг друга две тенденции — революционная и консервативная.

Социальная и политическая отсталость Германии, мелкобуржуазный путь развития, по которому эта страна поплелась после разорительной Тридцатилетней войны XVII в., политическое бессилие, грусть и половинчатость немецкой буржуазии отразились на всей идейно-политической жизни Германии первой половины XIX в., в том числе и на философии Гегеля.

На идеологии передовых слоев германской буржуазии лежит печать двойственности. С одной стороны, долгое политическое прозябание и замедленное развитие обусловили то обстоятельство, что немецкие идеологи опирались на идейные завоевания передовых капиталистических стран, где буржуазная революция на многие десятилетия опередила революцию в Германии. Мыслители Германии могли использовать духовное оружие, выкованное передовыми умами английской, голландской и французской буржуазной революции. В этом заключалась «привилегия» классических немецких философов: вступив в историю позднее других, они могли опираться на достижения своих исторических предшественников. Но, с другой стороны, революционные идеи получили на отсталой германской почве своеобразное преломление. Не находя питательной среды в незрелых социальных отношениях, эти идеи приобретали здесь умозрительный, абстрактный характер. Не находя применения в реальной политической практике, они принимали чисто теоретический характер, из лозунгов революционного действия превращались в бесплотные мечты о революции. Чахнувшие при соприкосновении с германской политической действительностью, идеи немецких передовых мыслителей возносились над ней, чтобы развернуть крылья на высотах философского умозрения. Возвышенные мечтания были чуждой для могучих умов, задыхавшихся в гнетущих условиях

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XXIV, стр. 335.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 635.

бюргерской косности; и чем острее опускалось ничтожество действительности, тем выше уносились от нее на крыльях мысли философы. Революционные идеи приобрели у них отвлеченный, *идеалистический* характер, и тем глубже, смелее был полет революционных идей, чем отдаленнее они были от практических, конкретных жизненных вопросов. По мере того как философы опускались к земным, обыденным практическим вопросам, их революционный порыв скывался, их идеалы чахли и вяли.

Противоречие между идеалами и действительностью, между стремлениями и реальными возможностями нашло свое отражение в философии Гегеля в форме *противоречия между методом и системой*, — между диалектическим методом, выражающим прогрессивную сторону философии Гегеля, и системой абсолютного идеализма, служащей выражением консервативной стороны, отягощающей и ограничивающей его учение. Как мы выясним в дальнейшем, это коренное противоречие — противоречие между методом и системой Гегеля — не является противоречием между идеалистическим и материалистическим элементами внутри его миропонимания, а противоречием *в пределах идеализма*.

Историческое значение Гегеля в истории философии основывается на том, что в его учении нашел свое завершение и получил всеобъемлющую энциклопедическую разработку диалектический метод мышления.

Первая историческая форма диалектического мышления — стихийная диалектика древнегреческих мудрецов. В античной философии диалектическое мирозерцание выступало во всей наивной непосредственности. Чувством всеобщей взаимозависимости вещей, подвижности и изменчивости природы, ощущением внутренней противоречивости жизни и исканием гибких, эластичных понятий, способных отразить и выразить сложный ритм естественных процессов, — всеми этими основными чертами диалектики глубоко проникнуты философские учения от Гераклита до Аристотеля.

Упадок античной цивилизации был вместе с тем и упадком первой исторической формы диалектического мышления. Косное феодальное общество увековечило антидиалектический, метафизический тип мышления с его мертвыми, абстрактными понятиями. Целостное, диалектическое, полное жизни миропонимание древних греков сменилось безжизненной, раз навсегда данной иерархической лестницей категорий: разграничение и расщепление понятий вытеснило из схоластической логики жизненную полноту и непосредственность античной философии.

Созревание капиталистической техники и экономики в недрах феодализма и идейная подготовка буржуазных революций в Западной Европе вызвали к жизни крутую ломку теоретических представлений и породили великий переворот в науке. Однако и новая наука, созданная в XVI—XVIII вв., была метафизической по своей природе. Ее прогрессивное значение в истории знания основывалось на изучении ею частных механизмов природы, на раздроблении естест-

ненных процессов на их простейшие элементы. Механическое естествознание выполнило задачу, не разрешенную античной наукой с ее суммарным, недифференцированным восприятием целого. Механистическая наука собрала огромный эмпирический материал, она расчленила явления природы и подвергла их внимательному анализу. Но это познание частей вело за собой потерю понимания целого; постижение простого, элементарного сопровождалось забвением сложного, противоречивого целого — словом, утерей диалектической перспективы.

Классической немецкой философии в лице Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля принадлежит историческая заслуга восстановления диалектики на основе новых приобретений познания, создания новой исторической формы диалектической мысли.

Эта форма диалектики, кульминационным выражением которой является философия Гегеля, отличается от античной диалектики, во-первых, своим идеалистическим характером и, во-вторых, тем, что она свободна от стихийности, наивности древнегреческого мышления; она есть сознательная, систематическая *диалектическая логика*, логика идеалистической диалектики.

2. «Феноменология духа»

Субъективно-идеалистическая диалектика Фихте не только носила совершенно бесплотный характер, но и приобрела форму жонглирования двумя пустыми абстракциями: «Я» и «не-Я». Шеллинг в своем учении о всеобщей полярности, в своем методе потенцирования наполнил фихтевскую диалектику конкретным естественно-научным содержанием. В объективно-идеалистической системе Шеллинга дана первая после античного мира диалектическая натурфилософия.

В юношеские годы Гегель примыкал к философским воззрениям Шеллинга. В сочинении «Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie» («О различии между философскими системами Фихте и Шеллинга»), написанном в 1800—1801 гг., Гегель, следуя Шеллингу, отвергает субъективный идеализм Фихте и одобряет принципы «философии тождества». В течение нескольких лет после этого Гегель проагандировал «философию тождества» в своих лекциях и в издававшемся им в Иене совместно с Шеллингом «Das Kritische Journal der Philosophie» («Критический философский журнал»). Процесс выработки собственной системы и преодоления философской концепции Шеллинга совершался у Гегеля лишь постепенно. Размежевание с шеллингианством окончательно определилось к моменту опубликования Гегелем «Феноменологии духа».

В учении Шеллинга Гегель одобрял единство исходного принципа — единство субъективного и объективного, составляющего предпосылку абсолютного познания; но Гегель находил, что Шеллинг не обосновал необходимости принятого им исходного принципа, а лишь

постулировал его. Шеллинг, по мнению Гегеля, постигал «абсолютное» только как субстанцию, обуславливающую собою все единичные вещи, но не сумел показать ее в качестве самостоятельного субъекта. Важнейший дефект системы Шеллинга Гегель видел также в том, что Шеллинг не давал логического обоснования необходимости перехода от всеобщего принципа системы к ее отдельным положениям и следовал здесь прихоти своей фантазии. Процесс развития в учении Шеллинга лишен внутренней логической необходимости. Борьба и единство противоположностей на различных ступенях развития абсолютного носили у Шеллинга чисто формальный характер, его конструкции и схемы искусственны, произвольны и порой просто фантастичны. Свою задачу Гегель видел в подчинении развитию абсолютного начала неуклонной внутренней закономерности, делающей необходимой каждую ступень мирового процесса и определяющей направление этого процесса.

«Абсолютную индифференцию Шеллинга Гегель заменяет «абсолютным разумом». В соответствии с этим «интеллектуальная интуиция», являющаяся у Шеллинга высшей формой познания, роднящая философию с искусством, уступает у Гегеля место логической спекуляции — логизму.

«...Формализм, — справедливо пишет Гегель по адресу Шеллинга, — вместо внутренней жизни и самодвижения ее наличного бытия чувственному знанию по поверхностной аналогии приписывает простую определенность созерцания и такое пустое и внешнее применение формул называет *конструкцией*»¹.

Позднее, когда борьба между Шеллингом и Гегелем обострилась, Гегель находил более злые и острые слова для характеристики шеллингианцев. Их натурфилософские учения, по его словам, «столь же странно причудливые, сколь и притязательные праздные попытки, которые сами представляли собой хаотическую смесь грубого эмпиризма и непонятных форм мысли, полнейшего произвола воображения и вульгарнейших рассуждений по аналогии, причем они (шеллингианцы. — *Ред.*) выдавали такую безобразную смесь за идею, разум, науку, божественное познание, выдавали отсутствие всякого метода и хотя бы малейшей научности за высочайшую вершину научности. Такого рода надувательства дискредитировали философию природы и вообще шеллинговскую философию... Недоверие к шеллинговской философии природы вполне заслуженно...»².

Конструктивному произволу шеллингианства Гегель противопоставил требование: «...отдаться жизни предмета, или, что тождественно... иметь перед собой и высказывать внутреннюю необходимость его»³.

Углубление диалектического метода, создание новой, диалектической, логики было великой исторической заслугой Гегеля.

¹ Гегель, Феноменология духа, Спб. 1913, стр. 23.

² Гегель, Соч., т. II, стр. 3—4.

³ Гегель, Феноменология духа, стр. 24—25.

Обоснование всеобщности диалектики, распространение диалектического метода не только на природу, но и на общественную жизнь, обоснование человеческой истории для диалектики — такова его другая историческая заслуга.

Изучение гегелевской диалектики, согласно указанию Маркса, нужно начинать с гегелевской «Феноменологии», истинного истока и тайны гегелевской философии¹.

По замыслу своему «Феноменология духа» есть не что иное, как доказательство истинности философской концепции Гегеля. Самый этот замысел — дать доказательство истинности своего философского учения в форме «Феноменологии духа» — очень примечателен и впитывает в себе глубокую диалектическую мысль. «Феноменология духа» — особым образом трактуемая история познания; это история испытаний человеческого духа, «Одиссея разума», история познавательных исканий и приобретений человеческой мысли. Замысел Гегеля — дать историю искания истины как доказательство найденной истины, историю развития мышления как обоснование своих философских позиций — выражает плодотворнейшую философскую идею об истинности теории познания, о единстве диалектики и теории познания.

Вопрос об истине, вопрос о познании и о его критерии Гегель ставит на историческую почву. Вся предшествующая история познания, все предыдущее развитие человеческой мысли должны доказать — и только они и могут доказать — истинность философского учения. Никаких других доказательств истинности теоретических принципов, кроме того, что эти принципы являются необходимым выводом из всей предшествующей истории познания, что они являются итогом, выводом из всего прошлого развития человеческой мысли, что они выстраданы всей исторической практикой познания, — нет и быть не может. «Дело не исчерпывается его целью, — провозглашает Гегель новый теоретико-познавательный принцип, — но также состоит и в раскрытии ее; результат не есть действительное целое, но является таковым совместно с процессом его возникновения; цель для себя есть безжизненное всеобщее, как тенденция есть простое стремление, лишенное еще своей действительности, — единственный результат есть труп, оставивший тенденцию позади себя»². Результат, вывод сам по себе мертв, недоказуем, неубедителен, если не понимать его как результат предшествующего развития, если брать его изолированно от пройденного пути, от исторической борьбы, в которой этот результат завоеван.

Вопрос о познаваемости реального мира, о возможности объективного, истинного познания Гегель тем самым переносит в новую плоскость. Этот вопрос, приведший в тупик философское учение Канта, Гегель вывел на широкий путь историзма. Он показал, что истинность наших суждений доказуема, что она не является недо-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 635.

² Гегель, Феноменология духа, стр. 2.

ступной познанию, что критерием ее служит историческая практика человечества. Практика познания, его исторические судьбы должны выдать его истинность. Философия Гегеля проникнута глубоким историческим оптимизмом, твердым убеждением в безграничной мощи человеческого разума. «Слова, начертанные на покрывале Изида «Я то, что было, есть и будет; никто из смертных не приподымает моего покрывала», исчезают перед могуществом мысли»¹.

Насколько близко, вплотную историческая постановка проблемы теории познания подводит Гегеля к признанию критерием истинности деятельности, практики, воздействия на мир, видно, например, из следующих его ярких слов, направленных против доктрины о непознаваемости объективного мира: «По поводу одной свирепствующей, как эпидемия, в наше время метафизической доктрины, согласно которой мы потому не познаем вещей, что они абсолютно неподатливы, недоступны нам, можно было бы сказать, что даже животные не так глупы, как эта метафизика, ибо они набрасываются на чувственные предметы, схватывают их и пожирают»².

В «Феноменологии духа» Гегель во всю ширь поставил вопрос о познании как связном, едином в своей противоречивости историческом процессе. Различные философские учения, сменяющие друг друга и противостоящие одно другому, выступают у Гегеля не как история человеческих заблуждений, не как кунсткамера вымыслов и ошибок. Через борьбу идей, через заблуждения и ошибки человеческое мышление движется вперед по пути к познанию абсолютной истины. Каждая ступень, пройденная в развитии человеческого мышления, не просто отбрасывается; отвергается: Гегель понял положительное значение преодоленных, пройденных ступеней исторического развития мышления как необходимых ступеней, по которым знание восходит к истине.

«Мнение о противоположности истинного и ложного так твердо установилось, что обычно ожидают найти или соответствие, или противоречие своей системы с имеющейся «налицо» другой философской системой и при объяснении ее усматривают или то, или другое. Различие философских систем не понимается как прогрессирующее развитие истины, так как в различии усматривается только противоречие. Почка пропадает при распускании цветка, и можно сказать, что она вытесняется этим последним; точно так же через появление плода цветок оказывается ложным бытием растения, и вместо него плод выступает как истина растения. Эти формы не только различаются, но вытесняются, как непримиримые друг с другом. Но их преходящая природа делает их, вместе с тем, моментами органического единства, в котором они не только противостоят друг другу, но один столь же необходим, как и другой; и эта равная для всех необходимость образует жизнь целого»³.

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 15.

² Там же, стр. 14.

³ Гегель, Феноменология духа, стр. 1—2.

Гегель глубоко постиг здесь существо истории как закономерного, единого в своей противоречивости процесса, как подвижной, динамической взаимосвязи событий.

Понимание познания как исторического процесса вместе с признанием доступности, достижимости истины привело Гегеля к учению об объективности относительной истины. Историческая относительность и ограниченность познания на каждой ступени поступательного движения разума не опровергают объективности познания, а доказывают его. Абсолютная истина не исключается относительностью познания, а складывается в противоречивом, зигзагообразном процессе развития идей. Абсолютную объективную истину вырабатывают борьба и смена относительных, исторически-преходящих истин.

«...Каждая система философии, — развивал Гегель позднее это понимание в своей «Истории философии», — необходимо существовала и продолжает еще и теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в философии как моменты одного целого... *Принципы* сохранились, но *новейшая философия* есть результат всех предшествовавших принципов; таким образом, ни одна система философии не опровергнута. Опровергнут не принцип данной философии, а *опровергнуто* лишь предположение, что данный принцип есть окончательное абсолютное определение»¹.

Это положение относится не только к истории философии, не только к развитию человеческой культуры; значение его гораздо шире: оно формирует понятие *истории*, понятие *развития* вообще.

«Такое *опровержение* встречается во всех процессах развития. Развитие дерева есть *опровержение* зародыша, цветы *опровергают* листья и показывают, что последние не представляют собой высшего, истинного существования дерева; цветков, наконец, опровергается плодом. Но последний не может получить существование, если ему не будут предшествовать все предыдущие ступени»².

Всемирно-историческое значение гегелевской «Феноменологии духа» состоит в раскрытии нового, углубленного понятия *истории*, в утверждении новой концепции *развития*.

Гегелевский подход к проблеме познания, его *метод* исследования познания *диалектичен*: явления познания рассматриваются не изолированно, не как разрозненные, не связанные между собой факты и идеи, а в их тесной взаимозависимости и взаимообусловленности; понятия, идеи, теории берутся не как мертвые, раз навсегда данные, а рассматриваются исторически, в их возникновении, движении, развитии; это развитие не прямолинейно и непрерывно, а совершается через перерывы постепенности, включает в себя зигзаги, отклонения и отступления; различия и противоположности

¹ Гегель, Соч., т. IX, стр. 40.

² Там же, стр. 41.

берутся не как абсолютные, взаимоисключающие, а в их единстве, взаимопроникновении, в их переходах друг в друга; самая борьба противоположных идей и определений понимается Гегелем как движущая сила развития, как «корень жизни» и непрерывного обновления.

Однако диалектический метод «Феноменологии духа» идеалистичен.

«Феноменологию духа», по определению Энгельса, «можно было бы назвать, параллельно эмбриологии и палеонтологии духа, развитием индивидуального сознания на различных его ступенях, рассматриваемых как сокращенное воспроизведение ступеней, исторически пройденных человеческим сознанием...»¹ Предметом «Феноменологии духа» является развитие человеческого сознания. Другими словами, «Феноменология духа» есть история познания отдельного человека как сокращенное воспроизведение истории познания человеческого общества. Это движение познания Гегель исследует, начиная от непосредственной чувственной данности, как первой формы познания. Ступень за ступенью он прослеживает эволюцию форм сознания по пути к высшей форме абсолютного знания. Диалектический процесс развития сознания от чувственности до абстрактной истины протекает ступенчато, через ряд противоречивых фаз, связанных скачкообразными переходами. Этот процесс поднятия сознания с одной ступени на другую проходит через внутренне-борение, через столкновение противоречий.

Все историческое развитие сознания разделяется Гегелем на три последовательных периода, три основные ступени.

Первую ступень Гегель определяет как *предметное сознание*, когда объектом познания является вне его лежащий предмет сознания. Вторая ступень — в противоположность первой — есть *самосознание*, когда объектом познания является сам познающий субъект, когда сознание обращено не на внешний предмет, а внутрь, на себя самого; эта форма сознания есть самосознание субъекта. На третьей ступени разрешается противоречие между предметным сознанием и самосознанием. На этой ступени достигается единство объекта и субъекта, та форма, которая носит у Гегеля название *абсолютного субъекта*. На этой ступени субъект не противопоставляет себя внешнему предмету, а постигает свое тождество с ним, понимает свое внутреннее родство с предметом, т. е. он понимает, что самый предмет есть такое же духовное начало, как и субъект; он постигает идеалистическое тождество субъекта и объекта. Такова, согласно Гегелю, высшая форма в развитии человеческого мышления.

Теперь, достигнув этой стадии, пишет Гегель, самосознание «уверено в себе, как в реальности, т. е. в том, что вся действительность есть не что иное, как оно же; его мышление непосредственно само

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 639.

является действительностью, — таким образом, оно относится к ней как идеализм. Теперь, в таком понимании сознанием себя, мир как бы впервые возникает для него. Прежде оно не понимало мира; оно его желало и обрабатывало, тянулось из него обратно в себя и уничтожало его для себя». Теперь же «устойчивость этого мира становится для сознания его собственной истинной и настоящим; оно уверено, что познает в нем только себя...»¹

Это идеалистическое решение основного вопроса философии — вопроса о соотношении мышления и бытия, мира и «Я» — отнюдь не является неожиданным для «Феноменологии духа». Напротив, оно является не только выводом, но и исходной предпосылкой, с самого начала определяющей идеалистический характер гегелевской диалектики.

С первых же шагов сознание рассматривается в «Феноменологии духа» не как функция реального исторического человека, не как деятельность и проявление реального общества, а как деятельность «чистого Я». Сознание понимается Гегелем как субъективное явление духа. Самое заглавие работы подчеркивает идеалистическое понимание науки о познании как учения о духе, рассматриваемом как феномен. История познания превращается Гегелем в саморазвитие сознания, в чисто духовный процесс, оторванный от материальной социальной основы. Движение, развитие, борьба, все вообще диалектические определения вследствие этого приобретают абстрактный, бесплотный характер, мыслятся как чисто духовные преобразования в умозрительной сфере.

«В «Феноменологии», — писал Маркс, — этой гегелевской библии, «Книге», индивиды сперва превращаются в «сознание», а мир в «предмет», благодаря чему все разнообразие жизни и истории сводится к различному отношению «сознания» к «предмету»².

Гегелевская идеалистическая диалектика относится к диалектике материалистической, к полнокровной диалектике реальной действительности, как царство теней к реальному многоцветному миру. В тенях умозрительной идеалистической диалектики лишь угадываются смутные контуры подлинной диалектики природы и общества.

«Феноменология духа» ставила себе целью всей историей сознания доказать истинность философской системы Гегеля.

Эту систему сам Гегель определяет как «абсолютный идеализм». Это, по словам Ленина, самый последовательный, самый развитый идеализм. Идеалистический принцип, лежащий в основе всей философии Гегеля, — «абсолютная идея» — понимается им как тождество субъекта и объекта. Эта абсолютная идея представляет собой, по характеристике, данной Марксом и Энгельсом, не что иное, как сочетание метафизически переряженной природы в ее оторванности от человека, с одной стороны, и метафизически переряженного

¹ Гегель, Феноменология духа, стр. 104—105.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 134.

человеческого духа, мышления, субъекта в его оторванности от природы — с другой. Таким образом, абсолютный идеализм Гегеля является своеобразным идеалистическим синтезом шеллингианства и фихтеанства.

В «Феноменологии духа» гегелевская идеалистическая система должна была выступить как необходимый вывод из всего предшествующего развития познания. Этим был предопределен ложный путь всего исторического исследования, искаженный, идеалистический характер гегелевской диалектики. *Методом*, обосновывающим истинность идеалистической системы, доказывающим правомерность идеалистического тождества субъекта и объекта, была идеалистическая диалектика.

3. Логика

Характерные черты философии Гегеля, только намеченные в «Феноменологии духа», выступают в развернутой форме в его «Логике» — первой и важнейшей части его философской системы.

Логика занимает особое место в философии Гегеля. Можно сказать, что логика есть душа гегелевской философии, средоточие гегелевского учения и наиболее богатая положительным содержанием часть его философской системы.

Логика занимает ведущее, господствующее положение в гегелевской системе уже в силу того, что мир для Гегеля логичен, разумен. Во всех своих проявлениях действительность есть воплощение логики, разума. Более того, для Гегеля реальный мир это не только воплощенная логика, для него это, так сказать, прикладная логика. Из признания того, что законы мира поддаются разумному познанию, что жизнь вселенной логична, рациональна, Гегель приходит к идеалистическому выводу, что разум составляет сущность и основу мира. Гегель возвышает логику над природой и историей, так как последние, с его точки зрения, являются вторичными, производными по отношению к лежащему в их основе логическому, разумному первоначалу.

Логика для Гегеля не только процесс человеческого мышления, отражающий объективную закономерность реального мира; Гегель приписывает логическим законам, логическим формам объективное, реальное, самостоятельное существование вне и независимо от человеческого мышления. Когда Гегель говорит о логике, он имеет в виду не только формы и законы человеческого мышления, а логику объективную, по отношению к которой субъективная логика является лишь частным случаем. Но при этом под логикой он понимает не только логику самого предмета, логику вещей. Логическим законам Гегель приписывает первичное, независимое существование до всякой природы, до всякой истории, до всякого человеческого мышления.

Отождествляя реальное развитие природы и истории с логическим процессом, Гегель, во-первых, решает основной вопрос фи-

лософии в духе идеалистического тождества, в духе сведения объективной реальности к мышлению. Во-вторых, он утверждает рациональность, логичность, познаваемость всего мироздания.

Ценные, плодотворные идеи тесно переплетаются здесь у Гегеля с ложными идеалистическими положениями. В гегелевском учении положительное и отрицательное, истинное и ложное не чередуются как самостоятельные части: истина и ложь, диалектика и идеализм слиты, спаяны здесь воедино; чтобы их разделить, нужно подвергнуть переплавке всю его методологию.

Главное содержание «Науки логики» — всестороннее исследование логических *категорий*, т. е. наиболее общих понятий, выражающих наиболее общие формы и отношения бытия. Уже самая постановка задачи изучения всех категорий не в их разрозненности и изолированности, а как единой *системы*, в их всеобщей связи и зависимости, в их взаимных переходах выражает одно из основоположений диалектического мышления, составляет важнейшую отличительную черту диалектического метода — признание всеобщей связи и взаимозависимости.

Задача гегелевской логики — продемонстрировать всю систему категорий не как заранее готовую, а как *развивающуюся* от непосредственного, простого, абстрактного к конкретному, сложному, опосредствованному.

Исходным пунктом логики Гегеля является самая бедная по своему логическому содержанию категория *чистого бытия*, заканчивается же логика *абсолютной идеей*, категорией, которая впитывает в себя все богатство предшествующих определений.

Что же такое «категории» в понимании Гегеля?

Содержанием логики являются понятия, которыми оперирует обычное мышление, а также наука; сюда относятся: «бытие», «ничто», «определенность», «величина», «единое», «множество», «внутреннее», «внешнее», «причина», «действие» и т. д. Однако категории эти в обычном мышлении выступают не в их чистом виде, — они смешаны с содержанием созерцания или представления, не выделены как чистые понятия. Люди употребляют указанные термины, не отдавая себе отчета в их внутреннем содержании. Они знакомы, но неизвестны. Мысль должна обратиться на самое себя, познать свое собственное содержание.

Сферой логики является, по Гегелю, «эфир чистой мысли».

Согласно Гегелю, категории — это не что иное, как мысли бога до сотворения мира и конечного духа (человека). Здесь с полной очевидностью обнаруживается внутреннее родство гегелевского идеализма и религии: категории, составляющие существенное содержание всей действительности, приобретают мистический характер, рассматриваются как проявления мирового разума, бога.

Логика рассматривает безличный разум. «Что это значит? — спрашивает Маркс в «Нищете философии». — Так как безличный разум не имеет вне себя ни почвы, на которую он мог бы стать,

ни объекта, которому он мог бы противостоять, ни субъекта, с которым он мог бы соединиться, то он поневоле должен делать прыжки... противопоставляя самого себя самому же себе, соединяясь с самим собою...»¹.

Логические категории, указывает далее Маркс, представляют собой предельные абстракции, взятые из самой же действительности. Эти абстракции, однако, должны, по замыслу Гегеля, служить как бы канвой, вещи же в извращенном идеалистическом истолковании Гегеля превращаются в узоры на этой канве.

Подобно тому как логические категории на самом деле оказываются абстракциями, взятыми из самой действительности, так и гегелевский диалектический метод, «движение чистой мысли», в силу которого абстракции развиваются, на самом деле тоже является абстракцией действительного движения природы и общества.

Саморазвитие логической идеи — это, по словам Маркса, движение в предельно абстрактном виде. Чистая логическая формула движения, или движение чистого разума, состоит в том, что мысль выставляется в виде тезиса, противопоставляет далее себя себе же в виде антитезиса, а потом эти два понятия сливаются, уравниваются, нейтрализуются в высшем понятии — в синтезе. Спекулятивное понятие синтеза служит основой для дальнейшего развертывания идеи, ибо синтез превращается в новый тезис, и снова все развивается по тому же рецепту полагания, противопоставления и, наконец, сопоставления.

Идеалистическое тождество мышления и бытия приводит к тому, что логика у Гегеля совпадает с онтологией: логика имеет своим объектом безусловное, абсолютное, бесконечное, поэтому логические определения вместе с тем представляют собой определения абсолюта.

Однако, если логика совпадает с онтологией, то тем самым в состав логики вливается и содержание самой реальности. Гегель указывает, что в известном смысле действительность является и для него исходным пунктом, ибо в ней ведь находятся понятия как сущности всех вещей, в ней обитает объективный логос, открывающийся в человеческой мысли в своей субъективной форме.

Опытное знание вследствие этого как бы *подготавливает материал* для логики, оно открывает законы, общие роды, понятия. Логика придает им новую диалектическую связь, накладывает на них печать разума, одновременно подвергая критике категории, которыми оперирует знание, показывая их недостаточность и внутреннюю противоречивость.

Таким образом, логика Гегеля, поскольку она вбирает в себя действительность, является по своему замыслу *обобщением* всего того, что дает развитие науки в целом.

Поскольку категории являются обобщением, выводом истории

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. V, стр. 361.

познания мира, формы мысли рассматриваются Гегелем как исторически сложившиеся образования. В этом смысле логика совпадает у Гегеля с *историей познания*, а последняя, как выяснено уже в «Феноменологии духа», совпадает с *теорией познания*.

Диалектическая логика Гегеля принципиально отличается от логики *формальной*. В то время как формальная логика рассматривает лишь внешние формы мышления, Гегель «требует логики, в коей формы были бы содержательными формами, формами живого, реального содержания, связанными неразрывно с содержанием»¹.

Гегель показывает, что категории логики имеют свое собственное содержание: Только благодаря этому *понятие*, по мнению Гегеля, *саморазвивается* и в своем развитии порождает свои определения.

Условием всякой жизненности, пишет Гегель, является *отрицательность*. «Противоречие ведет вперед», оно заставляет понятие переходить от одной ступени к другой. Это не мы заставляем логические объекты двигаться; мысль философа только наблюдает, а предмет мысли совершает свое самодвижение в силу внутри его развивающегося противоречия.

Первый раздел гегелевской логики — учение о *бытии*.

Бытие, по определению Гегеля, характеризуется как *непосредственное*. Лишь путем дальнейшего развития и опосредствования категории бытия достигают уровня «сущности», в которой бытие познается в его глубине, в его основе.

Движение категорий бытия в логике Гегеля характеризуется тем, что они последовательно *переходят* друг в друга.

«Наука логики» начинается с рассмотрения *абстрактного*, неопределенного, пустого бытия. Речь идет здесь не о конкретном бытии, а о том скудном содержании, которое вкладывается в слово *есть*, слово, которое может быть высказано о всех предметах. Но пустое, бессодержательное, неопределенное бытие равно *ничто*.

Чистое бытие и ничто тождественны. Разумеется, существование вещи отлично от несуществования вещи, но здесь речь идет не о вещах, не об *определенном* бытии. Гегель рассматривает «чистое», абстрактное, *неопределенное* бытие.

Неопределенность этого бытия заставляет рассматривать его не как *нечто*, а как *ничто*.

Гегель говорит о том, что различие между бытием и ничто является *мишным*; указать на какое-нибудь *различие* между бытием и ничто невозможно, потому что различие это породило бы уже определенность в понятии чистого бытия и последнее потеряло бы свою неопределенность.

Таким образом, отправным пунктом научного познания для Гегеля является не природа, постигаемая прежде всего чувственно, не окружающий мир, служащий источником ощущений, а пустая

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 93.

абстракция бытия — настолько пустая, что она тождественна «ничто». Бытие переходит в ничто; в свою очередь ничто переходит в бытие. Единством этих двух моментов — бытие и ничто — является категория *становления*, первая конкретная и, как Гегель говорит, спекулятивная (умозрительная) категория.

Бытие — тезис, ничто — антитезис, становление — синтез.

Несмотря на всю искусственность построения первой триады «Логики» Гегеля, следует отметить все же рациональное ядро, заключающееся в диалектической дедукции понятия становления.

«Остроумно и умно! — говорит по этому поводу Ленин. — Понятия, обычно кажущиеся мертвыми, Гегель анализирует и показывает, что в них *есть* движение. Конечный? Значит *двигающийся* к концу! Нечто? — значит *не то*, что другое. Бытие вообще? — значит, такая неопределенность, что бытие = небытию?»¹.

В другом месте Ленин пишет, что бытие и ничто как исчезающие друг в друге моменты (поскольку здесь выступают переходы, тождество противоположностей) являются прекрасным определением диалектики².

Основная мысль Гегеля заключается здесь в том, что нужно исходить не просто из бытия и ничто, которые имеют чисто абстрактный характер; за исходный пункт следует брать *становление*; «моментами» которого являются бытие и ничто.

В «Науке логики» Гегель подвергает анализу понятие «начала». В понятии «начала» обнаруживаются момент бытия и момент ничто.

Категории *бытие, ничто, становление*, развитые в «Логике» Гегеля, вместе с тем представляют также *первые ступени исторического развития философской мысли*.

Чистое бытие утверждали элеаты; буддисты выдвигали ничто. Становление выражает сущность философии Гераклита.

В этом совпадении ступеней развития истории философии с движением категорий в логике Гегель выражает гениальную идею единства исторического и логического. Однако идеалистический исходный пункт не позволяет Гегелю дать правильное понимание этого единства. Не говоря уже о том, что история сводится Гегелем к духовной истории, к истории идей, отношения между логическим и историческим у Гегеля извращены; история служит для него лишь отражением логики, а не наоборот, — логика не является отражением истории.

В становлении обнаруживаются два момента: переход от бытия к ничто — *уничтожение*, и переход от ничто к бытию — *возникновение*.

Категория становления должна быть понята как взаимное при-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 110.

² См. Ленин, Философские тетради, стр. 280.

вращение этих моментов друг в друга, как единство возникновения и уничтожения.

Принцип «становления» красной нитью проходит через всю «Науку логики», рассматривающей понятия не как готовые и неизменные, а как становящиеся, преобразующиеся, изменчивые. Природа всегда находится *за работой*, она не знает усталости и абсолютного покоя — такова гениальная идея, выраженная в признании «становления» исходной и ведущей категорией.

Дальнейший переход — от категории становления к категории *наличного бытия* (Dasein). Ставшее есть наличное бытие.

Наличное бытие представляет собой новую ступень по сравнению с чистым бытием.

Наличное бытие есть соединение бытия и ничто. Однако бытие выступает в наличном бытии более отчетливо, чем ничто. В отличие от чистого бытия наличное бытие есть *определенное* бытие. Определенность наличного бытия выражается в том, что оно имеет *качество*, точнее говоря, оно *есть* качество, ибо качество, по Гегелю, есть такого рода определенность, которая *неразрывно связана* с наличным бытием. Лишь про вещь можно сказать, что она *имеет* свойства; про бытие же нельзя сказать, что оно *имеет* качество.

Поскольку наличное бытие есть качество и, следовательно, является *определенным*, постольку здесь выступает уже *целый ряд* наличных бытий.

Понятие определенности, по Гегелю, связано с понятием *отрицания*. Если мы сказали «зеленое», то тем самым сказали: не красное, не фиолетовое, не желтое.

Так появляется множество качеств, множество *наличных бытий*, имеющих при этом каждое *свою* характеристику. Эта характеристика Гегелем называется «*в-себе-бытие*».

Зеленое есть именно зеленое (в-себе-бытие), а не красное, однако зеленое потому является зеленым, что оно, *исключая* красное и все остальное, противопоставляя себя всему остальному, тем самым *связывается* со всем остальным. Это означает, что в каждом наличном бытии, которое Гегель в дальнейшем характеризует как *ничто*, выступают два момента: 1) момент *в-себе-бытия* и 2) момент *бытия для другого*, поскольку это *ничто* существует лишь раскрываясь в отношениях к *другим* ничто. Вне этого отношения в-себе-бытие есть пустая абстракция.

Ленин подчеркивает: «Это очень глубоко: вещь в себе и ее превращение в вещь для других... Вещь в себе *вообще* есть пустая, безжизненная абстракция. В жизни в движении все и вся *бывает* как «в себе», так и «для других» в отношении к другому, превращаясь из одного состояния в другое»¹.

Основными категориями, связанными с наличным бытием, являются *ничто* и *другое*.

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 108.

Замысел Гегеля — показать, что не только имеется нечто и другое, а что нечто *есть* другое. Поскольку нечто обладает определенностью, представляя собой качество, постольку оно исключает все остальное. Оно, это нечто, в свою очередь *ограничивается*, так как все остальное также исключает это определенное нечто из себя. Поэтому нечто должно быть охарактеризовано как *конечное*, имеющее границу, *ограниченное*. Граница эта должна быть понята как *качественная* граница. Тут граница выступает не на краях, а целиком *пронизывает* собой все нечто. Такой качественной границей является, например, «быть лесом», в отличие от «быть лугом».

Итак, нечто может быть понято через свою границу. Граница, однако, есть не только то, что разграничивает вещи, но также и то, что их *связывает*. Она есть то, в чем вещи сходятся, что является по отношению к ним *общим* (так «теперь» разграничивает и связывает прошедшее и будущее).

Поскольку же граница распространяется на все бытие нечто, постольку само это нечто может быть понято лишь в своем переходе через границу, ибо граница эта является чем-то общим для нечто и для другого.

Гегель с особой силой подчеркивает здесь ту мысль, что ограничение по отношению к нечто не следует понимать в смысле внешнего только ограничения; напротив, граница является имманентной, внутренней границей именно потому, что она толкает это нечто выйти за его пределы. Эта подвижная граница и называется *пределом* (Schranke).

Сказанное можно понять также и из определения нечто как в-себе-бытия, как того, что не только ограничивается, но *ограничивает*, утверждая себя.

Нечто *A* может быть понято, лишь поскольку оно не есть *B*. Но *B*, в свою очередь являясь нечто, может быть определено лишь поскольку оно не есть *C*, *D* и т. д. Нечто определяется через другое, это другое в свою очередь через второе другое и т. д.

Так обнаруживается бесконечный прогресс. Выходя за пределы нечто, мы получаем другое, но это другое является также конечным, мы выходим и за его пределы и снова встречаемся с конечным, и так без конца.

Такую бесконечность Гегель называет *дурной бесконечностью*.

В учении о дурной бесконечности Гегелем утверждается чрезвычайно важная мысль: *единство бесконечности и конечности*. В самом конечном, в понятии конечного лежит момент бесконечности.

Основная мысль Гегеля, красной нитью проходящая через всю его логику, заключается в утверждении *единства противоположностей*, здесь она выражается в единстве конечного и бесконечного. Если бы бесконечность была взята в отрыве от конечного, без противопоставления противоположному ей конечному, она перестала бы быть бесконечностью.

Однако Гегель возражает против дурной бесконечности. Дурная бесконечность — это бесконечность ряда, бесконечность утомительных, повторяющаяся бесконечность конечного.

Гегелевское понятие бесконечного прогресса, истинной бесконечности требует прекращения бесконечного потока нечто.

А определяется через *B*, *B* — через *C*, *C* — через *D* и т. д. до бесконечности. Мы ищем определения для *A* и не можем найти его, так как процесс самого определения уходит в бесконечность. Однако для определения не надо уходить в бесконечность. *A* есть *ничто*. *B* также есть *ничто*. Поскольку *A* определяется через *ничто*, ничто переходит в самого себя. Это возвращение в себя на новом уровне и есть истинная бесконечность¹.

Следующая категория бытия — *для-себя-бытие*. Другое исчезло, осталось лишь *одно*.

«Идеальность бытия-для-себя, как полнота, — говорит Гегель, — становится реальностью, и именно прочнейшею, отвлеченнейшею, как *одно*»².

Идеальность категории для-себя-бытия основана на том, что здесь впервые выражен, по мнению Гегеля, характер *самосознания*, ибо в самосознании «Я» направляется на «Я», объект познания является тем же субъектом. «Я», познавая самого себя, остается *при себе*.

Историко-философской иллюстрацией категории для-себя-бытия являются монады Лейбница. Когда Гегель рассматривает нечто и другое, он выясняет, что нечто может быть понято в другом и через другое. Характеристика эта напоминает данное Спинозой определение модуса как того, «что есть в другом и постигается через другое». Для-себя-бытие, подобно лейбницевой монаде, не имеет «окон, в которые что-либо может войти или выйти». Монада — замкнутое в себе бытие, которое самопроизвольно развивает из себя мир представлений.

С другой стороны, иллюстрацией для-себя-бытия служит для Гегеля атом Демокрита. Каждый атом для своего бытия не нуждается ни в чем другом. Он довлеет себе. Соединение атома с другими атомами не влияет на его неизменную и вечную природу. Он всегда один и тот же, в каких бы комбинациях он ни выступал.

Далее Гегель говорит о том, что единое для-себя-бытие *отрицательно* относится к самому себе, *отталкивается* от самого себя; это отталкивание единого порождает *множество*.

Гегель выводит множество из единого. Но, с другой стороны, множество оказывается множеством единых.

Так возникают в гегелевской логике новые категории: *отталки-*

¹ Рациональное содержание этого кажущегося искусственным построения было раскрыто Марксом в гениальном учении о превращении развернутой формы стоимости во всеобщую форму стоимости.

² См. Ленин, Философские тетради, стр. 113.

вания (порождения множества) и притяжения (поскольку множество есть множество единых).

Ленин подчеркивает искусственность категории для-себя-бытия, необходимой, повидимому, Гегелю для перехода от *качества* к *количеству*.

Некоторой иллюстрацией к тому, как единое порождает многое, является живая клетка, которая в своем развитии раздваивается; из одной клетки получается много клеток путем самоотталкивания. Но самое выведение Гегеля, в силу которого множество логически получается из единства, является весьма искусственным.

Правильная диалектическая мысль заключается здесь у Гегеля в том, что единое и многое — это связанные между собой противоположности: понятие множества предполагает единство и, обратно, единство предполагает множество.

Несмотря на всю мистичность своей дедукции, Гегель правильно отметил *единство* притяжения и отталкивания. Энгельс отмечает заслугу Гегеля в этом вопросе. «Превращение притяжения в отталкивание и обратно у Гегеля мистично, — говорит Энгельс, — но по сути дела он здесь предвосхитил позднейшие естественнонаучные открытия... Гегель гениален даже в том, что он выводит притяжение, как вторичный момент, из отталкивания, как первичного...»¹

Диалектика категории качества ведет к тому, что *качество переходит в количество*. Диалектика количества, наоборот, состоит у Гегеля в постепенном его обогащении качественными моментами. *Количество переходит в качество*.

В отличие от качества количество есть *равнодушная определенность* бытия, *безразличная* по отношению к бытию. Бытие остается таким же самым, увеличивается ли оно или уменьшается.

Гегель находит, что хотя обычное определение величины, даваемое в математике, а именно, что величина есть то, что может увеличиваться или уменьшаться, и содержит некоторую формальную неправильность (ибо *величина* определяется здесь как то, что может *увеличиваться*, т. е. тавтологически), но основная черта категории количества в этом определении схвачена. В понятии количества лежит тенденция к переступанию через свою границу, к выходу за собственные пределы — «беспокойство» (Unruhe), обусловленное отсутствием внутренней связи с бытием.

Категория количества выступает у Гегеля сначала как *чистое*, или *неопределенное* количество, которое развивается потом в количество *определенное*.

Воплощениями чистого количества, по Гегелю, являются пространство и время. Конечно, эти категории, как и все остальные, Гегель заимствовал из действительного мира. Но, по замыслу Гегеля, пространство и время, как и прочие категории, должны возникнуть в результате конкретизации логических положений.

¹ Энгельс, Диалектика природы, стр. 196.

Главная мысль Гегеля, утверждаемая им в учении о чистом, неопределенном количестве, — это единство *непрерывности* и *прерывности*, выступающих в качестве *моментов* количества. Энгельс считает решение Гегеля по существу правильным, хотя он и не удовлетворен самым *способом* решения. «Гегель, — говорит Энгельс, — очень легко разделяется с этим вопросом о делимости, говоря, что материя — и то и другое, и делима и непрерывна, и в то же время ни то, ни другое, что вовсе не является ответом, но теперь почти доказано...»¹. Ленин, характеризуя движение как сущность времени и пространства, подчеркивает, что «два основных понятия выражают эту сущность: (бесконечная) непрерывность и «пунктуальность» (=отрицание непрерывности, *п р е р ы в н о с т ь*). Движение есть единство непрерывности (времени и пространства) и прерывности (времени и пространства)»².

Однако в чистом количестве первоначально более четко выражен момент *непрерывности*. Понятие чистого количества получилось у Гегеля в результате движения категории для-себя-бытия, заключающей в себе отталкивание и притяжение: отталкивание есть то, что дает прерывность, притяжение — непрерывность. Категория чистого количества как бы подхватывает последний момент, который раскрылся в диалектическом развитии единого и многого, — притяжение; поэтому в чистом количестве выступает сначала непрерывность. Пространство и время — прежде всего непрерывные величины; в них, однако, заложена возможность прерывности. И когда эта возможность осуществляется, Гегель получает уже *определенное количество*.

Стоит только «прервать» пространство, как возникает *ограниченная величина*. А установление одной такой величины влечет за собой установление также ряда других величин, с которыми величина эта граничит.

Понятие определенной величины развивается через дальнейшее развертывание момента прерывности. Вполне четкое выражение прерывность приобретает в понятии числа. Любое число, например «пять», ясно указывает на момент прерывности, ибо оно есть прежде всего обозначение пяти прерывных единиц. В числе имеется наличие также и момент непрерывности, сказывающийся в том, что здесь (например, в числе «пять») имеется не простое множество, но множество объединенное. «Пять» есть единство пяти единиц (пятерка).

Таким образом, в числе *прерывность* выражена в *сумме* единиц, а *непрерывность* — в *единстве* этих единиц.

Если в «чистом количестве» основными категориями являются прерывность и непрерывность, то для «определенного количества» основными категориями выступают *экстенсивность* (протяженность) и *интенсивность* (напряженность).

¹ Энгельс, Диалектика природы, стр. 196.

² Ленин, Философские тетради, стр. 267.

Гегель называет *экстенсивностью* неустойчивость единства числа, его неспособность удержаться в своих границах, податливость его изменению путем прибавления к нему единиц.

В понятии *интенсивности* снова четко выступает момент непрерывности, единства. Интенсивная величина дается сразу как *целое*, например ощущение давления на наше тело.

Когда речь идет об интенсивности, мы говорим уже о *степенях*. Степень выражена в *порядковом* ряде чисел: первый, второй, третий и т. д.

«Пятый» есть некоторое само по себе существующее определение. Но вместе с тем «пятый» есть граница между «четвертым» и «шестым», между предыдущим и последующим. «Шестое» — в свою очередь граница между «пятым» и «седьмым», и т. д. Так возникает бесконечный количественный прогресс.

Как же остановить эту дурную бесконечность, которая здесь выступила еще более отчетливо, чем в «качестве», поскольку количество есть равнодушная по отношению к бытию граница?

Гегель вводит здесь новое понятие — *количественного отношения*.

В «Науке логики» Гегель устанавливает несколько типов, вернее, ступеней количественного отношения. В формуле «2 есть отношение 8 к 4» 2 уже не просто две единицы: оно является показателем *отношения* 8 к 4. Если сказать, что 2 есть показатель 16 : 8, то 2 не изменяется, — оно получило некоторую определенность; бесконечный ряд чисел тут как будто остановился. Но бесконечность все же остается, ибо 2 есть отношение 4 : 2, 16 : 8, 32 : 16 и т. д.

Следующий вид количественного отношения еще больше скрывает число. В формуле « $32 = 16 \times 2$ » 32 есть выражение отношения двух чисел 16 и 2. Можно варьировать множители, получая все те же 32 (например 8 и 4), однако число вариаций ограничено, заключено в пределы 32.

Третий тип количественного отношения — отношение степени ($16 = 4 \times 4$, т. е. четыре в квадрате). Здесь множители одинаковы и вариации их невозможны.

Разумный смысл учения Гегеля о количестве заключается в показе того, что количество полно *качественных определений*.

Пифагор первый из философов выдвинул количественную точку зрения на вещи, впервые выразил философию количества, сказав, что сущностью всех вещей является число («небо есть гармония и число»). Дальнейшая разработка количественного взгляда на вещи была дана в механистических учениях.

Весьма интересны страницы «Логики» Гегеля, где он подвергает критике односторонний количественный анализ, указывая, что количественные определения не могут охватить всю сложную, многогранную действительность; чем выше формы действительности, тем больше сказывается несостоятельность чисто количественного подхода к ним.

Главы «Науки логики», посвященные «качеству» и «количеству», имеют большое теоретическое значение: в них разработан один

из основных законов диалектики — закон *перехода количества в качество и обратно*. Однако — и в этом основной порок идеалистической диалектики — Гегель оперирует «чистыми» понятиями, в то время как количество и качество являются *определенностями вещей*.

Категорией, синтезирующей качество и количество, является у Гегеля *мера*. Мера есть *качественное количество*.

Мера есть единство количества и качества. Количество выступает здесь еще непосредственно в своей первоначальной природе, как равнодушная к бытию определенность. Это означает, что количественное изменение происходит так, что оно *не затрагивает* качества. Но все же количественное изменение в мере сковано определенными границами — границами качества.

Мера есть единство определенного количества и определенного качества. Оказывается, что качество стоит в *зависимости* от количества, ибо количественное изменение не затрагивает качества вещи лишь до определенного *предела*. Если же мера переполняется, если определенное качество в силу количественного изменения устраняется, то возникает *безмерность*. Эта безмерность, однако, при внимательном анализе предстает как *новая мера*, ибо вместо одной меры, т. е. одного соотношения количества и качества, возникает другое соотношение количества и качества. Вторая мера в свою очередь может быть нарушена, и появляется третья; так возникает *дурная бесконечность мер*.

Эту дурную бесконечность Гегель преодолевает по известному уже нам рецепту: мера в силу количественного изменения отменена. Но возникает новая мера, т. е. мера перешла в себя на новой ступени. Так получается истинная бесконечность.

Гегель подменяет здесь понятие определенной меры понятием меры как меры. Если возникает *новая мера*, то это означает, что *мера* перешла в *меру*.

В учении о мере намечается важнейшая категория — «узловая линия» (Knotenlinie) мер, «линия перерывов» (Abbrechungslinie).

Изменения качества представляют собой скачки, своеобразные «узлы». «В противоположность метафизике, — говорит товарищ Сталин, — диалектика рассматривает процесс развития, не как простой процесс роста, где количественные изменения не ведут к качественным изменениям, — а как такое развитие, которое переходит от незначительных и скрытых количественных изменений к изменениям открытым, к изменениям коренным, к изменениям качественным, где качественные изменения наступают не постепенно, а быстро, внезапно, в виде скачкообразного перехода от одного состояния к другому состоянию, наступают не случайно, а закономерно, наступают в результате накопления незаметных и постепенных количественных изменений»¹.

¹ Сталин, Вопросы ленинизма, изд. 11-е, стр. 537.

Великолепная иллюстрация перехода количества в качество дается Гегелем в «Феноменологии духа». Имея в виду главным образом урок французской буржуазной революции 1789 г., Гегель пишет:

«...Подобно тому, как у ребенка после продолжительного спокойного питания первое вдыхание нарушает постепенность только количественного роста, вместе с чем совершается качественный прыжок, и дитя рождается, так и формирующийся дух медленно и спокойно зреет для новой формы, отбрасывая одну частицу здания своего прежнего мира за другой; на их колебание указывают только единичные симптомы: легкомыслие, как и скука, которые распространяются в жизни, неопределенное предчувствие неведомого суть признаки нарождения чего-то иного. Эта постепенная работа, которая не изменяет физиономии целого, нарушается началом, которое, как молния, сразу устанавливает образ нового мира»¹.

Ленин читая соответствующие страницы «Науки логики», неоднократно обращает внимание на скачки. Особенно высоко ценит Ленин гегелевскую критику «Allmähligkeit» («постепенности») — теории, которая предполагает, что изменение сводится лишь к увеличению и уменьшению, и утверждает, будто то, что должно возникнуть, уже в микроскопическом виде находится в предшествующем состоянии. Гегель подчеркивает, что изменение и развитие связаны с *перерывом* постепенности.

Цепь скачкообразных переходов от одного состояния в другое выступает как «узловая линия отношений меры».

Гегель полагает, что категория меры имела большое значение в истории философии. Он упоминает об индусской философии. Можно сослаться также на Протагора, который назвал человека мерой всех вещей. Мера является доминирующей категорией в греческой этике. Для последней типично изречение Демокрита: «Прекрасна надлежащая мера во всем. Излишек и недостаток мне не нравится».

Гегель вводит в «Науку логики» понятие *субстрата изменений*. Для того чтобы могло происходить изменение, надо предположить наличие чего-то пребывающего. Например, лед переходит в жидкое состояние, вода — в пар. Но из одного состояния в другое переходило нечто, *определенное вещество*. Если бы мы имели ни с чем не связанные, абсолютно дискретные моменты А, В и С, то никакого изменения не получилось бы. Нечто пребывающее должно облекаться в разнообразные формы, совершать те или иные метаморфозы. Яйцо, гусеница, куколка, бабочка — разные состояния, но разные состояния *одного и того же* организма. Если бы не было никакой связи между куколкой и бабочкой, то не было бы никакого *развития*. Последнее необходимо предполагает наличие чего-то пребывающего, *субстрата изменений*.

¹ Гегель, Феноменология духа, стр. 5.

Субстрат как будто относится равнодушно к тем формам, в которые он облекается, и остается одним и тем же вопреки их пестрой игре. Но на самом деле субстрат существует только в этих формах. С другой стороны, формы предполагают свой субстрат, они суть формы самого субстрата. Поэтому нельзя сказать, что субстрат только пребывает — он изменяется, поскольку формы этого изменения суть *собственное* его обнаружение.

Субстрат есть *основа* всех изменений; эта основа есть сущность, которая просвечивается (scheint) сквозь *видимость* изменений; более того, самая видимость есть момент сущности.

«Сущность» Энгельс считает важнейшим отделом «Науки логики». Здесь четко выражена самая суть диалектики — учение о *раздвоении* *единого*.

В отличие от категорий *бытия* категории сущности всегда выступают в виде *рефлектирующихся* друг в друга, взаимоотражающихся понятий.

Термин «рефлексия» Гегель употребляет при этом не в субъективном смысле (не как размышление), а в смысле объективном — как *отражение* самого предмета понятия.

Бытие выступает в учении о сущности прежде всего как *видимость*, как *кажимость* (Schein). Гегель специально говорит в этой связи о скептиках, превращающих реальность в видимость. Они включали в кажимость все богатство, все многообразие мира, но это многообразие объявлялось вместе с тем только иллюзией, а сущность оставалась «по ту сторону» явлений. То же самое, по сути дела, имеет место и у Канта.

Сущность лежит за пределами кажимости или видимости — утверждали некоторые философы. Эту точку зрения можно найти у Парменида, который различал «мир мнения» от «мира истины». Бытие как видимость здесь исчезает, растворяется в сущности. Видимость есть *ничто*. *Всем* оказывается сущность.

На самом деле сущность не в большей степени реальна, чем видимость, и обратно.

Существенное может быть лишь тогда, когда имеется несущественное. Таким образом, и существенное зависит от несущественного.

Сущность существует лишь постольку, поскольку она видится, поскольку она кажется. Сама видимость есть поэтому не простое ничто, но заключает в себе *момент бытия*. «...несущественное, кажущееся, поверхностное, — указывает Ленин, — чаще исчезает, не так «плотно» держится, не так «крепко сидит», как «сущность». Например: движение реки — пена сверху и глубокие течения внизу. *Но и пена* есть выражение сущности»¹.

Признание абсолютного *тождества* сущности и явления и признание их абсолютного *различия* уступает место пониманию как

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 128.

единства, так и различия сущности и видимости. Здесь выступают категории, которые Гегель называет *определениями рефлексии*.

Первое из них — *тождество*. Тождество есть отношение к себе, но такого рода отношение к себе, такого рода единство с собой, которое заключает в себе также и момент *различия*. Лучшей иллюстрацией такого *конкретного тождества* является учение ионийской школы о сущности. Первые греческие философы искали пребывающее, то, из чего все возникает и во что все возвращается, будь то воздух, вода, беспредельное, огонь. Все возникает из единого, и все сводится к единому.

Это и есть конкретное тождество, которое должно быть понято как процесс *саморазличения* и *самотождествления*. Согласно Гегелю, нельзя понимать тождество и различие как статические моменты, это процессы.

Конкретное тождество Гегель сопоставляет с абстрактным тождеством, с тождеством, которое выражает формула «А есть А» или «А не есть не-А». Подвергая критике этот основной закон формальной логики, Гегель указывает, что логическая мысль не ведет себя согласно закону абстрактного тождества.

В самом понятии тождества, поскольку оно определяется как отличное от различия, содержится момент различия. С другой стороны, различие есть различие, оно тождественно. Стало быть, и различие должно быть понято как включающее в себя момент тождества или, точнее, различие есть процесс, включающий в себя также и процесс отождествления.

Первоначально различие выступает как *разнообразие* (Verschiedenheit). Разнообразие означает, что вещи тождественны самим себе, но вместе с тем они отличны друг от друга. Но различие устанавливается здесь на первых порах лишь познающим субъектом, который сравнивает вещи. Различие, таким образом, как будто не лежит во внутренней природе вещей. Разнообразные вещи относятся равнодушно друг к другу. Между ними нет никакой внутренней связи.

Субъектом устанавливается в предметах *сходство* (Gleichheit) и *несходство* (Ungleichheit). Сходство устанавливается между вещами различными, т. е. в сходных вещах есть момент тождества при их различии. И, наоборот, несходство устанавливается между вещами, имеющими в себе момент тождества. Сама операция сравнения предполагает наличие двух моментов в вещах — тождества и различия.

Развитие понятий сходства и несходства приводит Гегеля к утверждению, что различие нужно считать не только внешним по отношению к вещам, что различие *внутренне* присуще каждой вещи. Здесь выступает уже новая категория: не простое разнообразие, а разнообразие сущностное, *определенное различие* (Unterschied).

Так, например, красный и зеленый цвета не просто разные, а различные. Их объединяет то, что их различает, — то, что они являются цветами. Их различие имеет *объективную* основу в их тождестве.

Если же мы возьмем соотношение трех цветов — черного, серого и белого, то черное, белое и серое *различны*, а черное и белое не только различны, но и *противоположны*.

Гегель устанавливает, что в самом различии развивается *противоположение*, в состав которого входят положительное и отрицательное как его моменты. Основная мысль Гегеля заключается здесь в том, что положительное не может быть без отрицательного, хотя оно и исключает его, а отрицательное в свою очередь неразрывно связано с положительным.

Сочетание противоположностей в их единстве дает новую категорию — *противоречие*. Лишь благодаря своему единству может обнаружиться столкновение противоположностей, конфликт между ними — *противоречие*.

Противоречие оказывается заключительной категорией группы определений рефлексии. Эта категория играет исключительную роль в логике Гегеля. Ленин неоднократно подчеркивает мысль Гегеля, что противоречие движет вперед, что оно является корнем всякой жизненности, импульсом всякого движения. Изгонять противоречие из природы вещей — это, по словам Гегеля, «филистерская нежность к вещам».

Но здесь возникает противоречие между методом и системой самого Гегеля.

Хотя Гегель и говорит, что периоды истории, где нет противоположностей, представляют собой «пустые страницы», тем не менее основная тенденция его философской системы заключается в примирении противоположностей. Гегель утверждает, что все вещи противоречивы, что противоречие является импульсом жизни, и в то же время он ищет гармонического разрешения противоречий. Маркс заслуженно упрекает Гегеля в том, что он считает «вредной» *«резкость действительных противоположностей»*, что он препятствует «превращению этих противоположностей в крайности, между тем как это превращение означает не что иное, как, с одной стороны, их самопознание, так, с другой стороны — их воодушевление к решительной взаимной борьбе»¹.

Категория противоречия переходит в категорию *основания*. Основание есть синтез предшествующих категорий сущности. Энгельс отмечает, что переход к основанию у Гегеля носит совершенно искусственный характер. Гегель, играя словами, указывает, что предшествующие категории *zu Grunde gehen* — погибают; вместе с тем *zu Grunde gehen* означает также идти к основанию.

Абсолютное основание состоит из трех ступеней: сущность и форма, форма и содержание, форма и материя. В абсолютном основании различия исчезают, они проступают только на поверхности. Различия суть формы. Поскольку *сущность* отлична от *формы*, поскольку она рассматривается как чистое тождество, взятое вне различий, она — *материя*, противопоставляемая форме.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 589.

Гегель имеет здесь в виду аристотелевское понятие первой материи. Материя, лишенная всякой определенности, — только субстрат для определений. Материя определяется, форма определяет.

Ленин обращает большое внимание на этот отдел. Он выписывает определение Гегеля, что материя есть пассивное, форма — активное. Однако материя должна быть оформлена, а форма должна материализоваться.

Ленин подчеркивает далее слова Гегеля: «То, что является деятельностью формы, есть далее в той же мере собственное движение самой материи...» «И то и другое, действие формы и движение материи, есть одно и то же... Материя, как таковая, определена или необходимо имеет некоторую форму, а форма есть просто материальная, устойчивая форма»¹.

Поскольку форма включает в себе момент материи, а материя — момент формы, постольку каждое из этих противоположных понятий включает в себя и свою противоположность. И эти две категории приобретают несколько иное определение, именно *формы и содержания*.

Форма и содержание рассматриваются Гегелем как неразрывно связанные между собой. Гегель отличает *внешнюю* форму от содержания, но форма *внутренняя* тождественна содержанию.

Внешней формой, разъясняет Гегель, является, например, вид книги, как она переплетена, а внутренняя форма, например форма поэм Гомера, неразрывно связана с содержанием. Если изменить форму, изменится и содержание. Содержание, в свою очередь, может быть отлито только в эту единственную поэтическую форму: если произведение совершенно, то оно всегда находит адекватную форму для выражения своего содержания.

Существенный недостаток гегелевского понимания этих категорий заключается в том, что Гегель подчеркивает преимущественно единство формы и содержания, а не конфликт, существующий между ними (точнее говоря, как пишет товарищ Сталин, — «не между содержанием и формой вообще, а между старой формой и новым содержанием, которое ищет новой формы и стремится к ней»)².

Отношение между содержанием и его формой наиболее отчетливо обнаруживается, согласно Гегелю, в *формальном основании*.

Основание производит *следствие*. Содержание следствия совершенно тождественно с основанием. Основание есть рефлексия *внутрь себя*, следствие — рефлексия *во-вне*. Различие между основанием и следствием носит только *формальный* характер. То основание, которое не обнаруживается как следствие, не является осно-

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 142.

² См. Берия, *К вопросу об истории большевистских организаций в Закавказье, 1939*, стр. 123.

ванием, а то следствие, которое не может быть выведено целиком из основания, не есть следствие. Поэтому, когда прибегают к основанию для объяснения какого-нибудь явления, то получают тавтологию.

Гегель приводит множество примеров, показывающих недостаточность категории формального основания, которая является как бы переводом наблюдаемого явления на более абстрактный язык. *Содержание* основания и следствия является совершенно одинаковым, поэтому такое «объяснение» превращается в пустую фразу.

Несколько иной смысл имеет *реальное основание*, которое *частично* объясняет собой следствие. В следствии содержатся некоторые элементы, не обоснованные в данном основании. Тем самым *полное* тождество содержания основания и следствия в реальном основании устранено.

Как же объяснить эти элементы содержания следствия, которые не коренятся в реальном основании? В связи с их необъясненностью возникает стремление найти *множество* реальных оснований. Основания эти не только *различны*, но подчас приобретают *противоположный* характер.

Гегель подчеркивает, что софистика состоит как раз в умении отыскивать основания для какого угодно поступка: оправдать можно все, лишь бы было найдено то или иное основание. Всякое основание в этом смысле является *достаточным* основанием, поскольку следствие из него так или иначе может быть объяснено.

«В наше богатое рефлексией и резонирующее время, — пишет Гегель, — человек, который не умеет указать хорошего основания для всего, что угодно, даже для самых дурных и превратных мыслей и поступков, должен быть уж очень недалеким. Все, что испорчено в мире, испорчено на хороших основаниях»¹.

Однако множество реальных оснований, взаимно друг друга исключаящих, не дает достаточного объяснения следствия. Из реального основания объяснима лишь часть содержания следствия, а все остальное содержание следствия относится на счет *обстоятельств, условий*. Реальное основание *при известных условиях* производит то или иное следствие.

Однако тогда возникает некоторая двойственность в содержании следствия. Одно в нем объяснимо через реальное основание, а другое — через условия. Необходимо рассматривать основание и условия как более тесное сплетение, а само содержание следствия как некоторую целостность.

Если мы возьмем основание и условия в таком единстве, то получится новая категория — *существование* (Existenz). Если налицо все условия предмета, то он *осуществляется*.

Само по себе это последнее положение Гегеля совершенно верно. Ленин пишет об этом: «Очень хорошо! при чем тут абсолютная идея и идеализм?»². Но в целом *дедукция существования* у Гегеля весьма

¹ Гегель, Соч., т. I, стр. 212.

² Ленин, Философские тетради, стр. 144.

натянута. Ленин справедливо находит «забавным» это «выведение существования».

Хотя существование выступает как нечто непосредственное, оно есть результат всего предыдущего развития логических категорий. Это уже не просто бытие, а *бытие существенное*. В то время как раньше основание лежало как бы вне вещей, на заднем плане в существовании основание находится в самих вещах. Основание приобретает характер *внутреннего единства* вещи, объединяющего многообразие ее свойств. Вещь *имеет свойства*.

Внутреннее, единое, первоначально отрывается от свойств, от обнаружения вещи, и вещь выступает как *вещь-в-себе*. Поскольку свойства оторваны от основания, постольку вещи в себе если и определяются, то в силу *внешней*, т. е. субъективной рефлексии.

Эта вещь в себе «не должна в ней самой иметь никакого определенного многообразия и потому приобретает оное, лишь будучи перенесена во внешнюю рефлексию, причем остается к нему (т. е. к многообразию. — *Ред.*) безразличною»¹. Гегель имеет здесь в виду учение Канта о том, что вещь-в-себе *непознаваема*, перед сознанием развертывается лишь мир явлений.

Подвергая критике кантовское понятие вещи-в-себе, Гегель указывает, что вещь-в-себе должна раскрываться в свойствах, должна стать *вещью для других и для себя*. Вещь-в-себе означает простую некоторую *возможность*, потенцию, которая переходит затем в актуальное состояние. Ребенок есть человек «в себе»; «для себя» он становится лишь в качестве взрослого.

Итак, вещь должна обнаруживаться, проявляться в своих свойствах. Единство должно проявляться во множестве. В начале развития категории вещи момент *единства*, рефлексии во-внутрь, выступает более отчетливо. Основание как бы организует множество. Без организующего единства вещи распались бы; свойства не может быть вне и без этого единства.

Однако что такое свойства? Свойства обнаруживаются во взаимодействии вещей. Одна вещь проявляет свои свойства, вступая в связь с другими вещами. Вне этих проявлений вещь — ничто. Если отбросить свойства, то и от единства ничего не останется. В развитии этой категории ударение постепенно переходит с единства на *многообразие*. Свойства представляют собой не только рефлексию основания во-вне, но приобретают некоторую самостоятельность рефлексии внутрь себя. Поскольку свойства отличаются друг от друга (белый цвет соли отличен, например, от кубической формы ее кристаллов), они приобретают самостоятельность, единство вещи превращается в *случайное* сочетание свойств, и свойства получают новое название — *веществ*.

Существует множество веществ; они могут вступать в те или иные случайные комбинации. Различные вещества относятся равнодушно

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 145—146.

друг к другу. Их соединение не вытекает из их внутренней природы. Их единство носит чисто внешний характер.

Основное противоречие, которое обнаруживается Гегелем в категориях вещи и свойств, — это противоречие между единством вещи и множеством ее свойств.

Категория вещи и ее свойств не разрешает этого противоречия. Единство здесь не определяет множества, а множество не объединено внутри вещи. Лишь закон показывает, каким образом свойства должны быть объединены в вещи и как эта вещь должна проявляться в свойствах.

Закон выступает в качестве сущности явлений. Ленин подчеркивает, что закон и сущность — понятия однородные или, вернее, одностепенные, выражающие углубление познания человеком явлений мира.

Понятие закона играет исключительно важную роль в науке. Наука, говорит Ленин, «во всех областях знания показывает нам проявление основных законов в кажущемся хаосе явлений»¹.

В конспекте «Науки логики» Ленин приводит основные определения закона: «Закон есть отражение существенного в движении универсума» (т. е. вселенной. — *Ред.*), «закон есть прочное (остающееся) в явлении», «закон идентичное (т. е. тождественное. — *Ред.*) в явлении», «закон — спокойное отражение явлений»². Это последнее определение Ленин находит замечательно материалистическим и замечательно метким.

Закон выступает как нечто общее, существенное, пребывающее, определяющее собой множество событий или явлений; он выражает тождественное в явлениях. В этом смысле он богаче явлений. С другой стороны, закон не определяет *всего многообразия* явлений.

Поскольку закон устанавливает существенное, «пребывающее», спокойное отражение явлений, он не может поспевать за развитием, за подвижностью, которая наблюдается в мире явлений. «Закон, — говорит Ленин, — берет спокойное — и поэтому закон, всякий закон, узок, неполон, приблизителен»³.

Для усовершенствования закона, необходимо его *конкретизировать*, чтобы он определял возможно большее многообразие, заключенное в явлении.

Но если понятие закона будет усовершенствовано в такой мере, что законы вполне адекватно выразят мир явлений, то обнаружится полное *совпадение* законов и явлений, ибо мир явлений и мир законов имеют одно и то же содержание, только один выступает непосредственно, а другой опосредствованно.

«Мир — излагает Ленин мысль Гегеля по этому поводу, — сам по себе тождественен с миром явлений, но в то же время противоположен ему. То, что в одном положительно, в другом отрицательно». Ленин объясняет: «Суть здесь та, что и мир явлений и мир в себе

¹ Ленин, Соч., т. XVII, стр. 273.

² Ленин, Философские тетради, стр. 147—148.

³ Там же, стр. 148.

суть моменты познания природы человеком, ступени изменения или углубления (познания)¹.

Ленин справедливо упрекает Гегеля в том, что он не показал «передвижку мира в себе все дальше и дальше от мира явлений». Гегель подчеркивает лишь ту сторону, что мир явлений совпал с миром законов; это означает, что между ними осталось различие лишь формальное при тождестве содержания. Это приводит Гегеля к пониманию закона как отношения.

Гегель рассматривает следующие категории *существенного отношения*: целое и части, сила и обнаружение, внутреннее и внешнее.

Непосредственное отношение есть отношение целого и частей. Целое — это единое; части, напротив, — множество.

Гегель вскрывает внутренние противоречия этой категории.

Целое не равно никакой из частей, оно отлично от каждой из частей, но поскольку оно разделено на части (т. е. перестало быть целым), оно совпадает с частями. *Часть* не есть целое, но совокупности частей есть целое. Целое, таким образом, не объясняет собой частей, а если объясняет, то понятия целого и частей совпадают.

Обнаруживается также и следующее противоречие. Если мы возьмем какую-либо часть целого, то она в свою очередь может быть рассматриваема как целое, которое включает в себе части; эти части в свою очередь могут рассматриваться как целое. Возникает дурная бесконечность целого и частей.

Категория целого и частей все же может быть, по мнению Гегеля, применена к различным областям бытия, но чем выше сфера действительности, тем менее это понятие может нам служить.

Как же должно быть понято существенное отношение для того, чтобы объяснить мир явлений? Для этого нужно постигнуть единое не просто как целое, а взять его как внутреннее, которое полагает внешнее. Таково *опосредствованное* отношение. То внутреннее, которое полагает внешнее, есть *сила*, которая должна обнаруживаться. Однако сила есть постольку сила, поскольку она *обнаруживается*, а ее обнаружение есть не что иное, как та же самая сила. Понятия силы и обнаружения оказываются *тождественными*.

Рациональный смысл гегелевского учения о тождестве силы и ее обнаружения блестяще раскрыт на ряде примеров Энгельсом. Эта категория, говорит он, имеет некоторую ценность в механике, где при переносе движения его можно измерить. Но Энгельс смеется над естествоиспытателями, которые для объяснения более сложных явлений «сочиняют... так называемую силу (например, плавательную силу для объяснения плаванья дерева на воде...)»². Еще более нелепо говорить о «жизненной силе». Тут вспоминается мольеровский врач, который утверждал, что опиум усыпляет потому, что он обладает снотворной силой.

¹ Энгельс, Диалектика природы, стр. 228.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 402.

Кроме того, выступает еще следующая трудность обоснования категории силы. Для того чтобы сила проявилась, необходимо возбуждение со стороны какой-то другой силы. Но эта вторая сила для воздействия на первую силу должна испытывать возбуждение со стороны третьей силы и т. д. Возникает дурная бесконечность сил. Однако эта дурная бесконечность может быть, по мнению Гегеля, устранена при помощи следующего соображения. Обнаружения есть сама же сила. Значит сила, когда она обнаруживается, *переходит в самое себя*. Это уже истинная бесконечность.

Так возникают категории *внутреннего* и *внешнего*. Внутреннее есть то, что обнаруживается во внешнем, а внешнее есть проявление внутреннего. Понятие внутреннего уже включает в себе момент внешнего, а внешнее имеет в себе момент внутреннего. Их совпадение служит переходом к новому отделу учения о сущности, к действительности.

По Гегелю *действительность* представляет собой единство сущности и явления. Действительность более высокая категория, чем существование.

Если действительность представляет собой *единство* внутреннего и внешнего, то *первоначально* в ней внутреннее и внешнее не слиты, и напротив, *разделяются*, лишь в дальнейшем развитии должно выступить их тождество.

Внутреннее — это *возможность*, которая переходит в действительность. Действительность — *осуществленная возможность*. Но если брать возможность в отрыве от действительности, как еще не перешедшую в действительность, как *просто внутреннее*, то это будет только *формальная*, абстрактная возможность. Основной характеристикой формальной возможности является то, что рассматриваемое как возможное не должно быть внутренне противоречивым; оно возможно, поскольку не противоречит самому себе.

Формальная возможность противоречит, однако, *самой жизни*. Все развивается в противоречиях и из противоречий. Каждой возможности противоречит другая возможность. Поэтому формальная возможность, если сопоставить ее с действительностью, превратится в невозможность, по крайней мере, близка к ней.

Обратной стороной внутреннего является внешняя сторона действительности. Гегель называет ее *случайностью*.

Случайность есть действительность, которая оторвана от возможности. Мир, как он обнаруживается в случайностях, есть мир вещей, хотя внешне и воздействующих друг на друга, но не разрывающихся из своих внутренних возможностей.

Случайное, говорит Гегель, имеет основание, ибо оно случайно, но точно так же не имеет основания, ибо оно случайно; случайное необходимо, необходимость сама определяет себя как случайность и, с другой стороны, эта случайность есть скорее абсолютная необходимость.

Это место из Гегеля, кажущееся с первого взгляда причудливым,

приводится Энгельсом в опровержение неправильного понимания отношения случайности и необходимости.

Что значит случайное не имеет основания? Это означает, что явление, рассматриваемое как случайное, не может быть объяснено из внутреннего основания, из развития самой вещи.

Что значит случайное имеет основание? Это означает, что явление, рассматриваемое как случайное, все же объяснимо из другого основания, из внешнего основания. В этом смысле все случайное необходимо, но необходимость носит здесь, как говорит Гегель, формальный, внешний характер.

Случайное, стало быть, и имеет основание и не имеет основания. Поскольку оно не имеет *внутреннего* основания, факт может случиться, может и не случиться.

Но чисто внешняя действительность, понимаемая как случайность, ничем не отличается от формальной возможности. *Случайное* есть только *возможное*.

«Случай, — говорит Маркс в своей докторской диссертации, — есть действительность, которая имеет лишь значение возможности, абстрактная же возможность есть прямой *антипод* реальной. Последняя ограничена строгими границами, как рассудок; первая же безгранична, как фантазия... Лишь бы только предмет был возможен, мыслим»¹.

Возможность надо постигнуть как *реальную* возможность, а действительность — как *реальную* действительность.

Возможность должна корениться в самой *действительности*, тогда она будет возможностью реальной. В свою очередь реальная действительность есть не что иное, как то, что постоянно меняет свою форму, что раскрывается, осуществляя свои *возможности*. Единством реальной возможности и реальной действительности является, согласно Гегелю, *необходимость*.

Одной реальной возможности противостоит другая реальная возможность. Поскольку устранены все препятствия для реализации первой реальной возможности, вторая реальная возможность устраняется. Нечто возникает с необходимостью, превращаясь в действительность.

Реальная возможность заложена в самой действительности. Но действительность эта сама возникла благодаря осуществлению другой реальной возможности. Мир находится в потоке, где возможность переходит в действительность, составляющую предпосылку для возникновения новой возможности, и т. д. Мы опять получаем дурную бесконечность. Необходимость оказывается *относительной*.

При анализе категорий действительности Гегель высказывает чрезвычайно важную мысль: возникновение какого-либо предмета, говорит он, предполагает три момента: 1) условие (полный круг условий), 2) предмет и 3) *деятельность*. Предмет существует

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 24.

начала лишь в возможности и получает осуществление лишь при наличии соответствующих условий. Деятельность возможна лишь при определенных условиях; она-то и переводит предмет из потенциального состояния в состояние актуальное. Гегель, как всегда, облекает свою мысль в тяжелые терминологические доспехи, но «рациональное зерно» его диалектики здесь ясно видно.

Гегель не удовлетворен *относительной* необходимостью, в которой является элемент случайности. Он стремится обрести *абсолютную* необходимость, которая достигается, когда мы обращаемся ко всему миру, как к единой системе. Если все части *внутри* этого мира обуславливают друг друга и в этом смысле являют относительную необходимость, то мир в целом, поскольку вне его нет ничего, поскольку он *самоопределяется*, представляет собой абсолютную необходимость.

Здесь Гегель вступает в новую область — категорий субстанции и акциденций, причины и действия, взаимодействия.

Субстанция, по мнению Гегеля, «важная ступень в процессе развития идей». Ленин, исправляя Гегеля, говорит: «Читай: важная ступень в процессе развития *человеческого познания* природы и *материи»*¹. В «Науке логики» Гегель подвергает критике Спинозистское учение о субстанции, атрибутах и модусах.

Основная мысль Гегеля заключается в том, что акциденции не менее реальны, чем субстанция. Вначале, при рассмотрении этих категорий, существенной представляется субстанция, а акциденции рассматриваются как переходящие, случайные. Хотя субстанция обнаруживается в бытии акциденций, но суть ее в том, что она устраняет акциденции: вещи исчезают в ней, сменяя друг друга. Субстанция выступает как *отрицательная* мощь по отношению к акциденциям. Но в этом как раз и состоит, по Гегелю, недостаток категории субстанции. Поскольку акциденции сначала должны *существовать* для того, чтобы затем погибнуть, субстанция ставится в зависимость от наличия акциденций. Отрицательное отношение субстанции к акциденциям должно быть поэтому заменено *положительным* отношением. Субстанция должна быть понята как *причина*, которая *самое себя* полагает в акциденциях. Акциденции преципаются тогда в *действия* субстанции.

Причина и действие имеют *одно и то же содержание*. Действие есть действие причины, причина обнаруживается в действиях. Различие между причиной и действием носит поэтому чисто формальный характер.

Причина переходит в действие. Но действие в свою очередь может оказаться причиной по отношению к другому действию. Это действие в свою очередь обнаруживается как причина следующего действия и т. д. Перед нами опять дурная бесконечность причин и действий.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 154.

Преодоление дурной бесконечности Гегель, по обыкновению, видит в том, что причина, переходя в действие, переходит в *самое себя*.

«Истинная бесконечность» причин и действий приводит к категории *взаимодействия*. Гегель обращает внимание на тот факт, что носителем причины является некоторая субстанция. Эта субстанция как причина обнаруживает свое действие в отношении к какой-либо другой субстанции. Полученное в результате действие зависит не только от первой субстанции, но также и от природы второй субстанции, которая подвергается действию. Если, например, направить огонь на воск, воск растает; если же направить огонь такой же температуры на какой-нибудь металл, то он не расплавится. Еще стоики приводили пример: солнечные лучи произведут грязь, если растопят лед, но они же высушивают почву. В рассуждении Гегеля о зависимости действия от обеих субстанций дана, по сути дела, критика положения, что содержание действия тождественно содержанию причины.

Поскольку результат определяется соотношением действия и противодействия со стороны двух субстанций, постольку подвергаемое действию в свою очередь определяет в известной мере самое действие. Вещь может быть понята лишь тогда, когда она включена в сложный контекст *взаимодействия*. В этом смысле категория причинности есть только момент универсального взаимодействия. «Всесторонность и всеобъемлющий характер мировой связи, — подчеркивает Ленин это положение, — лишь односторонне, отрывочно и неполно выражаемой каузальностью»¹.

Ленин указывает, что Гегель рассматривал каузальность как лишь «одно из определений универсальной связи», в отличие от кантIANцев, которые обращали исключительное внимание на категорию причинности. Гегель, по мнению Ленина, «в 1000 раз глубже и богаче понимает каузальность, чем тьма «ученых» ныне»².

Взаимодействие — важнейшая категория диалектического метода, однако, пишет Ленин, «только взаимодействие = пустоте».

Гегель приводит пример недостаточности этой категории при установлении взаимоотношения между спартанским законодательством и нравами спартанского народа. Мысль не удовлетворяется простой отсылкой от *A* к *B* и от *B* к *A*. Она отталкивается от одного положения к другому, и истинного «опосредствования» в категории взаимодействия не обнаруживается. По мнению Гегеля, это истинное опосредствование можно найти только тогда, когда мы выйдем за пределы категорий *действительности* (и тем самым категорий *сущности* вообще) и увидим, что сущностью всех вещей является *понятие*. Оно-то и является, по мнению Гегеля, тем основанием, из которого можно объяснить различные стороны предмета, находящиеся во взаимодействии.

¹ Ленин, *Философские тетради*, стр. 155.

² Там же, стр. 156.

Понятие раскрывается как *свобода*, обнаруживающаяся в *необходимости*. Необходимость пронизывает собой всю действительность. Но необходимость здесь носит еще *слепой* характер. Лишь в понятии она самоопределяется и потому оказывается свободой.

Гегель высказывает здесь чрезвычайно важную мысль о диалектической связи свободы и необходимости. «Гегель, — пишет Энгельс, — первый правильно представил соотношение свободы и необходимости. Для него свобода есть познание необходимости»¹. Но у Гегеля соотношение между свободой и необходимостью носит не только идеалистический, но и *пассивный* характер. Лишь *теоретически, в мысли*, преодолевается необходимость.

Неплохо иллюстрирует ограниченность гегелевского учения о свободе и необходимости пример, иронически приводимый Тренделенбургом. Представьте себе раба и господина. Господин бьет раба. Здесь, конечно, есть взаимодействие, потому что, если бы господин бил стену, то получился бы другой результат, чем если он бьет раба. Значит то, как реагирует раб, в известной мере определяет поведение господина. Но где и как тут обнаруживается свобода? По Гегелю, она состоит не в том, что раб, осознав свое унижение, обращается против господина, а в том, что понятие, как познание необходимости, есть дух, субъект, свобода.

Категорией «взаимодействия» заканчивается учение о «сущности». В этом полном глубокого научного содержания разделе «Науки логики» Гегелем исследован важнейший принцип диалектики — *закон единства противоположностей*.

Последний раздел «Логик» Гегеля — учение о *понятии*.

Этот раздел содержит три ступени: 1) учение о *субъективном понятии*, о понятии в узком смысле слова; 2) учение об *объекте*; 3) учение о синтезе понятия и объекта — *идея*.

У Гегеля понятие — это не только акт или продукт мышления в голове человека; понятие для Гегеля есть то, что сообщает реальность всем вещам и составляет их подлинное существо.

Уже в учении о том, что бытие и сущность суть только моменты становления понятия, отчетливо выражена идеалистическая мысль Гегеля.

Моментами понятия Гегель считает *всеобщее, особенное и единичное*. Всеобщее есть творческая потенция, порождающая из себя особенное; особенное есть реализация всеобщего; синтез всеобщего и особенного есть единичное.

Рациональный элемент этого учения Гегеля заключается в том, что он стремится охарактеризовать понятие как такое всеобщее, которое включает в себя многообразие особенного и единичного.

Но правильно устанавливая наличие связи между всеобщим и единичным, Гегель приписывает всеобщему мистическую роль, превращает его в абсолюта, оторванный от материи, от природы.

¹ Энгельс, Анти-Дюринг, Госполитиздат, 1938, стр. 94.

Во-первых, вне отдельного не только нет никакого общего (как думал и Гегель), но «общее в вещах не есть *понятие*; понятие лишь *отражает* общее, присущее вещам. Во-вторых, общее не есть творческая сила, созидаящая единичное. В-третьих, отправным пунктом научного познания должно быть именно единичное, а не общее. «...Мы должны, — пишет Энгельс, — всеобщее выводить из единичного, а не из себя или из воздуха, как Гегель»¹.)

Мистический туман, которым окутал Гегель «моменты понятия», рассеивается, если вскрыть их «земное происхождение». «...что сказал бы old (старый. — *Ред.*) Гегель, — пишет Маркс Энгельсу, — если бы узнал на том свете, что «*общее*» (Allgemeine) означает у германцев и северян не что иное, как общинную землю (Gemeinland), а «*частное*» (Sundre, Besondre) — не что иное, как выделившуюся из этой общинной земли частную собственность (Sondereigen)? Тут логические категории — проклятие — прямо вытекают «из наших отношений»².

Подчеркивая заслугу Канта, который выдвинул учение о «Я», трансцендентальной апперцепции, как источнике категорий, Гегель упрекает Канта в том, что тот придает категориям субъективный характер. У Гегеля «Я», или субъект, включает в себя объект. Субъект и объект, однако, не растворяются в абсолютном тождестве, индифференции, как это имеет место у Шеллинга. Абсолютное рассматривается Гегелем как *единство субъекта и объекта*.

Моменты понятия — всеобщее, особенное и единичное — развиваются в *суждении*. Суждение есть «положенное» (т. е. проявленное) понятие. Моменты понятия, содержащиеся в нем как бы в скрытом виде, в суждении раскрываются. Недостатком суждения как формы мышления Гегель считает то, что в суждении нечетко выражено *единство* моментов понятия и преобладает их *различие*. Так, суждение «роза есть цветок» выражает единство единичного и всеобщего, но это единство высказано в сухой, нераскрытой связке «есть». Кроме того, суждение не выражает *отрицания*, которое присуще диалектическому мышлению, поскольку единичное *есть* общее и в то же время *не есть* общее. Суждение выражает только первый момент этого отношения.

Эта ограниченность формы суждения должна быть преодолена в развитии самого суждения. Раскрытие единства противоположных моментов понятия в суждениях приводит к *умозаключению*.

В своей теории суждения Гегель отталкивается от формальной логики. Он, по словам Ленина, «приводит в текучесть» застывшее. Для него важно установить связь различных типов мысли, их переходы, тождество противоположностей.

Гегель, как отмечает Энгельс, не просто координирует виды суждения, а их *субординирует*, показывает, каким образом высшие

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XXI, стр. 7.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XXIV, стр. 34—35.

типы суждения появляются из низших. В известном смысле он, как это подчеркивает Энгельс, хотя и в спекулятивной форме, догадывается о *реальном движении* человеческого познания, совершаемого в процессе логического мышления.

То, что представляется Гегелю «развитием мыслительной формы суждения, как такового, выступает здесь перед нами (в действительном научном познании. — *Ред.*) как развитие наших покоящихся на *эмпирической* основе теоретических знаний о природе движения вообще»¹.

Согласно классификации Гегеля, имеются четыре типа суждения: суждение наличного бытия, суждение рефлексии, суждение необходимости и суждение понятия. Они соответствуют различным видам суждений, установленным в формальной логике, а именно, разделению суждений по качеству, количеству, отношению и модальности.

Принципиальное отличие классификации суждений Гегеля от классификации суждений формальной логики (кроме расположения суждений по принципу субординации, а не координации) заключается в том, что Гегель подвергает рассмотрению *познавательную ценность* каждого вида суждения.

Суждение наличного бытия: «роза есть красное» *утверждает*, что единичное есть всеобщее. Однако предикат (сказуемое) — понятие красного — не исчерпывает всего содержания субъекта (подлежащего) — розы. Роза обладает не только красным цветом, но и определенной формой, ароматом и т. д. Таким образом, обнаруживается *неадекватность* субъекта объекту. С другой стороны, несоизмеримость их состоит в том, что предикат по своему содержанию *шире* субъекта, ибо понятие красного приложимо не только к розе, но и к другим предметам красного цвета.

Утвердительная форма суждения наличного бытия обнаруживает, таким образом, неадекватность предиката по отношению к субъекту.

Неадекватность сохраняется и тогда, когда мы скажем обратное. Единичное не есть общее. Роза не есть красное. Но если роза не есть красное, то каким-то цветом она должна обладать. Мы опять обнаруживаем неадекватность субъекта предикату. В *отрицательном* суждении предикат также не исчерпывает всего содержания субъекта и шире по своему охвату, чем субъект.

В приведенном примере предикат предполагает цвет вообще, между тем роза обладает определенным цветом: белым или желтым.

От простого отрицательного суждения Гегель отличает *бесконечное* отрицательное суждение: роза есть не цветное. Отрицательное бесконечное суждение *отрывает* субъект от предиката. Мы ничего, по сути дела, в этом суждении не утверждаем.

Итак, суждения наличного бытия не могут достичь адекватности между предикатом и субъектом. Гегель переходит к следую-

¹ Энгельс, Диалектика природы, стр. 180.

щей группе — суждениям рефлексий, в которых сказуемое означает некоторое *отношение* вещи к другим вещам.

Суждение рефлексии может быть *единичным*: это растение полезно. Неадекватность в этом суждении субъекта предикату очевидна: многие растения полезны, не только это растение. Расширив субъект — некоторые растения полезны, — мы получим суждение *частное*, притом утвердительное. Однако частно-утвердительное суждение предполагает свою противоположность — частно-отрицательное суждение: некоторые растения не полезны.

Частное суждение оставляет неопределенными границы субъекта: неизвестно, какие растения полезны, а какие не полезны. Чтобы получить *всеобщее* суждение, надо конкретизировать субъект: такие-то растения полезны.

«Все растения полезны» — суждение *всеобщее*. Гегель называет его суждением всячества. Недосток этого вида суждения в том, что хотя тут как будто субъект уравниен с предикатом, однако субъект заключает здесь просто *сумму* единичных случаев.

Здесь еще не достигнута подлинная универсальность, *всеобщность*, характеризующая суждения *необходимости*. Золото есть металл. Вид есть род. Здесь мысль оперирует уже не предикатами рефлексии. Род есть *субстанция* вида.

Суждение «золото есть металл» — суждение *категорическое*. Оно неудовлетворительно в том смысле, что исходит из вида, мы же должны, по мнению Гегеля, исходить из рода, как утверждающего вид. Если есть род (металл), то есть и вид (золото). Суждение получается *гипотетическое*, условное. Недосток гипотетического суждения в том, что род полагает в нем только *один* вид. Полное развертывание рода в виды дает суждение *разделительное*. Металл есть или золото, или серебро, или платина, и т. д. Каждый из этих видов исключает остальные: золото не есть серебро и т. д., но все эти виды в своей совокупности составляют род. Род здесь полностью положен в видах.

Тут у Гегеля возникает новая проблема: в какой мере соответствует сам *предмет*, выраженный в суждении, *понятию*? Это дает основание Гегелю выдвинуть четвертую группу суждений — *суждения понятия*.

Гегель начинает с *ассерторического* суждения (суждения действительности): дом хорош (дом соответствует своему понятию). Но суждение ассерторическое является простым уверением, оно не обосновано. Поэтому суждение ассерторическое превращается в *проблематическое* (возможности): может быть, дом хорош, а может быть, и не хорош. Для преодоления проблематического суждения следует обосновать суждение: дом, устроенный так-то, хорош. Это — суждение *аподиктическое* (необходимости).

В аподиктическом суждении отчетливо выражен смысл всякого суждения, именно, что всякое суждение в скрытом виде представляет собой умозаключение. Подлежащее и сказуемое, в сужде-

нии обычно соединенные через связку «есть», в этом типе суждения *опосредствованы* (дом, устроенный так-то, хорош). Опосредствующее между субъектом и предикатом понятие в формальной логике называется *средним термином*.

Умозаключение (силлогизм), по Гегелю, представляет собой единство понятия и суждения. В умозаключении выражается как единство моментов понятия, так и различие их, отчетливо выступавшее в суждении.

Гегель устанавливает три типа умозаключения: наличного бытия, рефлексии и необходимости. Умозаключение *наличного бытия*: этот лист зеленый; зеленое есть цвет; лист имеет цвет. *Единичное* — лист, обладающий зеленостью, будучи *частным*, есть цветное — *всеобщее*. Частное (в данном случае — зеленое) выступает как основание умозаключения, как то, что *опосредствует* единичное со всеобщим. Единичное именно потому является всеобщим, что оно является частным; частное смыкает их.

Рассматривая этот тип умозаключения, Гегель дает глубокую критику формально-логического умозаключения. Он прежде всего указывает на произвол в выборе *основания*, в выхватывании того или иного частного, связывающего единичное с всеобщим. Можно взять в качестве такого частного не только зеленость, но, например, треугольность. Лист обладает многообразными признаками, каждый из них может служить основанием для построения умозаключения, причем все эти умозаключения не исчерпывают природу вещи.

Умозаключение из оснований служит орудием софистики. Всегда можно найти то или иное «основание». Из огромного множества признаков, заключенных в предмете, *произвольно* выбирается то один, то другой, выхватывается та или иная черта из предмета, и черта эта служит основанием для построения умозаключения.

Но самое сильное возражение против умозаключения было выдвинуто еще в древности скептиками. Умозаключение — это такая операция мысли, когда из двух суждений с необходимостью вытекает третье. Вы не сомневаетесь в заключениях, поскольку верны предпосылки, но ставится вопрос о верности самих *предпосылок*, а это достигается лишь при обращении к другому, высшему умозаключению и т. д. Получается дурная бесконечность умозаключений.

Однако нельзя ли избежать этой дурной бесконечности, — добиться опосредствования внутри того же силлогизма, не выходя за его пределы? Для этого, по замыслу Гегеля, умозаключение должно развиваться так, чтобы все члены умозаключения поочередно играли роль среднего термина. Так получаются различные *фигуры силлогизма*, подвергаемые Гегелем тщательному анализу.

В развертывании Гегелем форм умозаключения как движения соотношений общего, особенного и единичного содержится рациональный смысл.

Согласно Гегелю, все *вещи* суть *умозаключения*, некоторое общее, связанное через частность с единичностью.

Интерпретируя это высказывание Гегеля, Ленин обнаруживает его рациональное зерно: «Очень хорошо! Самые обычные, логические «фигуры»... суть школьно размазанные, *sit verba verbo*¹, самые обычные отношения вещей»².

В движении понятий Гегель прослеживает отражение движения объективного мира.

Вещи, конечно, не суть целое, состоящее из трех положений, поскольку нельзя отрицать объективности общего в отдельном и особенно, можно сказать, что в самой действительности имеется некая аналогия формам умозаключений. Энгельс, браня философию Гегеля за ее бесчисленные произвольные и фантастические построения, тем не менее указывает, что «она доказала на множестве примеров, взятых из самых разнообразных отраслей знания, аналогию между процессами мышления и процессами в области природы и истории, и обратно, и господство одинаковых законов для всех этих процессов»³.

В учении об умозаключениях *рефлексии* большой интерес представляет критика Гегелем индуктивных умозаключений и умозаключений по аналогии.

Третий вид умозаключений — умозаключение *необходимости* — служит для Гегеля переходом к *объекту*. Конкретное понятие, «реализованное понятие», есть объект. Речь идет не о природе, а только о *понятии* объекта.

Разумный смысл гегелевского перехода от субъективной логики к объекту заключается в том, что неправильно признавать мышление за чисто субъективную и формальную деятельность и противопоставлять ему объективное. «Дуализм, — говорит Гегель, — неистинен, и бессмысленно брать такое определение субъективности и объективности без дальнейшего рассмотрения, не спрашивая об их происхождении. Субъективность «прорывает свой предел» и «диалектически раскрывается в объективности».

«Очень глубоко и умно! — перерабатывает Ленин материалистически это положение Гегеля. — Законы Логики суть отражения объективного в субъективном сознании человека»⁴.

Категории объективности — *механизм*, *химизм* и *телеология*.

Категории механизма и химизма, по Гегелю, имеют ограниченное применение. Они не могут выразить природы более сложных вещей. Лишь с оговоркой их можно применить к организмам, тем более — к обществу. У Гегеля имеются уже зачатки критики *механистической* концепции сведения высших форм движения к низшим.

Более глубокой категорией, чем механизм и химизм, является

¹ Если можно так выразиться. — *Ред.*

² Ленин, *Философские тетради*, стр. 172.

³ Энгельс, *Анти-Дюринг*, стр. 275.

⁴ Ленин, *Философские тетради*, стр. 177.

у Гегеля *телеология*. Ленин обращает особое внимание на этот отдел, в котором понятие выступает как *цель*. Первоначально цель эта обнаруживается только как *субъективная* цель, противоположная множеству механических и химических объектов. В этом заключается ее недостаток: смысл цели в том, что она должна осуществиться в объективности. Реализация цели связана, однако, с известными противоречиями.

Цель осуществляется при помощи средств. Для того чтобы предмет мог служить в качестве средства, его следует подвергнуть некоторому изменению, реализовать в нем свою цель. Поскольку это достигнуто, предмет становится средством. При помощи средства реализуется другая цель. Но эта реализованная в объекте цель превращает в свою очередь этот объект в средство. Гегель здесь намекает на бесконечный прогресс в осуществлении целей. Осуществление цели оказывается лишь средством для осуществления другой, более высокой цели и т. д.

Как же преодолевается указанная трудность? Цель, по Гегелю, следует рассматривать не только как осуществляющуюся, но и как осуществленную. Ведь объект «в себе» (в потенции) уже в механизме и химизме является целью. Цель должна быть не только субъективной, но и объективной. Понятие должно как бы само по себе воплотиться в объекте, — вернее, создать свой объект и этим перейти к *идее*.

И в этом учении Гегеля есть рациональное зерно. «Замечательно: к идее», как совпадению понятия с объектом, — пишет Ленин, — к идее, как *истине*, Гегель подходит *через* практическую, целесообразную деятельность человека. Вплотную подход к тому, что *практикой* своей доказывает человек объективную правильность своих идей, понятий, знаний, науки»¹.

Понятие, как внутренняя цель, есть идея.

Гегель не находит слов, чтобы превознести идею. Идея есть объективно истинное, или истинное как таковое.

Идея проходит три ступени: идея как *жизнь*, идея как *познание*, *абсолютная* идея.

Идея как жизнь включает три момента: 1) жизнь как «живой индивидуум», 2) «процесс жизни» и 3) «процесс рода».

Живого индивидуума Гегель представляет как единство тела и души, внутреннего и внешнего, единства и множества. Множество органов образует систему, в которой каждая часть получает свое значение лишь в целом и через целое. Отрубленная рука перестает быть рукой. Душа понимается Гегелем как единство, организующее многообразие членов тела.

Жизнь, по Гегелю, характеризуют три момента: момент *чувствительности*, момент *раздражительности* и момент *воспроизводства*. Эти три момента, полагает он, соответствуют логическим моментам

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 184.

понятия — всеобщему, частному и единичному. Индивидуум получает впечатления, реагирует на них и воспроизводит постоянно самого себя в процессе жизни.

Ленин упрекает Гегеля в том, что при введении этих моментов Гегелем «забыта *узловая линия*, переход в *иную* плоскость природных явлений»¹. Конкретные закономерности органической жизни Гегель пытается свести к моментам логического понятия.

Тем не менее Ленин высоко оценивает и этот отдел «Науки логики». «Мысль, — пишет Ленин, — включить *жизнь* в логику понятия и гениальна — с точки зрения *процесса* отражения в сознании (сначала индивидуальном) человека объективного мира и проверки этого сознания (отражения) практикой...»²

Далее Ленин называет «превосходным, глубоким и верным» положение Гегеля, что при рассмотрении отношения субъекта к объекту в логике «надо взять во внимание и общие посылки бытия *конкретного* субъекта (= жизнь человека) в объективной обстановке»³. Сам процесс мысли, сам процесс познания имеет своей предпосылкой жизнь, развертывающуюся в конкретной обстановке.

Процесс жизни состоит, по Гегелю, в *отношении* индивидуума как субъекта к окружающим его объектам. Высший тип этого отношения, — когда объектом по отношению к этому субъекту является, в свою очередь, субъект, т. е. другой живой индивидуум. От индивида Гегель переходит таким образом к роду.

Род есть общее, индивид — частное; род пребывает, индивиды преходящи. Так обстоит дело биологически. В познании же общее реализуется в мысли каждого отдельного человека. В любом суждении устанавливается единство единичного и общего.

Познание, в отличие от воли, характеризуется тем, что ударение падает здесь на *объективную* идею, на идею как объект, воля же акцентирует *субъективную* идею, идею как субъект. При познании задача состоит в том, чтобы сделать субъективную идею адекватной объективной идее, чтобы субъект стал адекватным объекту. Напротив, в практике задача заключается в том, чтобы предмет сделать соразмерным той *цели*, которую ставит человек, — объективную идею уравнивать с субъективной.

Познание мира начинается, по Гегелю, с аналитического подхода к явлениям. Человеку мир дан во всем его многообразии. Надо разобратся в пестрой путанице предметов и найти виды, роды, законы, — словом, отыскать общее. Аналитический подход есть вместе с тем и эмпирический подход.

Недостаток одностороннего анализа состоит, по мнению Гегеля, в том, что при анализе забывают об единстве, связывающем части в целое.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 195.

² Там же, стр. 194.

³ Там же.

Общее, достигаемое в анализе, служит исходным пунктом в синтетическом методе. Если аналитический метод можно охарактеризовать как метод индуктивный, как переход от частного к общему, то в синтетическом методе, напротив, от общего переходят к частностям. Это общее прежде всего выступает в определении, когда мы определяем какой-либо предмет через его род и видовое отличие, например, человек есть двуногое животное. Гегель метко критикует формально-логическое определение, указывая на его односторонность, на произвол в выборе характеристики предмета. Однако это не значит, что мы должны выбросить определение за борт. «Дефиниции, — пишет Энгельс, — не имеют значения для науки, потому что они всегда оказываются неудовлетворительными. Единственно реальной дефиницией оказывается развитие самой сути дела, и это уже не есть дефиниция. Для того, чтобы выяснить, что такое жизнь, мы должны исследовать все формы жизни и представить их в их взаимной связи. Но для *практического применения* краткое описание наиболее общих и в то же время наиболее характерных отличительных признаков в так называемой дефиниции часто бывает полезно и даже необходимо, и оно не может вредить, если только от нас не требуют, чтобы она давала больше, чем она может выдать»¹.

Момент *особенного* выступает, когда род подразделяется на виды. Недочеты формально-логического *деления*, по Гегелю, вытекают все из того, что самый принцип (основа) деления носит внешний, произвольный характер. Формально-логическое учение о делении не способствует выбору правильного основания деления, не помогает уловить существенное в предмете.

Как третий, заключительный момент синтетического метода — *личное* — Гегель рассматривает *теорему*. В доказательстве теоремы обнаруживается *необходимость*. Эта необходимость показывает, что человеческий ум не пассивно относится к действительности. Тут уже предмет не просто воспринимается, а в известном смысле *творится*.

Переходя от познания к *воле*, которая имеет целью изменить объект так, чтобы он соответствовал субъекту, Гегель ценит идею как волю выше идеи как познания.

«Эта идея, — говорит Гегель, — выше, чем идея теоретического познания, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и (простой) непосредственной действительности».

Истина сосредоточивалась, когда речь шла о теоретическом познании, в объекте. Субъект должен был завоевать истину, заключенную в предмете.

Когда речь идет о воле, субъект рассматривает мир как то, что он хочет подчинить всецело своим целям; он не видит в мире объектов ничего истинного; все истинное переносится в субъект.

¹ Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 290.

«Воля человека, — говорит по этому поводу Ленин, — его практика, сама препятствует достижению своей цели... тем, что отделяет себя от познания и не признает внешней действительности истинно-сущее (за объективную истину). Необходимо *соединить познания и практики*»¹.

Согласно Гегелю, истина заключается не только в *объекте* (как это было при одностороннем теоретическом познании) и не только в *субъекте* (как это имеет место в учении о воле у Канта и Фихте). Необходимо уяснить, что благо есть не только нечто *долженствующее* реализоваться, но уже в известном смысле *реализованное*, что идея есть некий процесс самоосуществления не только в субъекте, но и в объекте. Необходимо объединение субъекта и объекта, познания и практики, что достигается, по мнению Гегеля, в *абсолютной идее*.

«...Несомненно, — говорит Ленин об этом разделе «Науки логики», — практика стоит у Гегеля, как звено, в анализе процесса познания и именно как переход к объективной («абсолютной» по Гегелю) истине»².

Эта мысль Гегеля поистине гениальна. Но следует иметь в виду, что сама практика носит у Гегеля *теоретический*, «духовный» характер. Он не случайно рассматривает практику только как некоторый момент познания, хотя и в этом у Гегеля выражена гениальная догадка, поскольку единство теории и практики берет свое начало в пределах теории познания.

Односторонность теоретической и практической идеи преодолевается в абсолютной идее. Абсолютная идея есть итог всего познания.

Что же такое абсолютная идея? Энгельс иронически замечает, что абсолютная идея Гегеля представляет собой то, о чем нечего сказать.

Гегель говорит, что она является результатом всего предшествующего пути, результатом, который понятен лишь в связи со всем проделанным путем и включает в себя все предыдущие моменты развития.

В главе об абсолютной идее Гегель дает характеристику *диалектического метода*. Эти страницы, несмотря на идеалистическую мистификацию Гегелем диалектики, представляют огромный интерес.

Абсолютная идея переходит в *природу*. Гегель исчерпал все моменты Логоса. Абсолютная идея впитала в себя все многообразное содержание диалектического движения категорий. Как будто познание закончено. Однако Гегель стремится выйти за пределы абстракций, он томится, как говорит Маркс, по живой действительности. Поэтому абсолютная идея должна облечься в плоть и кровь, должна выразиться в своей противоположности — в природе.

Так завершается «Наука логики», это величайшее творение идеалистической философской мысли.

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 207.

² Там же, стр. 203.

Мы особенно подробно, шаг за шагом, проследили ход мысли в гегелевской «Логике», ибо именно логика составляет важнейшую, наполненную богатейшим научным содержанием часть его системы. Здесь ярче всего проявляется «рациональное зерно» его философского учения.

«Гегель гениально *угадал* в смене, взаимозависимости *всех* понятий, в *тождестве их противоположностей*, в *переходах* одного понятия в другое, в вечной смене, движении понятий именно такое отношение вещей, природы»¹, — в этом Ленин усматривал величайшее значение гегелевской «Логики» в истории познания.

«Итог и резюме, последнее слово и суть логики Гегеля, — пишет Ленин, — есть *диалектический метод* — это крайне замечательно. И еще одно: в этом *самом идеалистическом* произведении Гегеля *всего меньше* идеализма, *всего больше* материализма. «Противоречиво», но факт!»²

Однако идеалистическая система Гегеля бросает гигантскую тень на его диалектику, затемняет, мистифицирует ее. Вследствие этого гегелевская «система логики есть царство теней».

«Для Гегеля, — пишет Маркс, — процесс мышления, который он превращает даже под именем идеи в самостоятельный субъект, есть демиург [творец, создатель] действительного, которое представляет лишь его внешнее проявление»³.

Для Гегеля акт познания — это акт усвоения субъективным разумом объективного разума самих вещей. Познание — это встреча духа с духом, поскольку вещи — лишь замаскированные духи.

Эти духи, как бы заколдованные в предметах, суть проявление и творческое «отчуждение» единого духа — абсолюта или бога. В конечном счете даже наиболее совершенный идеализм — диалектический — оказывается рафинированной формой религиозного мышления.

Хотя Гегель и утверждает единство логического и исторического, первое обладает у него приоритетом над вторым. Немецкого идеалиста интересует не «логика дела, а дело логики».

«Он, — указывает Маркс, — развивает свою мысль не из предмета, а конструирует свой предмет по образцу завершившего, именно — в абстрактной сфере логики завершившего свой круг мышления»⁴.

Но поскольку вещи превращены в призраки, в «идеальные фантазматогории», существующие в них *противоречия* становятся противоречиями одной только чистой мысли. Искусство Гегеля — «все *атемные* чувственные битвы превращать в битвы чистых идей»⁵.

Несмотря на мистификацию, которую претерпела диалектика в учении Гегеля, его великая историческая заслуга в том, что он «первый

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 189.

² Там же, стр. 225.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 19—20.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 522.

⁵ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 106.

дал исчерпывающую и сознательную картину ее общих форм движения»¹.

«Характеризуя свой диалектический метод, — пишет товарищ Сталин, — Маркс и Энгельс ссылаются обычно на Гегеля, как на философа, сформулировавшего основные черты диалектики. Это, однако, не означает, что диалектика Маркса и Энгельса тождественна диалектике Гегеля. На самом деле Маркс и Энгельс взяли из диалектики Гегеля лишь ее «рациональное зерно», отбросив гегелевскую идеалистическую шелуху и развив диалектику дальше, с тем, чтобы придать ей современный научный вид»².

4. Философия природы

«Философия природы» Гегеля — вторая часть его философской системы — была попыткой решить на идеалистической основе те проблемы, которые поставило предшествующее историческое развитие естествознания. Предыдущий этап развития естествознания, основанный на учениях Ньютона, Линнея и др., характеризуется прежде всего тем, что его представители отрицали развитие в природе и не понимали взаимосвязи ее элементов.

Это метафизическое представление о природе к концу XVIII в. перестало удовлетворять передовых мыслителей. Они пытались на основе накопившихся знаний отбросить метафизические представления, установить связь между различными областями природы и всю природу рассматривать с точки зрения ее развития. Эту борьбу против метафизического естествознания пыталась возглавить немецкая натурфилософия конца XVIII и первой половины XIX в.

Классическая немецкая натурфилософия была попыткой произвести переворот в прежних метафизических воззрениях и заменить их новыми воззрениями, более соответствующими накопленным знаниям и росту теоретических представлений. Тем не менее эта попытка не удалась. Главная причина этой неудачи заключалась в самой натурфилософии, в ее идеализме.

Идеалистическое решение основного вопроса философии не только извращало все действительные отношения, но создавало непреодолимые преграды для решения конкретных вопросов естествознания. Если все дело в понятии, в идее, которая выступает в форме природы, то опытное познание отходит на задний план, теряет свое решающее значение. На первый план выступает умозрительное, спекулятивное постижение природы как совокупности духовных вещей. Мышление отрывается от действительности, замыкается в себя, обрекается на вымыслы и произвольные хитросплетения.

В «Логике», первой части гегелевской системы философии, идея

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 20.

² Сталин, Вопросы ленинизма, изд. 11-е, стр. 535.

рассматривается в ее собственной сфере. Но, пройдя положенный ей ряд ступеней, идея отчуждается сама от себя, переходит в инобытие и делает себя природой.

Смысл этого построения заключается в том, что не природа рождает понятие, идею, а наоборот — идея порождает природу. Не природа есть первичное, а абсолютный дух.

Раз дух первичен, раз он подлинная субстанция и истинный деятель, лежащий в основе природы, значит дух богаче и многообразнее, чем природа; природа — только одно из его проявлений, притом проявление несовершенное.

Это положение особенно резко сказалось у Гегеля в том, что он отрицал *самостоятельное развитие* в природе. Идеалистическая диалектика признает движение лишь в качестве движения понятия, идеи, духа.

Движение в природе Гегель рассматривал только как отраженное движение. Поскольку природа лишь инобытие духа, постольку ступени развития природы лишь отражение, и притом несовершенное отражение, ступеней развития абсолютной идеи. *Сама по себе природа, по Гегелю, не развивается.* «Мы, — говорит он, — должны рассматривать природу как *систему ступеней*, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истинной той, из которой она проистекла, причем однако здесь нет *естественного*, физического процесса порождения, а есть лишь порождение в лоне внутренней идеи, составляющей основу природы»¹.

Многообразие природы Гегель не рассматривал как результат исторического развития. Природа сама по себе, по Гегелю, неизменна, и имеющаяся в ней движение есть лишь повторение одних и тех же форм.

«При всём бесконечном многообразии изменений, совершающихся в природе, — писал он в «Философии истории», — в них обнаруживается лишь круговращение, которое вечно повторяется; в природе ничто не ново под луной, и в этом отношении многообразная игра ее форм вызывает скуку. Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, появляется новое»².

Исходя из этих общих идеалистических представлений, Гегель в «Философии природы» сделал попытку изобразить все явления природы как инобытие духа. С этой целью Гегель применил в «Философии природы» систему категорий, разработанных в его «Логике». Явления природы он сводит к формам мышления, естественные процессы — к логическим категориям.

«Философия природы» Гегеля делится на три части: механику, физику и органику.

Механика — это сфера такого инобытия идеи, где идея пред-

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 28.

² Гегель, Соч., т. VIII, стр. 51—52.

ставляется в абстрактной форме. Здесь господствует раздробленность. Механика, по Гегелю, — это область только количественных отношений. Идея проявляется здесь лишь в форме чисто внешнего отношения, в форме раздробленных, отдельных частиц и атомов, и лишь на самой высокой ступени, какой достигают механические отношения, начинает выступать некоторая целостность, — в форме солнечной системы как механической системы. Здесь, согласно Гегелю, в природе осуществляется отражение объединения разрозненных понятий в умозаключение. Таким образом, механика — это сфера проявления идеи в форме раздробленности, единичности.

Физика, по Гегелю, — это область качества. Здесь материя приобретает специфические черты. Она, как говорит Гегель, «окачивается». Качественное своеобразие выступает уже в форме индивидуальности, высшие проявления которой — кристалл, магнетизм, электричество и особенно химизм. Химизм — это высшая ступень, которой достигает отражение идеи в форме неорганической природы.

Наконец, *органика* — это область субъективного, которое проходит ряд ступеней: геологический организм, растительный организм и животный организм, высшее проявление которого — человек.

Таковы общие контуры «Философии природы» Гегеля. Те же приемы он применял к трактовке отдельных явлений в пределах каждой из этих трех областей.

Свет, например, по Гегелю, — это самая простая мысль, существующая под формой природы. Он есть преодоление единичного, раздробленности, обнаружение самоидентичности материи. Свет — это проявление «Я» самой первичной стадии, еще в области неорганической природы.

Звук, для Гегеля, — это механическая душевность, проявление души в области механики. Звук происходит от удельного веса материи. Специфичность, возникающая при этом в материи, затем освобождается от материального заключения и переходит во вне — в пространство. Поэтому Гегель определяет звук как «жалобу идеального, находящегося во власти другого, но вместе с тем и его торжество над этой властью, ибо оно (идеальное. — *Ред.*) сохраняет в ней себя»¹.

Теплоту Гегель определял как реальную идеальность удельной тяжести (плотности) и сцепления. Теплота есть такое проявление инобытия идеи, где удельный вес преодолевается, но преодолевается еще в форме реальной, а не идеальной.

Магнетизм, по Гегелю, есть мысль в природе. Поскольку магнит имеет полюсы и среднюю нейтральную точку, он есть прямое проявление умозаключения и распада понятия на крайние и средний члены. Каждый магнит представляет собой эти три члена связанными вместе: два полюса и нейтральную точку.

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 184.

Электричество — дальнейшая ступень, где эти члены обособляются как особые тела. В химизме это обособление представлено уже не в форме отдельных тел, а в форме процесса.

Жизнь Гегель определял как идею и жизнедеятельность как абсолютный идеализм.

Из этих примеров можно видеть, что вскрывал Гегель за внешностью, за раздробленностью природы. Сами по себе предметы природы, по Гегелю, мертвы, между ними, как таковыми, нет связи и переходов, они лишь мертвые отпечатки идеи. Истинным деятелем всей природы является идея, только она развивается.

Гегель построил систему категорий, которая позволяла ему создать видимость того, что явления природы суть инобытие идеи. Эти категории заимствованы были им из его «Логики». Но в «Логике» идея развивается, по Гегелю, в своей собственной сфере, еще не стесненная природной формой ее проявления. Поэтому, хотя и в идеалистической форме, диалектика категорий развита Гегелем именно в его «Логике». В природе же эта идеалистическая диалектика не могла найти полного отражения, так как природа, согласно Гегелю, есть лишь несовершенное отражение саморазвития идеи.

Следствием этого хода мыслей было то, что трактовка категорий в «Философии природы» у Гегеля более метафизична, чем в его «Логике». Так, в «Философии природы» Гегель для целой области природы (механики) не признавал применимости диалектики перехода количества в качество и обратно. Точно так же категории случайности и необходимости Гегель трактовал в «Философии природы» более метафизически, чем в «Логике», и т. д.

Таким образом, идеалистическое понимание природы не позволило Гегелю последовательно проводить свой диалектический метод и в «Философии природы».

Это и побудило Энгельса ставить докритического Канта — автора «Всеобщей естественной истории и теории неба» — выше Гегеля, поскольку дело касается развития природы. «...Старая натурфилософия, — писал Энгельс, — как бы много действительно хорошего и пей ни было и сколько бы плодотворных зачатков она ни содержала... в ее гегельянской форме грешила в том отношении, что она не признавала у природы никакого развития во времени, никакой «последовательности», а только «сосуществование». Причины этого коренились, с одной стороны, в самой гегелевской системе, которая только «духу» приписывала историческое развитие, а с другой стороны, и в тогдашнем общем состоянии естествознания. Таким образом, в этом отношении Гегель стоит далеко позади Канта, который в своей теории о происхождении миров предполагал, что солнечная система имела начало, а своим открытием влияния морских приливов на замедление вращения земли предвещал ее гибель»¹.

Натурфилософская метафизика, являющаяся непосредственным

¹ Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 10—11.

следствием гегелевского идеализма, привела Гегеля к борьбе с современным ему естествознанием по ряду вопросов.

Так, трактуя природу как внешнее, раздробленное инобытие идей Гегель выступал против атомистики. Он полагал, что никаких атомов нет, что атомистическое учение — ограниченная точка зрения человека, который не дошел до правильного понимания того, что является природой. Признание делимости материи и наличия атомов Гегель считал субъективным, недействительным допущением.

Он выступал также против утверждения, что кровь состоит из кровяных шариков. «Кровяные шарики, — заявлял он, — появляются таким образом только при умирании крови, когда она соприкасается с атмосферой. Стало быть, их устойчивое существование есть фикция подобно атомистике... Никакие самые тонкие анатомические исследования и никакие микроскопы тут не помогут»¹.

Гегель не отвергал целиком опытного исследования, но считал его низшей формой знания, такой, с которой нужно считаться, но которая не может служить основой науки.

Пренебрежение эмпирией обошлось Гегелю очень дорого. Читая его «Философию природы», можно видеть, как часто он оказывался в плену у самых плохих эмпириков. Так, защищая превращение воды в воздух и обратно и допуская образование дождя из сухого воздуха, он опирался при этом на эмпирические наблюдения Лихтенберга и др. Утверждая, что вода не разлагается на кислород и водород, а последний образуется лишь при пропускании электрического тока, Гегель опирался на наблюдения мюнхенского физика Рихтера и т. д.

Каждый свой искусственный переход Гегель пытался обосновать данными тогдашнего эмпирического естествознания, но неуважение к опытному знанию приводило к тому, что Гегель оказывался беспомощным, когда дело шло об использовании тех или иных эмпирических фактов для обоснования теоретических выводов.

Он приводит, например, одно свое собственное эмпирическое «открытие», именно — объяснение высоких урожаев винограда. Устанавливая связь между метеорологическим процессом и теми процессами, которые происходят среди планет, звезд и т. д., Гегель заявляет, что, по его собственным наблюдениям, появления комет обуславливали лучший урожай винограда. Кометы вызывают большее действие водной стихии, поэтому виноград дает лучший урожай. Гегель добавляет при этом, что его сообщение вызвало вздох зависти у господина профессора Бодэ, когда он ему изложил это свое открытие.

Несмотря на все подобные курьезы, натурфилософия Гегеля не была бесплодной. Она содержала в себе ряд ценных и значительных идей, которые следовало извлечь из идеалистического мусора.

Прежде всего нужно отметить, что за «лесами» системы категорий

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 458.

и «Философии природы» Гегеля скрывалась попытка дать рациональную группировку естественно-научных знаний. Как ни стремился Гегель изобразить природу инобытием духа, но в действительности в самой его системе переходов от одной категории к другой в известной степени отразился переход от одной области явлений природы к другой. Поэтому заслуживает внимания не только деление «Философии природы» на механику, физику (с химией) и органику, но и ряд других переходов, не говоря уже вообще о значении грандиозного замысла Гегеля — в последовательности системы категорий отразить последовательность процессов и явлений природы.

Гегель изображал природу как инобытие идеи, он заставил абсолютную идею сначала превратиться в механические тела, затем в свет, воздух, огонь, далее в удельную тяжесть, звук, кристалл, магнетизм, химизм, организм — растительный и животный, во все проявления природы, неорганической и органической. При чтении Гегеля невольно хочется отбросить, как помеху, абсолютную идею и рассматривать систему ступеней природы как систему ее собственного естественного развития.

Идеализм Гегеля наполнен конкретным содержанием. Это содержание вступало в противоречие с его идеалистической формой. Последовательно проведенный идеализм оказывался не чем иным, как «на голову поставленным материализмом».

По Гегелю, природа не что иное, как инобытие идеи. Это вытекало из основной посылки Гегеля об идеалистическом тождестве мышления и бытия.

Но признание тождества мышления и бытия в ряде случаев стихийно приводило Гегеля к положениям, которыми идеализм превращается в собственную противоположность.

Когда мы читаем, например, у Гегеля об ассимиляции у растительных и особенно у животных организмов, то мы узнаем, что ассимиляция есть не что иное, как бессознательное постижение вещей. Чисто материальный процесс ассимиляции ставится на одну плоскость с познанием, которое идеалисты противопоставляли материи, отрывали от нее. От гегелевского признания единства ассимиляции и познания уже недалеко до понимания того, что мышление возникает естественным путем как высшая форма движения материи. Многие мысли Гегеля оказываются гениальными и опережающими тогдашнее естествознание, если отбросить их идеалистическую шелуху и подвергнуть материалистической переработке.

У Гегеля можно найти немало мест, где он выступает против тогдашней метафизической школьной философии. Прежде всего, Гегель был противником ньютоновского представления о пространстве и времени как вместилищах для материи. Он утверждал, что пространство и время — формы бытия материи.

Выступая, далее, против метафизиков, Гегель говорил о единстве материи и движения. Точно так же «как нет движения без ма-

тери, — писал он, — так не существует материи без движения. Это положение было развито Гегелем на идеалистической основе, но оно было по метафизическому разрыву материи и движения.

Столь же положительное значение имела гегелевская критика учения о силах. Во времена Гегеля под силой понимали не определенное математическое выражение реальных отношений, а ту реальную причину, которая вызывает определенную группу явлений. Сила инерции, преломляющая сила стекла, жизненная сила рассматривались как некие, извечно данные, агенты, вызывающие явления инерции, преломления, жизни, а сами остающиеся неизменными.

Гегель выступал против понимания силы как чего-то внешнего по отношению к материи.

Он решительно высказывался против представления о телах как мертвых, чуждых движению, поскольку сила для него не есть нечто внешнее материи.

В противоположность Ньютону, Гегель не считал, что прямолинейное движение есть основная форма движения, — наоборот, по его мнению, основная форма движения — криволинейное движение. Поэтому-то он и утверждал, что не нужно никаких сил. То, что сейчас называют движением по геодезической линии, Гегель считал основным, а движение по прямой он рассматривал как частный вид криволинейного движения.

В области физики Гегель также выступал против господствовавших тогда метафизических представлений. Он издевался над физиками, допускавшими особые невесомые материи, вызывающие явления теплоты, электричества, магнетизма, звука. Гегель отрицал множество материй, утверждая, что различные явления суть различные формы движения одной и той же сущности. Поэтому он решительно выступал не только против «звукорода» Отто фон-Герике, но и против «теплорода» и высоко ценил значение опытов Румфорда (Бенджамена Томпсона), опровергавшего теорию «теплорода».

«Опыты Румфорда с нагреванием тел посредством трения, например при просверливании пушек, — писал Гегель, — уже давно могли бы совершенно устранить представление об обособленном, самостоятельном существовании теплоты; здесь она слишком недвусмысленно разоблачается в своем происхождении и в своей сущности как некое *состояние*»².

Однако Гегель не дошел до закона сохранения и превращения энергии, хотя вместе с Шеллингом создал некоторые предпосылки для последующего открытия этого закона. И не случайно немецкий ученый Майер и английский ученый Грове пришли к закону сохранения энергии через философские представления.

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 60.

² Там же, стр. 197.

В учении о свете Гегель выступал против представления о семи неизменных цветах, признаваемых Ньютоном. Он указывал на изготовление ахроматических линз как на доказательство неправильности взглядов Ньютона. Действительно, Ньютон и его ближайшие приверженцы считали невозможным изготовление ахроматических линз.

В области химии Гегель решительно утверждал, что химизм — это процесс, а химические вещества — только мертвые продукты процесса. «...Для химиков важнее всего в их описаниях, — писал Гегель, — мертвый продукт, получающийся в результате того или другого процесса. В действительности же самое главное это процесс и постепенная последовательность процессов; ход процесса есть определяющее, и определенности телесных индивидуумов имеют свой смысл только на его различных ступенях... Особенное поведение тела и особенным образом модифицированный процесс и составляют предмет химии, которая предполагает данность телесных определенностей. Здесь же мы должны рассматривать процесс в его целостности, а также то, как он выделяет из себя различные классы тел и обозначает их как отвердевающие ступени своего хода»¹.

«Если в описании тела, — писал Гегель в другом месте, — должно включаться все то, что тело *есть*, то описание будет полно только тогда, когда будет указан весь круг его изменений, ибо истинная индивидуальность тела существует не в одном отдельном состоянии, и исчерпывается и изображается только этим круговоротом состояний»².

Исходя из этих общих представлений о переходах и об изменчивости веществ, Гегель утверждал взаимную изменчивость и превращаемость химических элементов. Гегель вообще не придерживался господствовавшего в его время представления об элементах. Природа, говорил он, не ставит своих объектов в шеренгу. В зависимости от того, какую роль играет в природе тот или другой химический элемент, надо определить его место, а не просто располагать элементы в один ряд. Надо выделить те элементы, которые играют существенную роль. Таковы кислород, водород, азот и углерод, которые Гегель отделял от других элементов и из которых выводил основные процессы природы. При этом Гегель связывал четыре элемента с четырьмя стихиями природы — огнем, водой, воздухом и землей — и с агрегатными состояниями.

Гегель утверждал также относительность различия кислот и щелочей. Проявление тела в форме кислоты или щелочи не есть, согласно Гегелю, нечто абсолютное. Должен быть, полагал он, взаимный переход кислоты в щелочь, и наоборот.

Гегель говорил о переходе от магнетизма к электричеству, от электричества к химизму, от химизма к жизни. Особенно подробно

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 306—307.

² Там же, стр. 339.

он останавливается на переходе от химизма к жизни. Химизм для него — низшее проявление жизни, между тем и другим — непроходимой пропасти. Химизм уже есть проявление жизни в органической природе.

У Гегеля в области органики есть ряд интересных высказываний, связанных с его учением о переходе от одной ступени к другой. Так, например, он утверждает, что функции высшего организма даны ключ к пониманию низшего.

Заслуживает также внимания то, что Гегель исходил из представления об организме как о чем-то целостном, и на этом понимании основывалась его трактовка сущности болезней и методов их лечения.

Большого внимания заслуживает то, что Гегель подчеркивал момент качественного своеобразия различных ступеней природы. Он был противником теории постепенной, чисто количественной эволюции и сторонником концепции скачкообразного развития. Для лектики перехода количества в качество он применял к трактовке явлений природы.

Ввиду открытия новой области электрических явлений в его время многие были склонны все объяснять электричеством. Так, Берцелиус все явления химии пытался объяснить электричеством. Но натурфилософов и биологов пользовался учением об электричестве в учении о жизни. Гегель был решительным противником перенесения закономерностей из одной области в другую. Он не отрицал того, что явления низшей ступени сохраняются в известной подчиненной форме на высоких ступенях, но считал недопустимым сведение высшего к низшему. Как раз по поводу злоупотреблений представлениями об электричестве он писал: «Оно (электричество. — *Ред.*) является как бы общим козлом отпущения, все оказывается электрическим, но это лишь неопределенное слово, не объясняющее, какова функция электричества»¹.

Гегель не считал возможным отделяться при объяснении тех или других явлений ссылкой на то, что это — проявление электричества. Он признавал необходимым познать данное явление в его специфичности, в его качественном своеобразии. Утверждая факт перехода от химизма к организму, Гегель в то же время подчеркивал, что одними химическими представлениями нельзя объяснить того, что происходит в организме.

Но нужно иметь в виду, что все эти элементы диалектики, которые имеются в гегелевской философии природы, могут быть вскрыты только при том условии, если читать Гегеля материалистически. Если отбросить его идеализм, перевернуть всю его систему и поставить ее с головы на ноги, отбросив все нелепости, которые у него являются неизбежным следствием идеалистической позиции. Внимание «рационального зерна» гегелевской «Философии природы» требует критической переработки Гегеля.

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 285.

Немецкая классическая натурфилософия подготовила в известном отношении назревший в естествознании XIX века переворот, но она оказалась неспособной произвести этот переворот или хотя бы возглавить его.

5. Философия духа

Третья, завершающая часть системы Гегеля — «Философия духа», основным содержанием которой является идеалистическая философия общественной жизни. Переход от философии природы к философии духа Гегель рассматривает как возвращение в себя абсолютной идеи, воплотившейся в своем инобытии в форме природы и прошедшей ступени механизма, химизма и организма. Вступая в сферу духа, абсолютная идея сбрасывает с себя чуждую ей форму физического инобытия и возвращается в адекватную ей духовную стихию. Возвращается в «Философии духа» в свою родную духовную сферу. Перед нами, — описывает Гегель этот мистический акт, — *переход от естественного в дух...* Дух выходит, таким образом, из природы. Цель природы — умертвить самое себя и прорвать свою кору непосредственности, чувственности, сжечь себя, как феникс, чтобы, омолодившись, выйти из этого внешнего бытия в виде духа»¹. Нет необходимости разяснять, что этот переход в действительности ничего общего не имеет с подлинно научным объяснением диалектики процесса возникновения общественной жизни и мыслящих существ.

Происхождение духа из природы в понимании Гегеля не есть учение о первичности природы по отношению к духу, а составляет дальнейшее развитие его идеалистической системы. Природа лишь опосредствует в этой системе самодвижение абсолютной идеи. «Образы природы, — согласно Гегелю, — суть только образы понятия, но в стихии внешнего бытия, формы которого как ступени природы основаны, конечно, в понятии...»². На той ступени, когда абсолютная идея существовала в форме природы, дух служил целью, к которой она стремилась. В этих телеологических суждениях Гегеля природа еще больше теряет свое самостоятельное значение, превращаясь лишь в препятствие, через которое логическая идея должна прорваться, чтобы стать духом.

«Философия духа», подобно другим частям системы Гегеля, состоит из трех звеньев: учения о субъективном, объективном и абсолютном духе. Учение о субъективном духе, состоящее из антропологии, феноменологии и психологии, сосредоточено на индивидуальной психологии человека.

Антропология, феноменология и психология соответствуют трем

¹ Гегель, Соч., т. II, стр. 548.

² Там же, стр. 549.

ступеням развития субъективного духа: душе, сознанию и «дух как духу» (личности). Вместе с тем эти ступени развития субъективного духа отражают основные этапы исторического пути психологической науки: учение Аристотеля о душе и учение Декарта о сознании. Учение о «духе как духе» в снятом виде сохраняет указанные учения и в то же время преодолевает их ограниченность.

В «антропологии» (учении о душе и теле) Гегель рассматривает проблемы: психическое и физическое, психические особенности и индивидуальные особенности человека (талант и гений, темперамент и характер), возрастное психическое развитие. Руководствуясь принципом развития при рассмотрении всех этих проблем, Гегель высказал немало ценных психологических мыслей, в частности по вопросу о характере человека.

Однако в целом «антропология» является одним из самых слабых разделов «Философии духа». В ней мы часто находим необоснованные переходы (от пробуждения души к ощущениям и др.), а также совершенно ненаучные положения (о ясновидении, животном магнетизме и др.). Если первый из этих недостатков объясняется требованиями идеалистической конструкции, то второй отражает также низкий и во многом ненаучный уровень антропологии того времени.

«Феноменология» не является только составной частью психологического учения Гегеля, но в значительной степени совпадает с большой «Феноменологией духа», послужившей по существу введением ко всему философскому учению Гегеля. Но именно в силу этого феноменологическая часть «Философии духа» содержит немало весьма важных психологических мыслей.

Большой интерес представляют следующие проблемы, поставленные Гегелем в «Феноменологии»: соотношение ощущений и восприятий, связь и взаимообусловленность восприятий и рассудочного мышления, взаимоотношение рассудка и разума как двух типов мышления и их значение в умственном развитии ребенка и особенно роль труда, практической деятельности, в формировании психики человека. Гегель придавал очень большое значение практике как необходимому звену при переходе от одной формы психической деятельности к другой. В частности он отмечает значение руки как «естественного органа труда». Рука, согласно Гегелю, является посредником между двумя крайностями — духом и внешним предметом. Она есть «одухотворенный кузнец» счастья человека. Труд делает человека «тем, что он есть». Хотя в конечном счете Гегель сводит практическую деятельность людей к «теоретическому деланию» и обнаружению духа, тем не менее введение им практики в учение о сознании, самосознании и т. д. имеет выдающееся теоретическое значение.

За учением о сознании («феноменологией») следует учение о личности («психология»). Если в «антропологии» дух обнаруживается в виде непосредственного единства субъективного элемента и объек-

тивного его выражения, а в «феноменологии» — как сознание, мыслящее «Я» в его *противоположности* объекту, то в «психологии» разум снимает эту противоположность и достигает единства непосредственного и опосредованного, идеального и реального. Исходя из этого, Гегель определяет основные ступени развития духа как субъекта: созерцание, представление и мышление.

В этой связи Гегелем поставлены проблемы: связи потребностей и чувств, взаимоотношения представлений и понятий, речи и мышления; мышления и воли, логического и психологического. В трактовке этих важнейших психологических проблем Гегель стоит значительно выше предшествующих теорий, в частности Канта.

Понимание развития психики, единства субъективного и объективного, психологии и идеологии, а также включение роли практики в психологию позволили Гегелю сделать большой шаг вперед как по сравнению с эмпирической, так и по сравнению с рациональной психологией. В отличие от эмпирической психологии (Локка, Кондильяка и др.), Гегель считал необходимым рассматривать психику не как случайное скопление внешне связанных психических явлений, а как живой, целостный процесс становления и развития личности. В противоположность рациональной психологии (Декарта, Лейбница и Вольфа), искавшей всеобщие изначальные принципы психической жизни человека в идеальных субстанциальных сущностях разума, Гегель исходил из единства сущности психики и ее проявлений, всеобщего и единичного. Исходя из целостного диалектического представления о психике, Гегель впервые попытался представить психологию в ее собственной внутренней связи. В этом заключается историческое значение и «рациональное зерно» гегелевской психологической теории.

Наибольший интерес в «Философии духа» представляет учение об «объективном духе», ибо именно здесь излагаются социальные воззрения Гегеля.

Философия объективного духа есть не что иное, как идеалистическая философия общественной жизни. Человеческое общество в его различных сторонах и проявлениях Гегель рассматривает как объективную реализацию духа. Рассмотрение общественной жизни в «Философии духа», учение о том, что различные стороны и проявления общественной жизни представляют собой лишь объективную реальность духа, есть не что иное, как идеалистическое понимание общества.

Учение об объективном духе расчленяется Гегелем на учение об абстрактном, или формальном, праве, учение о морали и учение о нравственности, которое включает в себя семью, гражданское общество и государство. Само это членение достаточно показательно для идеалистического понимания общественных явлений: гражданское общество (т. е. система материальных общественных отношений) и государство рассматриваются Гегелем как формы нравственности, как проявления нравственной идеи, вместо того чтобы выводить

нравственные представления из развития общественных и государственных форм.

Гегелевская философия права очень явственно рисует нам социальный облик Гегеля, ясно обнаруживает связь его философии с идеологией дореволюционной немецкой буржуазии. Уже самое понятие величия права есть характерная черта буржуазно-революционной концепции. Противопоставление права произволу и правового государства тирании является характерной чертой идеологий, знаменовавших переход от феодализма к капитализму. В центре гегелевской философии права — излюбленные буржуазные идеи неприкосновенности частной собственности и основанные на ней свободы личности.

В основных разделах гегелевского учения о формальном праве, о собственности и о договоре излагается вопрос о взаимоотношениях «свободных личностей», под которыми разумеются частные собственники, вступающие в добровольные взаимоотношения между собой. Понятия частной собственности и договора, как центральных устойчив права, характеризуют буржуазный, антифеодальный характер гегелевской философии права. «...Законы,—гласит одно из положений «Философии права»,—ведут к процветанию государства, и свободная собственность есть основное условие его блеска»¹. «Лишь в собственности лицо есть как разум»²,— выражает Гегель первую заповедь буржуазии на языке своей идеалистической философии.

Таким образом, учение Гегеля об абстрактном праве, составляющее первое звено его философии объективного духа, содержит характерное для буржуазно-революционной идеологии превознесение правового общества, апологию частной собственности и связанного с частной собственностью принципа свободы личности как условия договорных отношений.

Гегель очень хорошо понимал тесную связь между его идеей личной свободы и освящением частной собственности.

За первой частью гегелевского учения об объективном духе, содержащей идеалистическое учение о буржуазном праве, буржуазной собственности и буржуазной свободе, следует вторая часть, посвященная морали.

Гегель различает мораль и нравственность. Под моралью он понимает «право субъективной воли по отношению к праву мира», к формальному праву. Нравственность же, на языке Гегеля, есть объективная реализация морали, слияние субъективной морали и формального права, личного и общественного. Воплощением нравственности, ее объективностью для Гегеля является человеческое общество. Совокупность общественных отношений людей для него не что иное, как объективно существующая нравственность. Нравственность есть, согласно Гегелю, такая ступень в развитии объективного духа, когда достигается синтез индивидуального с родовым,

¹ Гегель, Соч., т. VII, стр. 247—248.

² Там же, стр. 69.

тогда мораль реализуется в форме объективных отношений между людьми. Стало быть, гегелевское понятие нравственности (в ее отличие от морали) есть мистифицированное в угоду идеалистической системе понятие общества. Различные формы общественной жизни — семья, гражданское общество и государство — Гегель рассматривает как ступени в развитии нравственности.

Большой интерес представляет второе звено этого раздела — понятие о гражданском обществе. Дело в том, что в понятии «гражданское общество» Гегель в пределах своей идеалистической концепции объединил совокупность материальных условий общественной жизни. Под гражданским обществом, в отличие от государства, т. е. политической организации общества, Гегель понимает систему социально-экономических отношений.

В соответствии с идеалистической системой «гражданское общество» фигурирует у Гегеля как момент в движении нравственности, как определенная форма нравственного отношения между индивидами и обществом. Имея в виду экономическую структуру буржуазного общества, Гегель изображает ее как некоторое нравственное отношение: «В гражданском обществе каждый для себя — цель, все другие суть для него ничто. Но без соотношения с другими он не может достигнуть объема своих целей; эти другие суть потому средства для целей особенного. Но особенная цель посредством соотношения с другими дает себе форму всеобщности и удовлетворяет собой, удовлетворяя вместе с тем благо других»¹. Гегель в этически-идеалистической форме выражает здесь характерный для капиталистического общества тип экономических взаимосвязей. Гегель доказывается об анархическом характере буржуазного общества: «удовлетворение необходимых и случайных потребностей, как подвигнутое бесконечному возбуждению, находящееся во всеобщей зависимости от внешней случайности и внешнего произвола, а также ограниченное властью всеобщности, случайно»². Он не закрывает глаза на то, что современное ему гражданское общество таит в себе глубочайшие социальные противоречия: «Нравственное ушло здесь в свои крайности, потерялось в них, и непосредственное единство семьи распалось здесь на множество... 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»³.

Гегель понимает также, что наука о «гражданском обществе» и присущих ему экономических закономерностях есть политическая экономия⁴.

При всей исторической значительности гегелевского выделения

¹ Гегель, Соч., т. VII, стр. 211.

² Там же, стр. 213.

³ Там же, стр. 212, 213.

⁴ Там же, стр. 217.

понятия «гражданское общество» как особой общественной сферы со своей особой закономерностью, составляющей объект политической экономии, два основных порока отягощают это гегелевское учение. Во-первых, совокупность экономических отношений он идеалистически трактует как систему нравственных отношений и, в соответствии с этим, политическая экономия приобретает в его понимании этическую окраску; во-вторых, систему экономических отношений «гражданского общества» Гегель понимает не как систему производственных отношений, а как «систему потребностей», как систему взаимного удовлетворения потребностей людей. Производственная деятельность людей выступает у Гегеля как вторичная по отношению к потребностям, поскольку «человеческий пот и человеческий труд добывают для человека средства удовлетворения его потребностей»¹.

Характер труда и его разделение, соответственно такому пониманию, рассматриваются в зависимости от характера и дифференциации потребностей.

Таким образом, Гегель понимает «гражданское общество» как «систему потребностей», основанную на «всестороннем переплетении зависимости всех от всех». «В этой зависимости и взаимности труда и удовлетворения потребностей субъективное себялюбие преобразуется в содействие удовлетворению потребностей всех других, переходит как диалектическое движение в опосредствование особенного всеобщим, так что, когда каждый сам для себя приобретает, производит и потребляет, он вместе с тем именно этим приобретает и производит для потребления других»².

Гениальная проницательность Гегеля мистифицируется в этом определении, поскольку диалектика материальных экономических отношений представляется здесь в виде идеалистической диалектики этических категорий.

Пройдя ступень «гражданского общества», объективный дух достигает своей высшей ступени — государства. Государство Гегель рассматривает как третью, последнюю фазу объективного духа. «Государство есть действительность нравственной идеи, — нравственный дух»³, «духовная идея». Основанием государства служат у Гегеля не материальные экономические отношения и основанная на них борьба общественных классов: «его основанием служит сила разума, осуществляющего себя как волю»⁴. Для Гегеля государство — не господство определенного класса, осуществляющееся с помощью аппарата принуждения, а «господство нравственной идеи». Идеалистическая концепция государства идет здесь рука об руку с сокрытием его классовой сущности, с апологией государства эксплуататорских классов. Гегель находит много возвышенных слов для восхваления госу-

¹ Гегель, Соч., т. VII, стр. 222.

² Там же, стр. 223.

³ Там же, стр. 263.

⁴ Там же, стр. 268.

дирства, для идеализирования буржуазно-помещичьей конституционной монархии. Гегель буквально обожествляет государство. «Государство есть божественная идея как она существует на земле»¹. Существование государства — это «шествие бога в мире»².

Что это возвышенное «шествие бога в мире» было не чем иным, как мечтой о пришествии буржуазии к власти, становится достаточно ясным, когда Гегель переходит к конкретной характеристике проектируемого им сословного государства, в котором власть должна принадлежать имущим классам, поскольку «тот, кто обладает самостоятельным состоянием, не ограничен внешними обстоятельствами и он таким образом может беспрепятственно выступать и действовать в пользу государства»³.

Конституционная монархия, провозглашаемая Гегелем идеалом государственного устройства, была выражением компромисса немецкого буржуазного идеолога с существовавшим феодальным политическим устройством, попыткой примирить и совместить буржуазные конституционные и представительные правовые идеи с реакционной прусской монархией. Гегель верил, что в реформированной, ограниченной сословным представительством прусской монархии возможна реализация «нравственности», т. е. насущных стремлений и чаяний немецкой буржуазии.

В «Философии права», единственной работе, написанной Гегелем в течение тринадцати лет его деятельности в Берлине, отчетливо обнаруживаются реакционные элементы его учения. По мере того как немецкий идеалист спускается с горных высот «чистого мышления» в атмосферу конкретных политических и правовых проблем, пагледно выступают тяготеющие над ним силы бюргерской косности.

Буржуазно-правовые идеи ограничиваются и прилаживаются к жалким условиям прусской действительности. Наследственная монархия провозглашается Гегелем высшей государственной формой. Народное представительство подменяется сословным представительством. Феодальное юнкерство («субстанциальное сословие», по терминологии Гегеля) превозносится как «сословие природной нравственности». Права землевладельческой аристократии на государственную власть не оспариваются Гегелем, а только ограничиваются привлечением к законодательной власти «подвижного сословия» — буржуазии.

Особенно четко сказываются у Гегеля характерные черты реакционной прусской государственности в его дифирамбах чиновничеству, которое Гегель характеризует как «всеобщее сословие», призванное якобы к охранению «всеобщих интересов общества».

Политические идеалы Гегеля несут на себе тяжелый груз прусской действительности. «Вот почему мы в конце «Философии права» узнаем, что абсолютная идея должна осуществиться в той, ограни-

¹ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 38.

² Гегель, Соч., т. VII, стр. 268.

³ Там же, стр. 330.

ченной сословным представительством, монархии, которую Фридрих Вильгельм III так упорно и так напрасно обещал своим подданным т. е., стало быть, в ограниченном и умеренном, косвенном господстве имущих классов, приспособленном к тогдашним мелкобуржуазным отношениям Германии»¹.

«Гегель, как и Гете, был в своей области настоящий Зевс-олимпийский, но ни тот ни другой не могли вполне отделаться от духа немецкого филистерства»².

6. Философия истории

Историческая наука во времена Гегеля носила преимущественно прагматический характер, т. е. сводилась к изображению исторического процесса как цепи отдельных, разрозненных событий и деяний великих людей, без сколько-нибудь серьезного стремления осветить их с точки зрения общих исторических законов. Факты прошлого — даже самые крупные события — изображались как результат индивидуальных действий выдающегося человека. История мира представлялась как совокупность биографий великих людей, а великие люди — как бы молниями, которые воспламеняют человечество, народы, армии. Таков был господствующий взгляд на ход исторического развития.

«Философия истории» Гегеля была одной из наиболее значительных попыток преодолеть ограниченность прагматической истории; она ставила своей задачей открыть известную необходимость в ходе исторических событий, закономерный порядок и связь в общественных изменениях.

В «Философии истории» Гегель поставил перед собой задачу начертать некоторую общую теоретически осмысленную картину диалектического развития общества. Идеализм изуродовал реализацию этой задачи, но все же ряд ценных, серьезных теоретических положений имеется и в замысле и в самом содержании «Философии истории» Гегеля.

Сила Гегеля и то рациональное, что характеризует его взгляды на жизнь общества, заключается прежде всего в его историческом подходе к действительности, в попытке провести *принцип реальности*, подчиняя ему, как всеобщему закону, все области общественной жизни. «Он первый пытался показать развитие и внутреннюю связь истории, и каким бы странным ни казалось нам теперь многое в его философии истории, все же грандиозность основных его взглядов даже и в настоящее время еще достойна удивления, особенно, если сравнить с ним его предшественников и тех, которые после него позволяли себе общие размышления об истории»³.

Так оценивал Энгельс значение исторической точки зрения Ге-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 639.

² Там же.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. XI, ч. II, стр. 359.

шил, называя ее грандиозным пониманием истории. Превосходство гегелевского способа мышления перед способом мышления других философов Энгельс видел в огромном историческом чутье Гегеля.

С точки зрения Гегеля, человеческая история есть высшая в сравнении с природой сфера. В процессе истории развивается духовное, мысль, а вместе с тем господствующий во вселенной абсолютный разум находит именно в истории человечества средства конкретного и сознательного познания самого себя как вечной и неисчерпаемой силы совершенствования, прогресса, возникновения нового. Природе присуще только вечное повторение явлений. В природе «ничто не ново под луной», и «многообразная игра ее форм вызывает только скуку». Лишь в изменениях, совершающихся в духовной сфере, возникает новое, лишь в человеческом мире обнаруживается действительная способность к изменению, и притом к совершенствованию.

Развитие, присущее человеческой истории, необходимо связано с возникновением нового, более совершенного. Но есть ли возникновение нового в истории продукт случайного стечения обстоятельств? Утвердительно отвечали на этот вопрос многие мыслители до Гегеля. Вспомним представителей французского Просвещения, согласно которым новые исторические явления и факты были результатом случайностей, главным образом следствием человеческого легкомыслия и злых страстей. Для Гегеля такой ответ неприемлем; в истории господствуют закономерность и порядок.

На вопрос, какова основа исторической закономерности, Гегель отвечает в духе своей системы—идеалистически. Всемирная история является ареной духа, разума, той сферой, в которой происходит его реализация. Разум не таков, чтобы предаваться внешней игре случайностей, он не подвержен случайностям. Случайностями в истории разум пользуется в своих целях, и они в его власти.

Закономерность и порядок в истории прежде всего обнаруживаются в *развитии*, как исторически преемственная связь между прошлым и настоящим, настоящим и будущим. Результат развития—новое в истории—подготовлен всем ходом жизни старого, предыдущего этапа, и новое приходит на смену старому по внутренней, имманентной обусловленности.

Замечательно ярко Гегель характеризует существо и значение принципа развития для понимания исторических процессов во введении к «Философии истории».

«Если мы теперь бросим взгляд на всемирную историю вообще, то увидим огромную картину изменений и деяний, бесконечно разнообразных формирований народов, государств, индивидуумов, которые непрерывно появляются один за другим. Затрагивается все то, что человек может принимать к сердцу и что может интересовать его, возбуждаются все ощущения, вызываемые хорошим, прекрасным, великим; всюду ставятся, преследуются цели, которые мы признаем, осуществления которых мы желаем; мы надеемся и боим-

сы за них. Во всех этих происшествиях и случаях мы видим на первом плане человеческие действия и страдания, всюду мы видим то, что нас касается, и поэтому всюду наш интерес направляется за и против них. Этот интерес привлекается то красотой, свободой и богатством, то энергией, благодаря которой даже пороку удается приобрести значение. То мы видим, как движение многообъемлющей массы общих интересов затрудняется и эта многообъемлющая масса общих интересов обрекается в жертву бесконечно сложным мелким отношениям и распадается; то благодаря огромной затрате сил достигаются мелкие результаты, а из того, что кажется незначительным, вытекают чудовищные последствия, — всюду толпятся разнообразнейшие элементы, вовлекающие нас в свои интересы, и когда одно исчезает, другое тотчас же становится на его место. Но ближайшим определением, относящимся к изменению, является то, что изменение, которое есть гибель, есть в то же время возникновение новой жизни, что из жизни происходит смерть, а из смерти жизнь»¹.

История — сложный процесс. Прошлое дает множество свидетельств разрушения и гибели. От многих культур остались только развалины; историку нередко приходится сталкиваться с остатками былого величия народов.

Но это не может служить поводом для исторического пессимизма, неверия в исторический прогресс, для настроения безнадежности перед силами якобы слепой необходимости, разрушительно действующей в истории и, как некая непостижимая судьба, господствующей над людьми. Не так обстоит дело в действительности, если разумно подойти к познанию ее, — а ведь Гегель называет философию истории мыслящим познанием.

Всемирная история есть *прогресс в сознании свободы*, и понятие этот прогресс в его необходимом развитии — такова задача философского изучения истории. Человечество не остается бессильным перед лицом условий и обстоятельств исторической необходимости. В своем поступательном движении оно проникает шаг за шагом в разумное, закономерное содержание обстоятельств своей жизни, и каждый этап познания необходимости составляет часть того гигантского пути, который Гегель называет прогрессом в сознании свободы.

Таково одно из краеугольных понятий гегелевской «Философии истории». Это понятие обуславливает величайшую последовательность в истолковании всемирной истории человечества как *единого процесса*.

Историю человечества, с точки зрения Гегеля, надо рассматривать как единое целое, и каждая отдельная ступень ее может быть правильно постигнута только как звено этого целого. Нельзя смотреть на этапы истории как на случайности. Ход и переплетение

¹ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 69—70.

исторических событий и фактов в пределах каждого этапа бесконечно многообразны и сложны, но так же как эпоха в целом может быть правильно понята только как звено в единой цепи всемирной истории, так и события определенной эпохи должны восприниматься и оцениваться на основе присущего ей единства. Связь событий всемирной истории возникает и развивается закономерно. Ни одна ступень в развитии народов не может рассматриваться как мертвая, застывшая. Все они являются результатами своего времени и определенных обстоятельств.

Гегель резко критикует воззрение эмпиризма, который из-за деревьев не видит леса и в сложности и многообразии исторических фактов не умеет обнаружить их внутреннюю закономерную преемственность. Вместе с тем философ блестяще разоблачает никчемность тех теорий исторического процесса, которые склонны подменить исследование объективной необходимости происходящих в истории процессов дешевой моралью субъективных чаяний и надежд.

Гегель язвительно насмехается над мелкими, плоскими заключениями «ученой» мысли, которая пытается определить содержание исторического движения человечества под углом зрения всякого рода нравственных сентенций, благих пожеланий, добродетельных оценок, рассуждений об историческом прогрессе как о прогрессе добра, счастья, гармонии.

Здесь обнаруживается, в какой мере философии истории Гегеля были чужды субъективизм и утопизм, характернейшей чертой которых всегда является стремление подменить деятельность на основе познания исторической необходимости произволом чисто субъективных пожеланий и рецептов.

Развитие отнюдь не простой, спокойный процесс, совершающийся без борьбы; Гегель характеризует его как процесс тяжелой не добровольной работы.

«Всемирная история, — пишет Гегель, — не есть арена счастья. Периоды счастья являются в ней пустыми листами, потому что они являются периодами гармонии, отсутствия противоположности»¹. В применении к историческому процессу противоположности и противоречия представляют существенную сторону действительности. Историческое развитие человечества бесконечно богато именно потому, что многообразны деятельность, борьба и интересы людей. Историческая закономерность существует не вне этой человеческой деятельности и интересов: она неразрывно связана с ними. Эти мысли Гегеля очень ценны.

Гегель указывает, что во многих случаях сознательные и целеустремленные действия человека наталкиваются на такие сложившиеся обстоятельства, которые приводят к последствиям, совсем иным, чем те, к которым он стремился. Исторический процесс поэтому совершается не просто и прямолинейно, согласно начертанной

¹ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 26.

людьми цели. «...Во всемирной истории, — читаем мы у Гегеля, — благодаря действиям людей вообще получаются 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; они добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения»¹.

В абстрактной форме Гегель охарактеризовал здесь свойственное всем досоциалистическим общественным формациям господство стихийности в общественном развитии. Для всех этих формаций характерно (хотя и в разной степени), что исторический процесс осуществляется как стихийный процесс, при котором действительные перспективы и истинные движущие силы общественного развития для людей оставались неосознанными, непонятными, скрытыми. Сила исторического процесса вследствие этого выступала как сила слепой необходимости.

Из приведенной мысли Гегеля нельзя делать вывод, будто исторический процесс понимается им как автоматический процесс, в котором деятельность людей — ничто, мишура.

Такой вывод не соответствует одной из важных исходных позиций в суждении Гегеля о содержании исторического процесса. Согласно Гегелю, в истории «вообще ничто не осуществлялось без интереса тех, которые участвовали своей деятельностью... *ничто великого в мире не совершалось без страсти*»².

В предмет философии истории как науки «входят, — по словам Гегеля, — два момента: во-первых, идея, во-вторых, человеческие страсти; первый момент составляет основу, второй является утком великого ковра развернутой перед нами всемирной истории». Далее Гегель говорит о том, что нельзя рассматривать человека вне его страстей и интересов, энергии и определенного характера. «Ведь индивидуум оказывается таким, который конкретно существует, не человеком вообще, потому что такого человека не существует, а определенным человеком»³.

Очень остроумное и глубокое изображение связи между необходимостью, господствующей в истории, и исторической деятельностью человека дает Гегель, когда он говорит о роли великих людей в истории. Историческими являются те люди, которые с величайшей³ проникательностью понимают перспективы исторического процесса, которые свои цели и призвания черпают «не просто из вещей», из существующего состояния, а из того нового, что еще скрыто внутри исторической обстановки и настойчиво ищет путей превращения в историческую действительность. «Такие лица, говорит Гегель, — преследуя свои цели, не признавали идеи во

¹ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 27.

² Там же, стр. 23.

³ Там же.

обще; но они являлись практическими и политическими деятелями. Но в то же время они были и мыслящими людьми, понимавшими то, что нужно и что *своевременно*. Именно это является правдой их времени и их мира, так сказать, ближайшим родом, который уже находился внутри. Их дело было знать это всеобщее, необходимую ближайшую ступень в развитии их мира, сделать ее своей целью и вложить в ее осуществление свою энергию»¹.

С бичующей злой иронией относится Гегель к попыткам осуждения той энергии и страсти, настойчивости и последовательности, с которой крупные исторические деятели подходят к разрешению стоящих перед ними задач. Всемирно-историческая деятельность людей не перестает быть великой оттого, что ее осуждают жалкие моралисты, психологические камердинеры или обыватели исторической «науки».

Личные, частные цели великих людей содержат в себе, указывает Гегель, «субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа. Их следует называть *героями*; поскольку они черпают свои цели и свое призвание не просто из спокойного, упорядоченного, освященного существующей системой хода вещей, а из источника, содержание которого было скрыто и не доразвилось до наличного бытия, из внутреннего духа, который еще находится под землей и стучится во внешний мир, как в скорлупу, разбивая ее, так как этот дух является иным, а не ядром, заключенным в этой оболочке. Поэтому кажется, — добавляет Гегель к этой мысли, — что герои творят сами из себя и что их действия создали такое состояние и такие отношения в мире, которые являются лишь их делом и *из* созданием»².

Совершенно ясно, что понятие *внутреннего духа*, о котором говорит здесь Гегель, понятие мистическое, чуждое научному пониманию и находится в прямой связи с идеализмом Гегеля. Однако при всех недостатках своего построения Гегель все же в этих своих рассуждениях на голову выше многих и многих представителей ползучего эмпиризма в исторической науке, такого эмпиризма, который на деле приводит к худшему идеализму. Читая аналогичное по содержанию место из «Науки логики» Гегеля, В. И. Ленин писал: «Этот «внутренний дух»... есть идеалистическое, *мистическое*, но очень глубокое указание на исторические причины событий. Гегель подводит *вполне* историю под каузальность...»³.

Вся эта совокупность идей изложена Гегелем по преимуществу во введении к «Философии истории». Здесь мыслитель дает блестящую характеристику исторического подхода к жизни, как единственно правильного. Здесь он высказывает мысль о единстве всемирной истории человечества («всемирная история как целое и отдельные народы как ее «органы», — отмечает эту мысль Ленин

¹ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 29—30.

² Там же, стр. 29.

³ Ленин, Философские тетради, стр. 156.

в своем конспекте «Философии истории»), здесь же он формулирует закон прогрессивного, поступательного развития общества. На страницах введения он дает ряд замечательных общих характеристик взаимоотношения между личностью и исторической обстановкой, между целями и стремлениями людей, с одной стороны, и общественными потребностями, «внутренним духом» времени, с другой. С большим интересом читаются те места введения, где дается оценка задач философии истории как мыслящего рассмотрения истории и одновременно подвергается критике ограниченность различных направлений современной Гегелю исторической науки. В соответствии с принципами исторического подхода Гегель, анализируя труды историков (Геродота, Фукидида, Ливия, Гвиччардини, Мюллера и др.), оценивает эти различные направления как определенные необходимые ступени в развитии самой исторической науки (первоначальная история, рефлексивная история, философская история).

Ленин, читая «Философию истории» Гегеля, указывает на ее устарелый характер в целом и в то же время отмечает ценность ее введения. «В общем, 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...» «Важнее всего введение, где много прекрасного в постановке вопроса»¹.

В отдельных случаях мы встречаем в философии истории Гегеля идеи, по содержанию очень близкие к материалистическому пониманию исторических фактов. Так, например, в анализе причин Французской революции наряду с идеалистическими суждениями мы находим у Гегеля очень конкретные указания на феодальный гнет и притеснения, на отсутствие свободы собственности и свободы личности, как на причины насильственного ниспровержения старого порядка.

Такие же материалистические просветы мы встречаем у Гегеля и в понимании государства. Среди бесконечного количества абстрактных мистических определений государства как «божественной идеи на земле» и т. п. материалистически звучат слова о том, что государство и правительство возникают только тогда, когда уже есть налицо различие сословий, когда очень большими становятся богатство и бедность и когда создается такое положение, что большинство уже не в состоянии удовлетворять свои потребности привычным для него способом.

Близко подходит Гегель к идее исторического материализма, когда он анализирует характер взаимоотношений человека и природы: «Человек с его потребностями практически относится к внешней природе, и, удовлетворяя при ее посредстве свои потребности и истощая ее, он играет при этом роль посредника. А именно пред-

¹ Ленин, Философские тетради, стр. 251.

меты, существующие в природе, могучи и оказывают разнообразное сопротивление. Чтобы справиться с предметами, человек вставляет между ними другие предметы, существующие в природе; следовательно, он пользуется природой против самой природы и изобретает *орудия* для достижения этой цели. Эти человеческие изобретения принадлежат духу, и такое орудие следует ставить выше, чем предмет, существующий в природе»¹.

Приведенная мысль есть отдельное высказывание, к которому Гегель почти не возвращается. Господствующим теоретическим положением остается утверждение, что свое определение человек находит в самосознании. Но в цитированном отрывке Гегель глубоко схватывает важнейшую черту процесса человеческого труда, подчеркивая, что человеку свойственно практическое отношение к природе через орудие, что именно ему принадлежит честь изобретения орудия. Ленин говорит в связи с чтением приведенного места из «Философии истории», что у Гегеля тут имеются зачатки исторического материализма.

Однако в своей попытке дать целостную, законченную теорию исторического развития Гегель остается верен себе как идеалист. В общественно-исторических взглядах Гегеля, как и в общем его мировоззрении, сила неразрывно связана со слабостью, прогрессивное с консервативным, научная мысль с идеализмом и мистикой. Здесь, как и всюду, гениальность гегелевской мысли подавляется несостоятельностью его общей исходной позиции. Гениальные проблески диалектического взгляда на историю не в состоянии пробить себе дорогу сквозь его идеалистическую систему. Рациональные элементы, представляющие несомненную ценность в постановке важных вопросов теории исторического процесса, прикрываются у Гегеля мистической оболочкой.

Исходное для Гегеля — понятие абсолютной идеи, разума, бога. Все остальные понятия он рассматривает сквозь призму абсолютной идеи. Поэтому и принцип единства, необходимой и закономерной связи, развитие мировой истории также понимаются Гегелем как отражение жизни и развития, внутренне присущих абсолютной идее.

Но «мировой дух», принятый Гегелем за основу развития всего богатства явлений мировой истории, оказывается на деле пустым и бессильным. Какими бы свойствами он ни наделялся, какие бы живительные творческие стороны ему ни приписывались, он остается абстрактным, бездоказательным постулатом гегелевской идеалистической системы.

Гегель не удовлетворяется общим признанием того, что разум управляет миром, — он стремится последовательно провести этот взгляд до конца и сам ставит вопрос об абстрактности и пустоте общей мысли о господстве разума в истории. Абстрактные фор-

¹ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 227.

мулы неспособны дать ключ к объяснению *особенностей* того или другого исторического состояния или перехода. Гегель неоднократно говорит о необходимости конкретного подхода к исторической действительности как об обязательном методологическом требовании. Каждая эпоха, по мысли Гегеля, представляет собой столь своеобразное состояние, что только исходя из этого своеобразия можно понять ее существо.

Для объяснения особенностей различных эпох истории Гегель вводит новое понятие «народного духа». В принципе «народного духа» философ пытается найти то звено, которое позволило бы представить качественное многообразие истории как развитие мирового духа, абсолютной идеи.

Сущность «народного духа» проявляется в государстве, его законах и учреждениях, представляющих определенным образом права граждан, в религии, искусстве, философии. Каждый исторический народ является известной творческой индивидуальностью и целостностью: «духом народа» органически связаны соответствующие ступени и качества государственного строя, культуры, религии, искусства и т. д. данного народа и его представителей. Если борьба, победа и падение народов составляют содержание всемирной истории, то *прогресс* во всемирной истории осуществляется на каждой ступени каким-либо одним господствующим народом — истинным носителем целей всемирного духа на данной стадии исторического процесса. Перед этим историческим народом — творцом прогресса — другие народы являются бесправными потому, что одни из них уже изжили себя, исчерпали богатство своего духа, другие не доросли еще до стадии, когда они могут выполнить свою историческую миссию.

Следовательно, *определенный «народный дух»* есть для Гегеля та историческая основа, на которой развивается все богатство общественной жизни и индивидуальной человеческой деятельности в тот или другой исторический период. В принципе «народного духа» Гегель пытается найти такое объяснение *каждой эпохе*, в котором дано и *общее* — то, что она есть ступень развития и конкретизация единого мирового духа, — и *исторические особенности*, свойственные именно данной эпохе.

Таким путем, внешне стройно, Гегель преодолевает противоречие, существующее между пустой абстракцией управляющего миром разума и определенным характером различных эпох истории, в которых разум должен реализоваться. В действительности эта кажущаяся стройность и видимый выход из противоречий обнаруживают свою полную теоретическую беспомощность, как только мы задаемся вопросом, *почему* происходит смена восточного мира греческим, греческого — римским, римского — германским, в чем причины возникновения, развития и гибели определенных форм и эпох в человеческом обществе. Этот вопрос не находит своего разрешения в указании Гегеля, что «народный дух» есть

нечто определенное, исторически особенное и, следовательно, исторически ограниченное, обреченное со временем к переходу в новое, более высокое.

Об этом противоречии в понятии «народного духа» как ступени в развитии «мирового духа» Гегель говорит следующее: «Только конкретный дух проявляется во всех делах и стремлениях народа, он осуществляет себя, приобщается к самому себе и доходит до понимания себя, потому что он имеет дело лишь с тем, что он сам из себя производит. Но высшее достижение для духа заключается в том, чтобы знать себя, дойти не только до самосозерцания, но и до мысли о самом себе. Он должен совершить, и он совершит это; но это совершение оказывается в то же время его гибелью и выступлением другого духа, другого всемирно-исторического народа, наступлением другой эпохи всемирной истории»¹.

Свойство духа — самопознание. Цель исторической жизни народа — сознание своей духовной индивидуальности, особенности. Высший пункт творчества народа — осознание своей духовной основы — есть одновременно осуществление его культурного призвания и начало его падения, ибо, познавая себя, народный дух познает свою односторонность, историческую ограниченность и открывает путь новому, более содержательному моменту всемирной истории. В эти переломные периоды в жизни народа происходит глубочайшая драма. Вследствие того, что идея, олицетворенная в исторической деятельности народа, вполне реализуется и выясняется и народ таким образом достигает своей зрелости, обнаруживается раздвоение между идеалом и действительностью, между тем, что создано народом, и вновь возникающим стремлением к более высокому идеалу. Это период трезвого анализа сложившейся действительности, начало суровой критики существующих обычаев и установлений, религиозных форм, государственного устройства. Это жизненный приговор над одним историческим народом и свидетельство прихода к историческому творчеству другого. Таков внутренний механизм развития истории. Новая историческая ступень развития, как плод, подготавливается и созревает на почве предшествующего. «Однако, — говорит Гегель, — этот плод не падает обратно в недра того народа, который его породил и дал ему созреть; наоборот, он становится для него горьким напитком. Он не может отказать от него, потому он бесконечно жаждет его, однако отведывание напитка есть его гибель, но в то же время и появление нового принципа»². В другом месте мыслитель пишет, что «народ может умереть насильственной смертью лишь в том случае, если он естественно сам по себе стал мертвым...»³

Вот почему в результате происходит не простая смена исторических народов, но историческое развитие, совершенствование. Вот

¹ Гегель, Соч., т. VIII, стр. 68.

² Там же, стр. 75.

³ Там же, стр. 72.

почему тот или другой исторический народ входит «в сопряжение с более поздним органом всемирной истории» — другим народом, духовный принцип которого богаче, совершеннее.

И все же отправная и итоговая формула Гегеля, гласящая, что каждый народ стремится осуществить свой принцип, а осуществив его, умирает и нить истории продолжает ткаться уже иным народом, с иным, более высоким принципом и высоким сознанием, — остается пустой фразой и не дает ответа на вопрос о движущих силах истории.

Вместо действительного анализа причин исторических событий Гегель применяет абстрактную конструкцию движения «мирового духа», видоизменив ее так, чтобы эта конструкция являлась характеристикой исторической эпохи.

Прекрасно понимая, что особенное в истории требует конкретного объяснения, Гегель делает все возможное, чтобы наделять «народный дух» конкретностью, историчностью, своеобразием. Но тут для идеализма возникает опасность, что принцип народного духа окажется просто историческим сознанием данной эпохи, известной совокупностью взглядов, представлений, существующих у людей на определенной ступени исторического развития общества. Действительность, к которой хочет приблизиться идеализм, разоблачает пустоту его абстракций и их земное происхождение.

В дальнейшем Гегель делает попытку объяснить смену исторических народов тем, что история есть процесс сознания свободы и что каждый народ и эпоха в своем духовном принципе достигают в сознании свободы только определенной, ограниченной ступени и вследствие этого должны передать нить преемственности в сознании свободы последующим, более глубоко сознающим свободу народам. Но эта попытка по существу ничего не добавляет к гегелевскому объяснению исторического процесса. Наоборот, здесь с особенной ясностью обнаруживается, что Гегель зачастую отделяется пустыми софизмами. В самом деле, в чем причина появления нового, исторически передового народа? В том, что он более глубоко, чем предыдущий народ, познает свободу. Но почему он познает ее глубже и в то же время должен в свою очередь уступить пальму исторического первенства другому народу? Потому, что тот познает свободу еще полнее. Тут Гегель впадает в осуждаемую в его «Логике» «дурную бесконечность», которая не дает действительного объяснения истории.

Понятен сарказм, с которым Маркс и Энгельс характеризовали гегелевскую идеалистическую конструкцию истории. История, понимаемая как реализация божественной цели, божественного разума, есть история мистическая. Самое легкое дело, говорили Маркс и Энгельс, это подsunуть дух в основу истории и затем обнаруживать его как некую творящую силу. «История становится, таким образом, простой историей предвзятых идей, сказкой о духах и призраках, а действительная, эмпирическая история, составлявшая основу

этой сказки, эксплуатируется только для того, чтобы дать тела этим призракам; из нее заимствуются нужные имена, которые должны облечь эти призраки в видимость реальности»¹. Правильно обосновать задачу и содержание исторической науки — значит найти реальную основу исторического развития в самих общественных отношениях. Гегель же стремился найти движущие силы общества вне человеческой истории. Философия Гегеля, говорит Энгельс, «привносила их туда извне, из философской идеологии. Так, например, вместо того, чтобы стараться объяснить историю Греции внутренней связью ее собственных событий, Гегель просто-напросто объявляет, что эта история есть не что иное, как выработка «прекрасной индивидуальности», осуществление «художественного произведения» и т. п.»². В угоду идеалистической концепции история ставится с ног на голову.

Именно в философии истории, посвященной исследованию наиболее животрепещущего «вопроса всех вопросов» — исследованию законов общественного развития, мистически-идеалистические стороны гегелевского учения с особенной отчетливостью обнаруживают свое классовое содержание и назначение. Об этом ни на минуту нельзя забывать, читая «Философию истории» Гегеля. Здесь мы встречаемся иногда и с барско-колонизаторским подходом к оценке того или иного исторического народа. Так обстоит, например, дело, когда Гегель говорит о «безнравственности» китайского народа или о «развращенности и испорченности» индусов. Здесь мы находим и настойчивое стремление возвеличить и оправдать современный Гегелю реакционный прусский государственный режим, режим полукрепостнического юнкерского государства. Здесь же откровенно звучат мотивы оправдания христианской религии и церкви. В конспекте «Философии истории» Гегеля Ленин резко указывал на то, что «нередко здесь у Гегеля о боженьке, религии, нравственности вообще — архипошлый идеалистический вздор»³.

Идеалистическая диалектика Гегеля при всем ее остроумии и исторической значительности наглядно обнаруживает свою классовую ограниченность и теоретическое бессилие в деле объяснения конкретной исторической действительности, действительного хода человеческой истории.

7. Эстетика

Эстетика Гегеля, определенная им как философия искусства, построена на основе его идеалистической диалектики и составляет неотъемлемую часть его системы. Историческое значение эстетики Гегеля состоит в том, что Гегель рассматривал эстетические кате-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 109.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 668—669.

³ Ленин, Философские тетради, стр. 247.

гории в их связи, движении и развитии; за диалектикой эстетических понятий он гениально угадал диалектику исторического развития искусства.

Эстетика составляет первую часть учения Гегеля об *абсолютном духе* (третьего отдела «Философии духа»). Сущность искусства, как и всего существующего, Гегель видел в идее, его эстетика — составная часть его системы абсолютного идеализма.

Абсолютный дух, согласно гегелевской системе, имеет три формы своего проявления, выраженные в искусстве, религии и философии. Искусство, как первая ступень в развитии абсолютного духа, является синтетическим результатом предшествующих ступеней в саморазвитии духа. В системе Гегеля эстетика непосредственно опирается на этику; искусство является дальнейшим развитием и конкретизацией этических отношений.

Противоречие между «рациональным зерном» идеалистической диалектики Гегеля и философскими основами его системы абсолютного идеализма со всей остротой выступает в «Эстетике». С одной стороны, Гегель понимал искусство как содержательную форму, учил о социальной содержательности искусства, о диалектическом единстве формы и содержания, поставил вопрос об исторических формах развития искусства, положил в основу всей «Эстетики» учение о диалектическом противоречии; с другой стороны, он понимал эстетику как учение об идее прекрасного, считал искусство одной из форм проявления абсолютного духа, притом низшей по сравнению с религией.

«Эстетика» Гегеля, подчиняясь общему триадическому построению всей его системы, состоит из трех отделов: 1) общая часть или учение об идее красоты вообще, 2) учение об особых частных формах искусства и 3) учение об отдельных видах искусств.

В отличие от кантовского формалистического определения прекрасного, Гегель определял прекрасное как особую форму выражения истинного и в этом смысле сближал искусство с мышлением в понятиях (но также с религией, поскольку и она понималась Гегелем как одна из форм проявления истины). Специфическое отличие искусства, по Гегелю, состоит в том, что в нем дается чувственно-созерцательное обнаружение идеи, ее видимость, между тем как философия (наука) обнаруживает идею в понятиях.

Гегель особенное внимание уделял проблеме эстетической взаимосвязи формы и содержания. Содержание, цель, значение искусства, по Гегелю, немислимы в отрыве от выражения явления. Обе эти противоположности — форма и содержание — в такой степени взаимно проникают друг друга, в такой степени взаимосвязаны, что внешнее (форма) оказывается исключительно обнаружением внутреннего (содержания); отношение между формой и содержанием Гегель называет *существенным*. Именно взаимопро-

ликновение формы и содержания, по Гегелю, реализует абсолютную идею как прекрасное. Если принять во внимание, что обнаружению абсолютного духа в искусстве непосредственно предшествует у Гегеля развитие объективного духа, то становится понятным, что содержанием искусства оказывается все богатство общественных отношений, выражаемых в праве, морали и нравственности.

Однако, для того чтобы добраться до идеи прекрасного в искусстве во всей ее целостности, мы должны снова пройти через следующие три ступени: «первая ступень занимается понятием прекрасного вообще; вторая ступень занимается прекрасным в природе, недостатки которого покажут нам необходимость идеала как прекрасного в искусстве; третья ступень имеет предметом своего рассмотрения идеал в его осуществлении, как его художественное воплощение в художественном произведении искусства»¹. Учение о прекрасном вообще соответствует «Науке логики», учение о прекрасном в природе — «Философии природы», учение о прекрасном в искусстве — «Философии духа»; таким образом, система Гегеля в целом воспроизводится в специфической форме в самом построении его учения об идее красоты.

Двойственность «Эстетики» ярко выступает в вопросе о взаимоотношении прекрасного в природе и прекрасного в искусстве. С одной стороны, у Гегеля наблюдается тенденция включить в свою систему прекрасное в природе как диалектический момент, предшествующий прекрасному в искусстве; другая тенденция — отрицание прекрасного в природе и признание его лишь в искусстве — воспроизводит в новой форме учение Гегеля о природе как инобытии духа, как самоотрицании абсолютной идеи. Выход из этого противоречия Гегель пытался найти, рассматривая прекрасное в природе как предпосылку прекрасного в искусстве; лишь в искусстве прекрасное может выступить как идея в определенной форме — как идеал. Проявление прекрасного в природе, по Гегелю, как бы наталкивается на косность природных явлений.

Природа, согласно эстетической системе Гегеля, — это область, где идея прекрасного лишь постепенно пробивается к жизни. Низшей формой природной красоты Гегель считал красоту строения, структурность (кристаллы); выше он ставил красоту пейзажа и еще выше — красоту органической жизни. Симметрия, закономерность, гармония — таковы, по Гегелю, последовательные признаки красоты в природе. Красота органических форм уже непосредственно подводит к вопросу о соотношении внутреннего содержания и внешнего оформления, но все же не преодолевает принципиальной ограниченности красоты в природе.

Гегелевское противопоставление красоты в природе и красоты в искусстве — это, однако, не только ограниченность его системы,

¹ Гегель, Соч., т. XII, стр. 409.

но одновременно и завоевание его метода, ибо Гегель вплотную подошел здесь к вопросу о социальной обусловленности искусства, а вместе с тем и о его социальной роли.

В учении о прекрасном в искусстве, об идеале, ярко выступают особенности гегелевской идеалистической диалектики. Громадной заслугой Гегеля в истории эстетики является постановка вопроса о взаимоотношении общего и особенного в искусстве. Идеал красоты в искусстве гармонически сочетает общее (отношения между людьми) с частным (человеческие индивидуальности). Противоречия, которые, по Гегелю, характерны для семьи, гражданского общества и государства, образуют истинное содержание искусства. Это общее в диалектическом развитии понятий выступает в виде столкновения частных целей и частных состояний. «Идеал, согласно этому, есть действительность, снова отобранная из всей массы единичностей и случайностей, поскольку внутреннее в этой противоположной всеобщности внешней целокупности само проявляется как *живая индивидуальность*»¹.

Искусство занимается не частными интересами как таковыми, но их столкновениями, коллизиями, переходящими в действие. Начиная свое рассмотрение действия с характеристики «мирового состояния», Гегель тем самым вплотную подошел к реалистическому пониманию искусства. В качестве образца реалистического подхода Гегеля к эстетическим объектам можно привести его анализ «Геца фон-Берлихингена» Гете. «Время, в которое жили Гец и Франц фон-Зиккинген, — говорит Гегель, — представляет собой ту интересную эпоху, когда рыцарство и дворянская самостоятельность входивших в его состав индивидуумов находят свою гибель от руки вновь возникшего объективного порядка и законности. То обстоятельство, что Гете избрал темой своего первого драматического произведения это соприкосновение и коллизию между средневековой эпохой героев и законоупорядоченной современной жизнью, свидетельствует о его большом уме. Ибо Гец и Зиккинген являются его героями, которые своими силами хотят самостоятельно регулировать условия своего более широкого или узкого круга, опираясь лишь на свою личность, на ее дерзновение и непомутненное чувство справедливости, но новый порядок вещей делает самого Геца несправедливым и приводит его к гибели. Лишь рыцарство и ленные отношения являются в средние века подлинной почвой этого рода самостоятельности»².

Этот отзыв о «Геце фон-Берлихингене» характерен для исторической и реалистической тенденции гегелевской эстетики.

Глубокий диалектический смысл имеет гегелевское учение о ситуации и о коллизии как ее высшей форме проявления. В процессе развития *определенности* идеала как действия, согласно учению

¹ Гегель, Соч., т. XII, стр. 160.

² Там же, стр. 200.

Гегеля, общее «мировое состояние», прежде чем конкретизироваться в действии как таковом, должно пройти стадию ситуации. Различие и антагонизм могут осуществляться только при определенных обстоятельствах и состояниях, стимулирующих то или иное явление и саморазвития духа. «В качестве такого ближайшего стимула определенные обстоятельства и состояния образуют *ситуацию*, которая составляет более специальную предпосылку подлинного самопроявления и деятельности всего того, что сначала заключено во всеобщем состоянии мира еще в неразвитом виде... Ситуация есть, говоря обще, с одной стороны, состояние настолько вообще *иррегуляризованное*, что оно стало *определенным*, и, с другой стороны, ситуация в этой своей определенности есть вместе с тем то, что стимулирует определенное проявление содержания, которое должно получить специфически внешнее существование посредством художественного изображения»¹.

Ситуация, по Гегелю, в своем развитии (как понятие) проходит три ступени: 1) отсутствие ситуации, 2) определенная ситуация в ее безобидности и 3) коллизия. Первая ступень характерна для примитивного художественного образа, который еще всецело замкнут в себе, находится в неподвижном состоянии. В качестве образца «отсутствия ситуации» Гегель приводит египетскую и древнейшую греческую скульптуру, а также скульптурные изображения бога-отца и Христа. Вторая, более высокая ступень — определенная ситуация в ее безобидности — характерна для художественного изображения действия завершенного, чуждого антагонизмам и потому «безобидного». Таковы: Венера, выходящая из купальни, играющие фавны и сатиры и т. п. Лишь на третьей ступени своего развития ситуация выступает в своей действительной сущности в качестве коллизии, истинной основы подлинного искусства. «Серьезный характер и важность ситуации в ее специфичности может выступать впервые лишь там, где определенность обнаруживает себя как существенное различие, и в качестве находящегося в антагонизме с другим различием делается причиной некоторой коллизии»². Коллизия — это еще не действие, но она заключает в себе начало действия и его предпосылки, она служит побуждением к действию.

Дальнейшим развитием и углублением учения Гегеля о ситуации является его теория художественного характера. Диалектика понятий, по Гегелю, пройдя ступени «мирового состояния» и «ситуации», поднимается на уровень «действия», благодаря чему определенность идеала достигает своего художественного завершения.

Учение Гегеля о действии в свою очередь распадается на три части: 1) всеобщие силы действия, 2) действующие индивидуумы

¹ Гегель, Соч., т. XII, стр. 203.

² Там же, стр. 208.

и 3) характер. В этом разделе «Эстетики» Гегель развернул свою теорию типических характеров, диалектически объединяющих в себе «общее» (всеобщие силы действия) с индивидуальным (действующее индивидуумы). «Благодаря этому характер составляет подлинное средоточие идеального художественного изображения, поскольку он соединяет в себе вышерассмотренные стороны, моменты своей собственной целостности. Ибо идея как идеал, так как оформленная для чувственного представления и созерцания и являющаяся действующей и свершающей себя в своей активности, представляет собой в своей определенности свою соотносящуюся с собой субъективную единичность. Но истинно свободная единичность, как ее требует идеал, должна показать себя не только всеобщностью, но и конкретной особенностью и единым опосредствованием и прониканием этих сторон, которые существуют силой для себя, как единство. Это составляет целостность характера, идеал которого состоит в богатой силе, в объединяющей себя в себе субъективности»¹.

Характер, по Гегелю, является следующим за ситуацией моментом в диалектическом развитии эстетических понятий, поэтому ситуацию нельзя определять как столкновение характеров, ибо характер представляет собой ее конкретизацию. Характер в искусстве это не отдельная личность, взятая изолированно, но конденсация отношений, созданных данной ситуацией. Поэтому взаимоотношение между характером и ситуацией не случайно, но органично, это диалектическая взаимосвязь внутреннего и внешнего: внутреннее выражается характером, внешнее — ситуацией. Характер выражает сущность действия как предмета искусства, ситуация лишь переходит в действие, но относится к внешнему материалу, в котором и при помощи которого должен быть оформлен и представлен характер. Цель искусства — единство объективного и субъективного, внешнего и внутреннего, формы и содержания — достигается лишь в единстве ситуации и характера.

По своему содержанию гегелевская эстетика в этом разделе многим обязана, как своему теоретическому источнику, эстетическому учению Дидро, который с наибольшей остротой среди всех предшественников Гегеля поставил проблему взаимоотношения ситуации и характера.

Завершением гегелевского учения об идеале является его теория художественного творчества. Осуществление идеи прекрасного в искусстве, создание идеала, учил Гегель, это дело гения, способного постигнуть сущность процесса саморазвития духа и выразить абсолютный дух при помощи фантазии и творческого воодушевления в специфических формах искусства. Оригинальность гения Гегель понимал как единство манеры (субъективного момента в творчестве, определяемого индивидуальностью художника) и стиля (объектив-

¹ Гегель, Соч., т. XII, стр. 240.

ного момента). Полнота художественного творчества требует, чтобы индивидуальная манера художника была опосредствована стилем, учитывающим объективные условия развития искусства и особенности материала каждого его вида, в противном случае манера превращается в нехудожественную манерность.

Учение Гегеля об общем понятии прекрасного дополняется учением о частных формах искусства, изложенным во второй части «Эстетики». Рассматривая историю искусства с точки зрения диалектики понятий, Гегель различает три последовательные, друг друга исторически сменяющие формы искусства: 1) символическая форма (восточное искусство), 2) классическая форма (античное искусство) и 3) романтическая форма (христианское искусство).

В символическом искусстве еще не осуществлено гармоническое единство формы и содержания, форма еще остается внешней по отношению к содержанию благодаря тому, что идея еще только стремится к художественному воплощению, но еще недостаточно для этого развита. В символической форме искусства «идея еще ищет своего подлинного художественного выражения, так как она и самой себе еще абстрактна и неопределенна и поэтому не имеет сама по себе и внутри самой себя адекватного внешнего явления, а оказывается перед лицом внешних ей самой вещей в природе и событий человеческой жизни»¹.

Сущность символической формы состоит, по Гегелю, в том, что форма и содержание, облик и значение, еще не достигнув здесь диалектического единства и взаимопроникновения, лишь напоминают друг о друге, лишь согласуются друг с другом.

Символическое искусство представляет собой первоначальный этап художественного творчества, это, собственно, лишь «предискусство».

В развитии символической формы искусства Гегель различал три ступени.

Первая ступень — бессознательная, первичная символика, зарождение символического искусства (древнеперсидская религия, индусская религия, египетское искусство).

Вторая ступень — искусство субстанциальности как символика возвышенного (искусство пантеизма в Индии, персидское магоматанство, христианская мистика, еврейская поэзия).

Третья ступень — сознательная символика сравнения: басня, притча, аллегория, метафора, дидактическая и описательная поэзия.

В учении Гегеля о символической форме искусства заключался богатейший материал для дальнейшей разработки истории восточного искусства, хотя этот материал часто произвольно втиснут в триадическую форму. Основной порок всего учения Гегеля о символической форме искусства — отождествление ее с восточ-

¹ Гегель, Соч., т. XII, стр. 309.

ным искусством. Искусство же Востока для Гегеля — пройденная ступень: он отказывает этому искусству в возможности дальнейшего развития, ибо Восток, по Гегелю, — это прошлое истории, а восточные народы — лишь пьедестал для европейцев. Здесь наглядно обнаруживается реакционная тенденция гегелевской философии истории.

Классическая форма искусства рассматривается Гегелем во втором отделе второй книги «Эстетики». Прекрасное знание искусства классической Греции и применение диалектического метода к вопросам истории и теории античного искусства делают данный раздел одним из наиболее интересных во всей «Эстетике».

Согласно гегелевскому пониманию эстетики, художественное единство формы и содержания, гармоническое их взаимопроникновение осуществляется именно классической формой искусства. «Здесь искусство в такой мере достигло своего собственного познания, здесь оно приводит идею как духовную индивидуальность, в такую совершенную гармонию с ее телесной реальностью, что теперь впервые внешнее существование уже больше не сохраняет никакой самостоятельности по отношению к значению, выражением которого оно должно служить, и, обратно, внутреннее содержание в своем облике, в котором работа художника воплотила его для созерцания, показывает единственно лишь само себя и в нем положительно соотносится с самим собою»¹.

В этой высокой оценке Гегелем классической формы искусства как диалектического единства формы и содержания в то же время выступает и специфическая особенность его идеалистической системы, ибо художественная гармония между духовным содержанием и внешним существованием, по Гегелю, может быть осуществлена лишь на той стадии развития духа, когда он еще не стал «безусловно абсолютным духом», который уже не может получить адекватное оформление в реальном облике.

Поэтому третья основная форма искусства — *романтическая* — оказывается недостаточной для переросшего ее содержания; идеи прекрасного, развившись в абсолют, уже не могут адекватно воплотиться во внешнем, телесном материале, в художественной форме, она снова разлучает содержание и форму, объединенные классическим искусством, и замыкается в самой себе как дух, безразличный к художественному облику.

В искусстве древней Греции Гегель видел вершину гармонического сочетания формы и содержания, ту целостную пластичность, в особенности выраженную в античном ваянии, которая была еще недоступна для символического искусства и в дальнейшем была утрачена искусством романтическим. Большая заслуга Гегеля состоит в том, что он органически связал древнегреческое искусство с ми-

¹ Гегель, Соч., т. XII, стр. 310.

фологией и, превознося совершенную классическую форму, в то же время понял ее преходящее историческое значение. Предшественником Гегеля в этом вопросе был Шеллинг, но лишь в гегелевской эстетике проблема классицизма впервые была поднята на высоту диалектического рассмотрения, хотя и на идеалистической основе мировоззрения Гегеля.

Романтическая форма, согласно учению Гегеля, включает в себя развитие искусства от разложения античности до современного Гегелю состояния. Идея прекрасного в романтическом искусстве развивается в абсолют, в чем, по мнению Гегеля, состоит превосходство романтического искусства над классическим, но это превосходство по содержанию сопровождается распадом художественной гармонии между формой и содержанием.

Идеализм Гегеля заводит в тупик в его учении о романтической форме искусства; если диалектический метод позволил ему поставить проблему исторического развития искусства, исторической смены его форм, то идеалистическая система заставила Гегеля признать, что после классического искусства в художественном творчестве невозможно осуществить единство формы и содержания. С точки зрения гегелевской эстетики, романтическая форма выше классической, ибо в романтическом искусстве содержание дано в более развернутом виде, на более высокой ступени развития; но, с другой стороны, романтическая форма ниже классической, поскольку романтическое искусство чуждо единству формы и содержания и в этом смысле аналогично символической форме, с тем различием, что разрыв формы и содержания в символическом искусстве происходит благодаря неразвитости его духовного содержания, в романтическом же искусстве, наоборот, благодаря его «чрезвычайной духовности».

Идеалистическое понимание искусства завершается в гегелевской системе переходом к «философии религии», учением о том, что искусство, как первая форма проявления абсолютного духа, сменяется религией, как его второй и более высокой формой проявления.

В своем учении о различных видах искусства при рассмотрении конкретных художественных проблем Гегель выступает не только как философ, применяющий свои общеполитические положения к эстетике, но и как большой знаток отдельных искусств.

Различая пять основных видов искусства — архитектуру, скульптуру, живопись, музыку и поэзию, Гегель разбивает их на три группы, согласно установленным им трем основным формам искусства и в соответствии с различными чувствами и способностями представления; первое и второе подразделения не совпадают друг с другом, снова обнаруживая искусственность построения гегелевской эстетики.

Архитектура, по Гегелю, дает выражение внутреннего во внешнем на первой, наиболее примитивной ступени, не достигая единства

формы и содержания; архитектура по своей художественной сущности наиболее характерна для символической формы искусства.

Скульптуру Гегель ставил выше, чем архитектуру. Для скульптуры характерно органическое единство формы и содержания, исторически представленное классическим искусством древнегреческих ваятелей. Художественную ограниченность скульптуры Гегель видел в том, что для выражения единства формы и содержания она вынуждена прибегать к телесным формам.

Живопись оценена Гегелем выше скульптуры. Он считал, что искусство живописи имеет возможность более содержательно выражать субстанциальность духа, не будучи в такой степени связано своим материалом, как ваяние. Содержанием живописи, по Гегелю, является все многообразие человеческой жизни — отношения семейные, общественные, политические. В своей теории живописи Гегель полемизировал с формализмом Канта и непосредственно опирался на реалистическую эстетику Дидро.

Еще большую содержательность, чем в живописи, Гегель видел в музыке, которая обладает способностью передавать человеческие чувства во всей их глубине. Специфическая ограниченность музыки, как вида искусства, по Гегелю, состоит в том, что здесь обнаруживается расхождение между субъективностью человеческих переживаний и объективностью музыкальных образов.

Наконец, поэзия, по мысли Гегеля, стоит на вершине всех искусств; в ней искусство при помощи слова обретает наиболее совершенный способ выражения содержания как духовной субстанциальности. Архитектура, скульптура и живопись имеют дело с различными материальными формами, доступными зрению, и в этом смысле все объективны; в музыке проявляется субъективность человеческих переживаний, и лишь поэзия, как искусство слова, объединяет в себе обе противоположности — объективность изобразительных искусств и субъективность музыки — на высшей ступени.

Поэзию Гегель называл абсолютным истинным искусством духа. «...Только речь в состоянии вобрать, выразить и поставить перед представлением все, что сознание замыслит и духовно оформит в своей внутренней деятельности. По своему содержанию поэзия является поэтому самым богатым, самым неограниченным искусством. Однако то, что она выигрывает со стороны духовного аспекта, она также снова теряет со стороны чувственной. А именно, так как она не работает ни для чувственного созерцания подобно искусствам изобразительным, ни для чисто идеализованного чувства подобно музыке, а создает свои духовные значения, оформленные внутри сознания, лишь для самого духовного представления и созерцания, то *материал*, через который она дает о себе знать, еще сохраняет для нее только ценность, хотя и художественно трактуе-

мого, *средства*; пользуясь им, дух высказывается, обращаясь к другому духу...»¹.

С точки зрения диалектически понятой содержательности поэзии, Гегель решительно выступал против эстетического формализма. Хотя поэтическое выражение относится всецело к области слова, однако, учил Гегель, сами слова служат лишь знаками представлений, а поэтому поэтический язык получает начало не в выборе отдельных слов, не в их соединении в предложения и целые периоды, а равным образом не в благозвучии, ритме и т. п., но в способности представления. Изобразительные искусства создают чувственные, видимые формы, музыка — одушевленную гармонию и мелодию, поэзия — образные представления, выраженные в словах.

Разделение поэзии на эпос, лирику и драму Гегель связал с вопросом о взаимоотношении объективности и субъективности в образном представлении: в эпосе выступает объективность, в лирике — субъективность, в драме — их единство, действие.

Историзм гегелевской эстетики, диалектическая разработка Гегелем важнейших эстетических проблем сочетались в его учении с рядом конкретных приближений к реалистическому пониманию искусства, к выяснению его социального значения. К его «Эстетике» всецело применимы слова Маркса о том, что «Гегель очень часто в *спекулятивной* характеристике вещи дает нам ее *действительную* характеристику, — характеристику, схватывающую самую суть *дела*»².

В развитии эпоса Гегель с особенной силой подчеркивает роль «мирового состояния». Эпическая поэзия, учил он, может возникнуть лишь в исторических условиях первоначальной героической эпохи в жизни народа и выражает цельные и сильные его чувства. Этим определяется объективность эпоса. Содержание и форму собственно эпического произведения определяет целостное народное мировоззрение, объективность «духа народа». Поэтому эпический поэт, как субъект, растворяется в объективности своего произведения. Эпические герои — это цельные индивидуумы, блестяще выразившие собой черты народного характера и сами поэтому великие, свободные, человечески прекрасные характеры.

Эпос Гомера, по Гегелю, прекрасное изображение героического «мирового состояния», когда единство и целостность духа греческого народа еще не были нарушены последующими историческими событиями. Раздвоенность, характерная для более развитых форм культуры, порождает лирическую поэзию и драму, но не способствует расцвету эпоса; в поэмах Мильтона, Бодмера, Клопштока и Вольтера отсутствует целостность героической эпохи, выступает раздвоение между поэтическим содержанием и рассудочностью авторов.

¹ Гегель, Соч., т. XIII, стр. 185.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 82.

В подлинном, первоначальном эпосе проявляется духовная субстанциальность народа, и притом данного определенного народа, а через нее — общечеловеческое содержание. Мир эпического поэта стоит на низшей ступени развития по сравнению с современностью, однако, говорит Гегель, гомеровский эпос сохраняет для нас художественное значение, потому что он стоит на ступени истинной поэзии и непосредственной красоты, и мы наслаждаемся высоким и живым изображением понятных, хотя и не свойственных нам чувств и поступков героев.

В противоположность объективному эпосу, лирика, по Гегелю, выражает субъективность индивидуальности. Лирика возникает в те времена, когда уже нарушена непосредственная целостность героической эпохи, и отдельный человек впервые противопоставляет себя как личность внешнему миру. Это не значит, однако, что лирическая поэзия должна порвать связь со всеми национальными интересами и воззрениями, — наоборот, она не может ограничиться частными переживаниями и замкнуться в оригинальничанье: как и всякая подлинная поэзия, она выражает истинное содержание человеческого духа, но его субстанциальность должна быть прочувствована и представлена субъективно.

В драме Гегель видел вершину поэзии и всего искусства в целом. Драматическое искусство ставит своей задачей изображение современных человеческих действий и отношений путем словесного выявления действующих лиц. Драматическое действие является простым, беспрепятственным достижением поставленной цели, но проявляется в столкновении обстоятельств, страстей и характеров, а поэтому приводит к действиям и противодействиям, обуславливающим необходимость борьбы и раздвоения. В драме происходит борьба живых характеров в положениях, чреватых конфликтами, а достижение индивидуализированных целей приводит к конечному, в себе самом обоснованному результату путем перекрещивающихся и все же приходящих к разрешению человеческих действий. Драма — это продукт высокоразвитой национальной жизни; поэтому драматический писатель должен проникнуть в смысл внутреннего и необходимого содержания борьбы человеческих интересов, характеров и страстей. Здесь Гегель особенно близко подошел к реалистической теории искусства, обогатив ее своим диалектическим методом. Ссылаясь на эстетические учения Дидро и Лессинга, а также молодых Гете и Шиллера, он требовал от драматического произведения естественности, противопоставляя ее условности и риторичности. В то же время Гегель выступил и против натуралистического изображения характеров, без проникновения в сущность жизненных отношений.

Драму Гегель именно потому считает вершиной искусства, что она наиболее полно и совершенно, в сравнении с другими видами искусства, изображает противоречивость развития. Сущность трагедии (высшего вида драмы) в том, что великие силы — государ-

ство, семья, гражданское общество — обнаруживаются в характерах и вступают в столкновение и борьбу. В трагической борьбе характеров проявляется, по Гегелю, их несправедливость друг к другу, их вина, — отсюда трагическая развязка: гибель героя или же признание им своей вины.

Гегелевская диалектическая концепция художественного идеала как изображения действительности во всей полноте ее конфликтов и столкновений, ее силы и свободы характерна для реалистической тенденции его эстетики. Идеалистическое понимание действительности, напротив, приводит Гегеля к противопоставлению «прозе жизни» эстетической «сферы духа», «царству духовных существ, освободившихся от цепей внешних влияний».

Значительно меньше внимания, чем трагедии, уделял Гегель комедии и собственно драме. В комедии он видел изображение несубстанциальной действительности; комично несоответствие действий и целей. Диалектика Гегеля ярко выступает и в этом разделе его «Эстетики». Согласно его учению, «комическое должно ограничиваться тем, что все, что уничтожает себя, есть нечто ничтожное в самом себе, есть ложное и противоречивое явление, например, причуда, своеволие, каприз отдельного человека по сравнению с могучей страстью, или же оно есть мнимо прочное основоположение, мнимо твердая максима»¹.

Наконец, драма в узком смысле слова отличается от трагедии тем, что разрешение коллизии происходит в ней без гибели героев и осуществляется путем признания действующими лицами взаимных прав.

Громадной заслугой Гегеля является не только то, что он сделал грандиозную попытку создать историческую концепцию развития искусства и классификацию отдельных видов искусства, но и в том, что в своей эстетике он выдвинул диалектическое рассмотрение важнейших эстетических категорий, как «прекрасное», «возвышенное», «трагическое», «комическое».

Следующие за «искусством» части гегелевского учения об «абсолютном духе» — «религия» и «философия». Здесь осуществляется высшее единство субъективного и объективного духа. «Дух» достигает своего полного совершенства.

Завершающие звенья гегелевской системы с максимальной рельефностью раскрывают, во-первых, идейное родство идеалистической философии и религии и, во-вторых, коренное противоречие между диалектическим методом и системой Гегеля.

Идеалистическую философию Гегель ставит выше религии; он признает ее более совершенной формой «абсолютного духа». Но характерно, в чем Гегель видит отличие своей философии от религии, в чем он усматривает превосходство философии.

Согласно Гегелю, в религии единство субъективного и объектив-

¹ Гегель, Соч., т. XII, стр. 71—72.

ного духа постигается только в форме *чувственности*, в форме наглядного *представления*, в философии же это единство постигается в форме *мышления*. Религия *представляет* абсолютное, идеалистическая философия *мыслит* его. «Постигнуть то, что дано в религии представляению и что в себе есть сущность, в его собственной стихии, в понятии, — такова задача философии»¹, — заявляет Гегель.

Этой постановкой вопроса о соотношении религии и философии Гегель прямо признает, что абсолютный идеализм есть не что иное, как утонченное, облеченное в наукообразную, логическую форму религиозное мировоззрение.

Какие могут быть сомнения в единокровном родстве «абсолютной идеи» Гегеля и «господа бога» христианской религии после того, как Гегель заявляет: «В религиозном сознании форма знания о предмете есть форма, принадлежащая области представления, содержащая в себе, следовательно, нечто более или менее чувственное. В философии мы не будем выражаться, что бог родил сына (отношение, заимствованное из физической жизни); но мысль, субстанциальное содержание этого отношения получает, однако, признание в философии»².

Именно эта связь идеализма и религии послужила отправным пунктом материалистической критики философского идеализма.

Непримиримая противоположность революционных тенденций диалектического метода и консервативного содержания гегелевской философской системы с особенной отчетливостью выступает в заключительной части системы.

Свое философское учение Гегель объявляет завершением научного развития, окончанием исторического движения познания. Современную ему ступень развития всемирной истории Гегель провозглашает осуществлением «мировым духом» своих целей. В реакционной прусской монархии Гегель усматривает венец всего предшествующего общественного развития, а в поэзии Гете — абсолютный предел развития искусства.

«Настала в мире новая эпоха, — говорил Гегель в своих «Лекциях по истории философии». — Мировому духу, повидимому, удалось теперь сбросить с себя всякую чуждую, предметную сущность и постигнуть себя, наконец, как абсолютного духа... Борьба конечного самосознания с абсолютным самосознанием, которое казалось первому находящимся вне его, теперь прекращается... Эту борьбу изображает вся протекшая всемирная история и, в особенности, история философии, и эта история, повидимому, доходит до своей цели там, где это абсолютное самосознание, представлением о котором она обладает, перестало быть чем-то чуждым, где, следовательно, *дух действителен как дух*... Это — точка зрения нашего времени, и ряд духовных формаций этим теперь завершен»³.

¹ Гегель, Die Philosophie des Geistes, S. 784.

² Гегель, Соч., т. IX, стр. 73.

³ Гегель, Соч., т. XI, стр. 517—518.

Выводы метафизической системы Гегеля находятся в явном несоответствии с принципами его диалектического метода. Его метод — учение о диалектическом саморазвитии, его система утверждает конец поступательного движения истории, конец всякого дальнейшего развития. Его метод революционен, его система консервативна.

Господство плоского филистерского сознания, обусловленное социально-политической отсталостью Германии, было столь сильно, что накладывало свою печать даже на наиболее передовых немецких мыслителей. Лучшие умы Германии первой половины XIX в. не смогли устоять против национальной немецкой стихии — филистерства. Двойственность и половинчатость Канта, филистерские черты Гете, кичливый национализм Фихте, мракобесие позднего Шеллинга, преклонение Гегеля перед реакционным прусским государством — все это явления одного порядка: дань политической отсталости Германии и ее бюргерской косности.

Глава VI

МЛАДОГЕГЕЛЬЯНСТВО

Социально-экономическая отсталость Германии наложила свой отпечаток на формы и содержание идейно-политической борьбы, развернувшейся в стране под влиянием революционных событий 30-х годов во Франции.

«...Экономические отношения, — характеризует В. И. Ленин Германию первой половины XIX в., — были еще крайне неразвиты, крупная промышленность почти отсутствовала, никакого самостоятельного рабочего движения в сколько-нибудь широких размерах не было, мелкая буржуазия господствовала безраздельно»¹.

События во Франции дали толчок возрождению увядших после наполеоновских войн республиканских идей в Германии. Главным образом в литературу проникает сначала мало заметное на поверхности, но постепенно все нарастающее влияние буржуазно-революционных идей. Вначале это еще смутные, неочерченные антифеодальные, антиабсолютистские оппозиционные настроения, которые только к сороковым годам получают сколько-нибудь четкое оформление революционной идеологии.

Трусливая, бесхребетная немецкая буржуазия, которая сама же вскоре предала революцию 1848 г., связывала в начале сороковых годов свои надежды со вступлением на престол Фридриха-Вильгельма IV. В первые же годы нового царствования обнаружилась полная иллюзорность этих надежд, полная неосновательность ожиданий «мирной революции», т. е. дарованной сверху конституции. Явный крах надежд на королевский либерализм послужил стимулом для оживления буржуазно-революционных идей.

¹ Ленин, Соч., т. VII, стр. 319.

Начавшая выходить в 1842 г. «Rheinische Zeitung» («Рейнская газета») представляет собой наиболее яркий политический документ, в котором нашла отражение оформленная буржуазная оппозиция существовавшему в Германии режиму. Характерно, что эта газета вышла именно в Рейнской области, передовой, наиболее развитой в промышленном отношении части Германии. «Рейнская газета» — политический орган оппозиционного блока, объединявшего на этой ранней стадии политической борьбы самые разнообразные оппозиционные силы, начиная от крупных рейнских промышленников и кончая наиболее передовыми революционно-демократическими элементами. Достаточно сказать, что диапазон этой газеты был таков, что в ней принимали участие самые разнообразные люди, начиная с молодого Маркса и кончая предавшим революцию 1848 г. Кампфгаузенем.

Характерной чертой в развитии буржуазно-революционных идей в Германии в этот период является то, что они получают не прямое выражение в политике, а преимущественно в более или менее отдаленных от нее отвлеченных сферах идеологии. Нарастание политической борьбы буржуазии против феодализма выражается в Германии 30—40-х годов прежде всего и яснее всего в литературе, богословии и философии.

То обстоятельство, что литературная, философская и богословская полемика заменяла собой прямую политическую борьбу, что литературно-философские группировки были суррогатом политических партий, объясняется все тем же политическим бессилием буржуазии, осмеливавшейся на «героические подвиги» в возвышенных областях идеологии, но не решавшейся на прямые политические выступления.

Шумные идейные битвы, развернувшиеся в немецкой литературе того времени, подменяли собой реальную политическую борьбу, подготовку подлинной буржуазно-демократической революции. «Как сообщают немецкие идеологи, — иронизировал Маркс по этому поводу, — Германия за последние годы проделала беспрецедентную революцию... Во всеобщем хаосе возникали мощные державы, чтобы тотчас же снова исчезнуть, появлялись на миг герои, которых более смелые и могучие противники вновь низвергали во мрак. Это была революция, по сравнению с которой французская революция — лишь детская игра, это была мировая борьба, перед которой борьба диалогов кажется мелкой... Все это произошло якобы в области чистой мысли»¹.

Формальной причиной того, что идейно-политическая борьба в Германии приняла форму литературной борьбы, было состояние немецкой и особенно прусской цензуры. Статья молодого Маркса, посвященная закону о цензуре, изданному Фридрихом-Вильгельмом IV в 1842 г., дает яркую характеристику цензурных ограниче-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 7.

ний, устанавливаемых новым законом. В своей статье Маркс указал, что закон этот, который афишировался как чрезвычайно прогрессивный и рекламировался как либеральный жест со стороны правительства, по сути был не чем иным, как возвратом к закону о цензуре 1819 г. Новый закон о цензуре ясно обрисовывал те тесные рамки, в которых только и могла вестись легальная оппозиционная борьба. Характерной чертой закона 1842 г. было то, что от обязательной предварительной цензуры освобождались произведения, размер которых превышал 20 печатных листов, т. е. произведения, рассчитанные на массовое распространение. Это ограничение часто приводило к стремлению во что бы то ни стало дотянуть произведение до 21 листа. Авторы прибегали к многочисленным повторениям, растягивали текст, стремясь избежать предварительной цензуры. Теми же причинами объясняется и «запутанный философский язык, в который облечены были эти идеи, затуманивая ум как писателя, так и читателя, ослепляя и глаза цензуров...»¹

Одним из наиболее влиятельных средоточий передовых идей того времени была «Молодая Германия» — группа немецких литераторов, поэтов, драматургов, литературных критиков (Винберг, Гукков, Лаубе, Мундт), сформировавшаяся под сильным влиянием Людвиг Берне и Генриха Гейне. «Молодая Германия» — группировка буржуазно-оппозиционной интеллигенции, действовавшая в сфере художественной литературы. Она выступала против господствовавшего в то время в литературной жизни Германии романтизма. Романтизму, с его заоблачными, мистическими устремлениями, противопоставлялся лозунг жизненной целеустремленности. Социальная поэзия, которую «Молодая Германия» выдвигала против романтических грез, была весьма туманна и неопределенна. Это был еще смутный, неопределенный республиканизм, провозглашение идеалов свободы в самой общей, туманной форме.

«Молодая Германия», — пишет Энгельс, — вырвалась из смуты бурной эпохи, но сама осталась одержимую этой смутностью. Идеи, родившие тогда в головах в неразвитой и неясной форме и осознанные позже лишь с помощью философии, были использованы младогерманцами для игры фантазии. Этим объясняется неопределенность и смешение понятий, господствовавшие среди самих младогерманцев»².

Противопоставление прав личности, притом живой, чувственной личности, авторитарным нормам, чувств, эмоций — «всепоглощающему понятию» — таковы основные мотивы младогерманцев. Характерная черта их — увлечение Францией, воспевание всего французского. То была не четкая идеология, а лишь смутно выраженные настроения. Несмотря на это, литературно-художественные произведения представителей «Молодой Германии», их драмы,

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. VI, стр. 25.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. II, стр. 252.

комедии, лирические стихотворения были нетерпимыми для прусской цензуры. Она запретила не только выпущенные в свет произведения их, но и все возможные будущие произведения этой группы.

Прусская полиция добилась не только эмиграции младогерманцев, но и изгнания их из Швейцарии.

Но главной областью, в которой сосредоточилась идейная предреволюционная борьба, была философия, центром которой являлась гегелевская философская школа.

Внутреннее противоречие философского учения Гегеля, противоречие между революционным методом и консервативной системой, между революционной тенденцией диалектики и консервативными политическими и религиозными выводами абсолютного идеализма открывало возможность развития гегельянства в двух противоположных направлениях, давало повод к двоякому толкованию философии Гегеля. Согласно гегелевскому диалектическому методу, «все конечные вещи имеют в себе неистинность, они имеют понятие и существование, но это существование не соответствует их понятию. Поэтому они должны погибать...»¹ Согласно этому методу, «важно содержание, важно, истинно ли содержание. То, что предметы просто есть, еще не спасет их: придет время, и *сущее* станет не *сущим*»². «...Все вещи (т. е. все конечное, как таковое) предстают перед судом, и мы, следовательно, видим в диалектике всеобщую непреодолимую власть, перед которой ничто не может устоять, сколь бы оно ни мнило себя обеспеченным и прочным»³.

Эти и подобные им положения питали буржуазно-революционную идеологию того времени; они стали почвой, на которой утвердились провозвестники борьбы против феодализма и абсолютизма.

С другой стороны, гегелевская система абсолютного идеализма признавала совершенным существовавшее политическое устройство, считала самое себя, протестантскую религию и поэзию Гете абсолютным пределом и завершением развития человеческой культуры. Эти выводы системы стали отправным пунктом для апологетов существовавшего строя, для консервативных идеологов.

Тем элементом гегелевского учения, который непосредственно послужил яблоком раздора в гегелевской школе, было учение Гегеля о религии. Это учение также отражало характерную для всей философии Гегеля двойственность. С одной стороны, Гегель своей философией «снимает» религию, как истину, данную еще в форме чувственного созерцания, а не в адекватной форме чистого мышления, объявляет религию превзойденной, оставляет ее позади, как пройденную, изжитую ступень. Но в то же время это «снятие» религии философией дает повод для толкования гегелевской философии как обоснования и подтверждения христианской религии, по-

¹ Гегель, Соч., т. I, стр. 58.

² Там же, стр. 90.

³ Там же, стр. 137.

скольку, по утверждению Гегеля, его философия сохраняет в себе в форме понятия все религиозное *содержание*, преодолевая лишь форму представления, характерную для религии.

Противопоставление философии религии стало для радикально настроенных сторонников гегельянства исходным пунктом антиклерикальных, антирелигиозных выводов; единство идеалистической философии и религии сделалось для консервативных приверженцев гегельянства исходным пунктом апологий христианства. Нетрудно видеть, что эта борьба, носящая форму теологической контраверзы, выражала социально-политическую борьбу того времени. «...Политика была тогда слишком щекотливой областью, — говорит по этому поводу Энгельс, — поэтому главная борьба велась против религии»¹.

После смерти Гегеля обнаруживаются явные признаки разделения в его школе. Это разделение становится к концу тридцатых годов вполне очевидным. Размежевание приводит к разложению гегелевской школы на два лагеря, каждый из которых считает себя законным наследником гегелевского философского наследства. Идеино-политическая борьба среди гегельянцев принимает форму борьбы за правильное толкование и развитие философии Гегеля. «Правым» гегельянцам, настаивавшим на консервативных и теологических выводах системы Гегеля, противостояли «левые» гегельянцы, или «младогегельянцы», более передовая часть последователей Гегеля; эта часть гегельянцев, «подвергнув суровой критике все религиозные верования и потрясши до основания старое здание христианства, в то же время выдвинула более смелые политические принципы, чем какие доводилось когда-либо раньше слышать немецкому уху, и пыталась реабилитировать героев первой французской революции»². Самое обозначение этих фракций гегельянства «левой» и «правой», пущенное в обиход гегельянцем Штраусом, заимствовано из французской парламентской терминологии.

Итак, размежевание шло по линии отношения философии к религии, гегельянства к христианству. Борьба концентрировалась первоначально вокруг проблемы: теизм или пантеизм. Правые гегельянцы, оставаясь верными христианской догме, защищали учение о «личном боге», о боге как особом существе, стоящем над миром; младогегельянцы трактовали понятие бога в духе пантеизма: они отрицали христианского трехликого богочеловека и отождествляли бога с абсолютной идеей, с идеалистически перевернутой природой. Большую остроту в этой борьбе приобрел вопрос о личном бессмертии человека. В отличие от своих противников, младогегельянцы отрицали догму индивидуального бессмертия и призывали лишь бессмертие идей в развитии человеческого рода.

Правые гегельянцы (Гешель, Гинрихс, Габлер) старались дока-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 641.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. VI, стр. 25.

зять (и гегелевское учение давало повод к этому), что абсолютный идеализм, поскольку он сохраняет содержание христианской религии, сохраняет и признание бога как особого индивидуального существа, богочеловека и личного бессмертия. Задача правого лагеря сводилась к тому, чтобы интерпретировать учение Гегеля в духе церковно-христианской ортодоксии; саморазвитие абсолютной идеи отождествлялось с творением мира богом, а «триада» поставлена была на службу догмату «троицы». Правые не довольствовались простым повторением консервативных элементов гегелевской системы. Гешель, например, сделал попытку дальнейшего «развития» гегельянства. Гегелевское философское преодоление религии, как преодоление представления понятием, у Гешеля заменяется «синтезом» представления и понятия, т. е. религии и философии. Последние звенья гегелевской системы толкуются не как две ступени в развитии абсолютного духа, а как две стороны, которые должны быть синтезированы. Истина, по Гешелю, заключается не в том, чтобы постичь логическое понятие как высшее по отношению к религиозному представлению, а в том, чтобы соединить воедино понятие с представлением. Такой «синтез» понятия с представлением означал принижение гегелевского логизма до христианского откровения, возврат от уточненного мистицизма гегелевской системы к тривиальным догматам церковной ортодоксии.

Противоположную позицию заняли левые гегельянцы. Важнейшим событием в развитии левого гегельянства был выход в свет в 1835 г. произведения *Давида-Фридриха Штрауса* (1808—1874) «Das Leben Jesu» («Жизнь Иисуса»). Произведение это, по выражению современников, было бомбой, взорвавшейся в немецкой идеологии.

Влияние работы Штрауса было очень велико: она оказала огромное воздействие на развитие передовых идей. «Жизнь Иисуса» выдержала одно за другим четыре издания, и, кроме того, Штраус подготовил пятое, популярное издание этой книги.

Объектом исследования Штрауса является евангельская история Иисуса. К сообщениям четырех евангелистов Штраус применяет при этом те же критерии исторической достоверности, которыми пользуется обычная историческая критика источников. Правдивость евангельских сказаний должна быть проверена исторической критикой. К биографии Иисуса должен быть приложен тот же масштаб, который обычно прилагается ко всякой человеческой биографии. «Даже в библии, — поясняет Штраус свой подход к евангельским преданиям, — мы стали теперь отличать истинное и обязательное для всех времен от всего того, что утверждалось лишь на представлениях и утверждениях данного момента и что нам стало ныне представляться непригодным и даже неприемлемым. Но даже и то, что ныне признается действительным и обязательным, признается таковым не потому, что оно есть божественное откровение, возведенное через особых посланников, компетентность которых

засвидетельствована чудесами, а потому, что мы признали его истинным на основании разума и опыта и утвержденным на законах человеческого существа и мышления»¹.

Результат, к которому приводит Штрауса обстоятельная историческая критика «священного писания», заключается в отрицании им исторической достоверности евангельских рассказов о жизни Иисуса. «Сообщения евангелистов о деяниях и фактах жизни Иисуса (за исключением его поездки в Иерусалим и смерти) весьма неправдоподобны вообще... а... относительно чудес и сверхъестественных деяний Иисуса приходится сказать, что их в действительности не было и быть не могло»².

Отказавшись от веры в богооткровение и чудеса и подвергнув евангелие рациональной исторической критике, Штраус приходит к заключению, что «евангелия не могут считаться в строгом смысле историческим повествованием. И таковыми они не могут считаться... потому, что в них содержится сверхъестественный элемент...»³

Отвергая достоверность иррационального, Штраус в то же время становится в оппозицию к либерально-просветительному рационалистическому толкованию библейских преданий. Попытки вскрыть рациональное зерно библейских рассказов, истолковать чудеса как символическую или аллегорическую форму изложения Штраус признает несостоятельными: они стараются дать рациональное объяснение недостоверным событиям.

Штраус считает, однако, что евангельская история не является сознательным вымыслом. В этом отношении он стоит выше французских материалистов, согласно взглядам которых религиозные догмы — злонамеренные измышления попов в целях обмана и вымогательства у доверчивой и темной паствы. Ключом к объяснению генезиса и исторического влияния христианских сказаний служит для Штрауса понятие *мифа*. Евангельские рассказы о жизни Иисуса Штраус понимает как христианскую мифологию. Мифы эти «в своем первоначальном виде суть не произвольные и сознательные продукты поэтического творчества отдельных лиц, а продукт коллективной мысли целой нации или крупной религиозной общины»⁴.

Первичная община верующих необходимо должна была создавать мифические рассказы об Иисусе, бессознательно их измышляя. Конечно, в этом коллективном мифотворчестве верующих участвовало и индивидуальное сознательное, поэтическое измышление, но не в тем, а в коллективной психологии верующих следует искать ключ к евангельским мифам.

¹ Штраус, Жизнь Иисуса, ч. 1, М. 1907, стр. 5.

² Там же, ч. 2, стр. 216.

³ Там же, ч. 1, стр. 29.

⁴ Там же, стр. 113.

Применив к евангелию обычные критерии исторической критики, Штраус обнаружил его мифологический характер; после этого он приложил к христианским мифам обычные принципы историко-литературного объяснения мифов.

Евангельские рассказы не отражают исторической действительности, но, выражая бессознательное народное творчество определенной эпохи, они являются историческим документом социальной психологии. Задача их исследователя — понять психологическую «призму», через которую в мифах преломлялись исторические события, и объяснить, в силу каких причин изображение этих событий отклонялось от исторической правды.

Мифологическая концепция Штрауса настолько же превосходит своим историзмом концепцию Гольбаха и его друзей, насколько гегелевская философия истории превосходит понимание исторического процесса французскими материалистами.

Учение о мифологическом характере «священного писания» является дегитцем гегелевского учения об объективном духе. Понимание мифа как бессознательного выражения «духа» народа и эпохи вытекает из гегелевского понимания исторического процесса как процесса обнаружения объективного духа. Гегелевское учение о духовной субстанции народа является философской основой штраусовской критики евангелия.

Приняв по отношению к Иисусу масштаб человеческой биографии и отбросив все сверхъестественное, Штраус трактует его как великого моралиста, учение которого составляет важнейшую веку «в развитии идеала человечности». Этические идеалы христианства являются не завершением этического прогресса человечества, а лишь ступенью на пути этого прогресса. Иисус «не был ни первым, ни последним деятелем» этического прогресса, «самое учение Иисуса есть продукт человеческого творчества, поддающийся и подлежащий дальнейшему развитию»¹. Критикуя христианскую мифологию, отрицая богочеловека и христианские чудеса, Штраус не делает из своего учения атеистических выводов. В соответствии с объективно-идеалистическими основоположениями гегельянства он облакает в религиозную оболочку понятие вселенной, рассматривая космос «как источник всего разумного и благого».

Прежде чем обратиться к дальнейшему развитию младогегельянства, ознакомимся с содержанием другой работы Штрауса, вышедшей много лет спустя, в другую эпоху, и характеризующей последующую эволюцию воззрений философа. «Der alte und der neue Glaube» («Старая и новая вера») написана Штраусом на склоне лет, в 1872 г., после Парижской Коммуны.

Работа состоит из четырех частей, посвященных четырем вопросам: 1) христиане ли мы? 2) имеем ли мы религию вообще? 3) как мы понимаем мир? и 4) как устраиваем мы свою жизнь? Таким

¹ Штраус, Жизнь Иисуса, ч. 2, стр. 218.

образом, в книге поставлены коренные вопросы мировоззрения, рассчитанные на самый широкий общественный интерес.

Опираясь на выводы «Жизни Иисуса», Штраус дает на первый вопрос — христиане ли мы? — краткий и ясный ответ: нет. Но этой ясности нет в ответе на второй вопрос — имеем ли мы религию вообще? На этот вопрос он отвечает уклончиво.

Штраус отвергает церковную христианскую религию, как и всякую другую «позитивную», мифологическую, религию. «Религиозная область в человеческой душе напоминает, — по его словам, — область краснокожих в Америке, которая... из года в год суживается под напором бледнолицых соседей»¹. Он не признает и предвечного разумного творца, допускаемого деизмом. Но вместе с тем Штраус оставляет в своем мировоззрении место религии в «высшем», рафинированном понимании. Вместо последовательных атеистических взглядов Штраус остается на позиции расплывчатого пантеизма, туманного культа природы. «Мы требуем, — пишет он, — такой же набожности по отношению к вселенной, как верующий по-старому — к своему богу. Наше чувство по отношению к универсуму, будучи оскорблено, реагирует как чувство религиозное. И если нас в конце концов спросят, признаем ли мы все-таки религию, наш ответ не будет категорически отрицательным, как при старой постановке, но мы скажем: да или нет, смотря по тому, что под этим разуметь»².

Штраус не сводит религию к морали, а ставит религию как культ природы выше морали. Мотивирует он это тем, что «источник морали — идея человеческого рода, источник религии — универсум»³. Тому эмоциональному значению, которое имел религиозный культ, Штраус противопоставляет значение искусства, в частности музыки.

Ответ Штрауса на третий поставленный им вопрос дан в духе механистического материализма. Здесь сказалось влияние развития науки за тридцать пять лет, прошедших со времени выхода «Жизни Иисуса».

Штраус отвергает телеологию в развитии природы. На основной вопрос философии — о соотношении души и тела — он дает материалистический ответ: «Духовная деятельность привязана к мозгу, она растет и развивается с его ростом и развитием, она понадевает в старости в зависимости от разрушения мозга и искажается при его заболеваниях и повреждениях»⁴.

«Если при известных условиях движение превращается в теплоту, почему не могут существовать условия, при которых оно превращается в ощущения?»⁵ — спрашивает Штраус.

¹ Штраус, Старая и новая вера, 1907, стр. 98.

² Там же, стр. 97.

³ Там же, стр. 96.

⁴ Там же, стр. 135.

⁵ Там же, стр. 136.

Хотя Штраус и заявляет: «Если в этих словах найдут явный материализм, я не стану спорить»¹, тем не менее он не понимает коренной противоположности между объективным идеализмом и материализмом. Для него борьба между обоими направлениями лишь пустой спор о словах. Штраус призывает идеалистов и материалистов к союзу против общего врага — христианского дуализма.

Таким образом, и в совершенно изменившейся исторической обстановке Штраус не поднялся над уровнем недифференцированной антитезы: философия — религия.

Следует также иметь в виду, что в те годы, когда вышла «Старая и новая вера», после создания Марксом и Энгельсом диалектического материализма, ограниченный естественно-научный материализм Штрауса имел уже регрессивное значение.

Со страниц четвертой части книги «Как устроить свою жизнь?» перед нами встает матерый реакционер, пресмыкающийся перед Бисмарком, злейший враг революционного движения, клеветущий на социализм, на I Интернационал. С циничной откровенностью излагает Штраус взгляды немецкой буржуазии, которая упала в объятия юнкерской реакции, как только услышала в 1848 г. первые шаги рабочих батальонов.

«Я, — пишет Штраус, — буржуа и горжусь этим. Что бы ни говорили и как бы ни смеялись над буржуазией, но она все-таки остается ядром народа, очагом его нравственности... Но при этом я далеко не враг дворянства и вовсе не желаю его уничтожения. Для этого я слишком искренно ценю монархию»². «Мы, немцы, можем считать себя счастливыми тем, что... династия Гогенцоллернов пустила глубокие, прочные корни во всех немецких странах, во всех немецких сердцах...»³ — пресмыкается Штраус.

Ненависть к рабочему классу, страх перед его растущей силой движут пером Штрауса. «Собственность, — раскрывает он сокровенные корни своих убеждений, — служит необходимой основой нравственности и культуры... И именно имущественное неравенство, которое социализм желает искоренить, необходимо для культурного прогресса человечества»⁴.

Штраусова «Жизнь Иисуса» — «первое произведение, которое представляло собою шаг вперед за пределы ортодоксального гегельянства»⁵. Однако идеологическая борьба оставалась в ней еще, по крайней мере формально, в пределах теологии, в пределах борьбы двух видов богопознания: пантеизма против теизма. Штраус не сделал атеистических выводов из своей критики христианства.

Следующей фазой в развитии младогегельянства было противо-

¹ Штраус, *Старая и новая вера*, стр. 136.

² Там же, стр. 173—176. Перевод исправлен по оригиналу. — *Ред.*

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 182.

⁵ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. II, стр. 406.

поставление атеизма всякой религии. Вместе с тем обнаружилось политическое острое младогегельянства. «Младогегельянцы с 1842 г. стали открытыми атеистами и республиканцами», — свидетельствует Энгельс. Эта вторая фаза связана в первую очередь с Бруно Бауэром и его братом Эдгаром.

Бруно Бауэр (1809—1882) был доцентом теологии в Бонне и примыкал сначала к правым гегельянкам. После выхода «Жизни Иисуса» он выступил с критикой работы Штрауса справа, с текстических позиций. Но вскоре он порвал с правым гегельянством, примкнул к левому его крылу, возглавил движение и повел его вперед, к открытому атеизму и республиканизму. Бауэр был лишен права преподавания в университете и вел жизнь радикального литератора. Как и большинство буржуазных деятелей 1848 г., Бауэр закончил свою жизнь консерватором-бисмаркианцем.

В трех томах «Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes» («Критика евангельской истории Иоанна и синоптиков»), изданной Бруно Бауэром в 1840—1842 гг., дана поведя по сравнению со Штраусом концепция христианства. Критика Бауэра продолжала начатую Штраусом борьбу, и вместе с тем она направлена против Штрауса. Исходным пунктом разногласий явилось объяснение генезиса евангельских сказаний. Бауэр, как и Штраус, не считает евангельские сказания достоверным историческим документом, описывающим подлинные события. Но, в отличие от Штрауса, Бауэр трактует евангельские сказания не как мифы, т. е. бессознательное обнаружение духа христианских общин, а как заведомые фикции, т. е. сознательный, преднамеренный вымысел, измышление отдельных лиц.

Евангелия написаны людьми и представляют собой продукт человеческого измышления, они — «литературного происхождения и являются свободным творением самосознания», — таково основоположение концепции Бауэра.

Философской основой штраусовой критики евангелий Бауэр считает гегелевскую категорию *субстанции*. Иудейская традиция, воплощенная, согласно Штраусу, в христианской мифологии, народный дух, проявившийся в стихийном мифотворчестве первых христианских общин, — это гегелевский «дух», рассматриваемый чисто объективно, как «субстанция», не достигший еще субъективности, степени «самосознания»¹. В том, что Штраус абсолютизирует «субстанцию», т. е. дух, не достигший «самосознания», коренится, по мнению Бауэра, ошибочность его критики христианства.

Таким образом, «вопрос о том, как возникли евангельские рассказы о чудесах, — образовались ли они путем бессознательного

¹ Б. Бауэр, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes, B. I, Leipzig, O. Wigand, 1841, S. XV.

мифологического творчества в недрах христианской общины или их придумали сами евангелисты, — разросся до вопроса о том, что является главной действующей силой во всемирной истории: «субстанция» или «самосознание»¹.

В двойственном гегелевском понятии духа Штраус подчеркивал объективный, шеллингианский, элемент, Бауэр — субъективный, фихтевский, элемент. Штраус в своем объяснении происхождения евангельских преданий подчеркивает момент объективной необходимости, Бауэр подчеркивает другую сторону — момент «свободы», субъективности. Если для Штрауса религиозный миф есть результат движения объективного духа, то, с точки зрения Бауэра, евангелия — творение субъективного духа, отдельных лиц, самосознания.

«Народ, община, как таковые, — возражает Бауэр Штраусу, — ничего не могут создать, благодаря своей мистической субстанциальности и непосредственно из нее; только субъект, единичное самосознание может придать ей форму, образ, а тем самым определенность содержания»².

В соответствии с этим Бауэр выдвигает значение творческой личности, свободного созидательного самосознания³.

Спор между сторонниками «субстанции» и «самосознания» перерос в различное понимание исторической закономерности. Бауэр отходит от гегелевской ортодоксии и приближается к фихтеанству, когда он утверждает, что «самосознание» — «это всемогущий чародей, который создает вселенную со всеми ее различиями».

Роль людей, роль «субъективного фактора» в истории выпадает из штраусовской концепции исторической закономерности. Братья Бауэры признают решающую творческую роль личности, индивидуума, идеалистически понимаемого как самосознание.

Нетрудно понять, каков политический смысл этих отвлеченных философских споров. Либерализм штраусовской идеи прогресса сталкивается здесь с идеологическим выражением буржуазно-революционной идеологии. Связь между бауэровским «самосознанием» и революционной идеологией со всей ясностью определена Эдгаром Бауэром (1820—1886) в его характеристике возникновения христианского самосознания как «христианской революции» и в признании того, что разоблачение христианства является прологом к «антихристианской революции»⁴, которая в свою очередь совпадает с антифеодальной революцией, с уничтожением феодальных привилегий.

В специальной статье «Bruno Bauer und das Urchristentum» («Бауэр и раннее христианство», 1882) Энгельс отмечает выдающуюся роль

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 641.

² Б. Бауэр, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes, B. I, S. 69.

³ Там же, S. 408.

⁴ Э. Бауэр, Bruno Bauer und seine Gegner, Berlin 1842, S. 22—23.

Бауэра в исторической критике евангелий, в раскрытии исторических условий возникновения христианской религии. Бауэр уже не довольствуется тем, что отрицает божественность Иисуса, — он ставит под вопрос самое существование Иисуса. Бауэр доказывает нереальность, историческую несостоятельность всего того, что приписывается человеку, носившему имя Иисуса. В отличие от Штрауса, признающего историческую реальность моралиста Иисуса, Бауэр, основываясь на анализе исторических свидетельств, отвергает самое его существование¹.

Нетрудно понять, какое впечатление произвел в свое время открытый атеизм Бауэра, — какой вой подняли клерикалы и их пособники.

Молодой Энгельс характеризовал этот период в юмористической поэме «Библии чудесное избавление от дерзкого покушения»:

Вот ангелов сама Мария звать идет
Исполнить ратный долг: «На Бауэра вперед!
Должны вы отомстить безбожному уроду
За то, что он хотел постичь мою природу».
Но тщетны все мольбы, напрасен нежный взор, —
Безбожных воинов стремителен напор;
Они уж близятся к священному порогу,
Уж верным все трудней им загородить дорогу...²

Младогегельянство Бауэров атеистично. Быть философом значит для них быть атеистом³. «Он, — пишет Бруно Бауэр о самом себе в анонимном памфлете, — борется против теологии, он борется против нее также в евангелиях, он расчищает себе этой борьбой путь к святыне религии, и, добравшись до нее через пропилеи теологии, он насмехается над ней, низводя ее просто до свободного человеческого построения...»⁴

Однако атеизм Бауэра не выходит из рамок младогегельянства. Религиозное сознание он трактует идеалистически как «абсолютное отчуждение самосознания от самого себя»⁵.

Самосознание отчуждает от себя в религии свое собственное создание, приписывает ему самостоятельное, независимое существование. Религиозное сознание не может познать свою подлинную сущность, не переставая быть религиозным сознанием. Таким образом, критика религии остается у Бауэра в границах идеализма, борьба против нее ограничивается сферой «самосознания».

¹ *Б. Бауэр*, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes, B. III, S. 314—315.

² *Маркс и Энгельс*, Соч., т. II, стр. 220.

³ *Б. Бауэр*, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes, B. III, S. 52.

⁴ «Hegels Lehre von der Religion und Kunst», S. 41.

⁵ *Б. Бауэр*, Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker und des Johannes, B. III, S. 57.

Большой интерес представляют антирелигиозные памфлеты Бауэра «Die Posaune der jüngsten Gerichts wider Hegel, den Atheisten und Antichristen» («Трубный глас страшного суда над Гегелем», 1841) и «Hegels Lehre von Religion und Kunst» («Учение Гегеля о религии и искусстве», 1842). Памфлеты остроумно имитируют борьбу христианской ортодоксии против «безбожного», «сатанинского» гегельянства. Под предлогом изобличения еретиков излагается младогегельянская критика религии, забавно пересыпанная библейскими цитатами и призывом всех громов и молний на головы нечестивых. Радикальные взгляды младогегельянцев приписываются в этих памфлетах самому Гегелю, который изображается как последовательный атеист и грозный революционер, как злейший враг религии и существующего государственного строя, отпрыск французских якобинцев. Памфлеты Бауэра, помимо изложения антирелигиозных учений, имели целью доказать в полемике с правогегельянами, что младогегельянцы являются идейными наследниками философии Гегеля, что в его работах заложены основы радикальных атеистических воззрений.

Настоящая тенденция памфлетов Бауэра была ясна. Псевдотеологическая форма их достаточно прозрачна. Памфлеты были конфискованы.

Свои взгляды Бауэры объявляли революционными. Критику религии они связывали с критикой феодального государства. Они превозносили деятелей французской буржуазной революции и призывали к борьбе против абсолютизма. Но младогегельянское понимание революции было насквозь идеалистическим. Буржуазная революция выступала у них в образе революции разума против веры.

При всей безграничной любви Бауэра к трескучей фразе «революция» его имеет крайне абстрактный, идеологический характер. «Революционер, — по словам Эдгара Бауэра, — всегда имеет перед глазами лишь природу, понятие человечества и хочет действовать сообразно этому понятию»¹. Что же такое понятие человечества? — спрашивает Бауэр. Свобода. Но без научного познания нет свободы. Научное же познание требует критики. Против чего направлена критика? Против того, что принято без доказательств, на веру, по традиции. Она направлена, стало быть, против религии. Так сводится Бауэром революция к критике религиозного сознания.

Бауэр воспекает «чистую критику». Эта критика, направленная против веры, совпадает у него с понятием свободы. Свобода же понимается им как свобода духа, как творчество самосознания.

Маркс и Энгельс в «Святом семействе» дают следующую характеристику отношения Бауэра к современной ему политической практике:

«Так как *религиозный мир, как таковой*, существует только как мир самосознания, то критическому критику — теологу ex professo — не может прийти в голову, что существует мир, в котором отличимы

¹ Э. Бауэр, Bauer und seine Gegner, S. 8.

сознание и бытие, — мир, который остается неизменным, когда я упраздняю его мысленное существование, его существование как категорию, как точку зрения; другими словами: когда я видоизменяю свое собственное субъективное сознание, не изменяя предметной действительности действительно предметным образом... Спекулятивное мистическое тождество бытия и мышления повторяется поэтому в критике рядом с одинаково мистическим тождеством *практики и теории*. Этим объясняется ее раздражение против практики, которая хочет быть чем-то отличным от теории, и против теории, которая хочет быть чем-то отличным от растворения определенной категории в «беспредельной всеобщности самосознания»¹.

Вследствие идеалистической постановки вопроса бауэровская «революция» сводится к критике теологии. О реальной критике существующих отношений — «критике оружием» — у Бауэра нет и речи.

Другая ограниченность младогегельянской «критической критики», коренящаяся также в принципе «самосознания», — противопоставление Бауэром «критики» «некритической массе». Бауэр и его единомышленники объявляют себя носителями критической мысли, свободного самосознания. С пренебрежением и даже с враждой относятся «критические критики» к «некритической массе», к народу. Незадолго до революции, в 1844 г., Бауэр говорит о массе как об «истинном враге духа». Масса противостоит у него, как сила инерции, творческому самосознанию «критиков». Это противопоставление убедительно показывает, что радикализм Бауэра не мог стать идеологией буржуазно-демократической, народной революции.

Вокруг Бауэра объединилась в Берлине группа единомышленников, левых гегельянцев, стоявших на атеистических и республиканских позициях, группа «Свободных» («Die Freien»). Кроме обоих Бауэров, в эту группу входили Кеншен, Штирнер и др.

«Свободные» не имели четкой политической программы. У этих представителей радикальной буржуазной и мелкобуржуазной интеллигенции было много задора и бравады своей революционностью; их выступления отличались шумом и звоном общих фраз. Но у них было очень мало каких-либо конкретных, положительных действий и достижений; они очень мало внесли в дело подготовки революционного движения; у них не было связи с народными массами. Бурное обсуждение «критических» идей, страстные дискуссии — целые ночи напролет, — заканчивавшиеся дебошами в пивных, устрашение добрых бюргеров и добродетельных филистеров буйными выходками — вот к чему на деле сводилась «революционная деятельность» «Свободных».

Из кружка «Свободных» вышел «пророк современного анархизма»²

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 225—226.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 641.

Макс Штирнер (псевдоним Иоганна-Каспара Шмидта, 1805—1856), автор нашумевшей работы «Der Einzige und sein Eigentum» («Единственный и его собственность», 1848). Учение Бауэра о религии как отчуждении самосознания Штирнер универсализирует, распространяя его на государство, право, нравственность, собственность, семью, на все социальные институты вообще. Согласно Бауэру, для освобождения от религиозных иллюзий следует понять религию как порождение сознания, как творение самого человека, которому сознание приписывает чуждую человеку, внешнюю по отношению к нему, самостоятельную реальность. Штирнер, отираваясь от этого принципа, рассматривает все социальные установления как «святое», как отчужденные порождения человеческого сознания. Из такого понимания он делает вывод, что достаточно перестать верить в государство, собственность, нравственность и т. д., и они потеряют свою власть над людьми. При этом Штирнер «превозмог самодержавное «самосознание» своим самодержавным «отдельным лицом»¹, заменил гегелевскую логическую категорию психологическим понятием субъекта, т. е. от объективного идеализма окончательно перешел к идеализму субъективному. Вместе с тем бауэровское противопоставление «критики» «массе» переросло у Штирнера в обоснование эгоизма, в отрицание всяких социальных уз, налагаемых обществом на индивидуума. Революция отождествляется этим «взбесившимся мелким буржуа» с бунтом личности против общества.

В начале сороковых годов идеологическая борьба в Германии, которая велась до того в рамках гегельянства, перерастает эти рамки. Они становятся тесными для представителей обоих лагерей.

Левые гегельянцы после работ Штрауса и Бауэра имели несомненный успех и приобрели заметное влияние на круги немецкой интеллигенции. Младогегельянцам удалось доказать связь своих радикальных идей с гегелевской философией. Правые вынуждены были учитывать изменившуюся обстановку; им пришлось отступить с занимавшихся ими ранее позиций, отказаться от отождествления гегельянства с христианской ортодоксией. Правые перешли к новой форме борьбы — к ревизии гегелевской философии. «Защита» Гегеля от фальсификации младогегельянцев все более уступает место критике самого Гегеля. Основываясь на терминологии старого Шеллинга в период его реакционных лекций в Берлинском университете после смерти Гегеля, критики гегельянства справа назвали себя «позитивистами». Во главе «позитивистов» стояли *Христиан-Герман Вейсе* (1801—1866) и *Иммануил-Герман Фисте-сын* (1796—1879), — «ничтожный сын великого отца», по выражению Энгельса.

В отличие от остальных представителей антигегельянской реакции, «позитивисты» выступили с «имманентной» критикой Ге-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 642.

Гегеля. Они представлялись не критиками извне, а людьми, которые не отказывались от того, что было сделано Гегелем, не отрицали положительного значения его философии. Но, на словах отдавая должное философии Гегеля, они ставили вопрос о *ревизии* гегелевского учения, о необходимости сделать следующий шаг «вперед» от философии Гегеля, преодолеть ее ограниченность, критически «снять» гегельянство как пройденную ступень истории философии. «Позитивисты» не отрицали значения философской спекуляции, но рассматривали ее лишь как метод обоснования христианской ортодоксии.

Основным пороком философии Гегеля «позитивисты» считали сближение в его системе логики, абсолютной идеи, с природой и духом, т. е. слишком тесное единение бесконечного с конечным. В противовес гегелевскому диалектическому единству конечного и бесконечного, содержащему в себе пантеистическую тенденцию, «позитивисты» пытались установить принципиальное разграничение между конечным и бесконечным, т. е. между природой и человеческим духом, с одной стороны, и абсолютной идеей — с другой. Это разграничение служило для них мостом к христианскому дуализму бога и мира: вечного, нетленного, абсолютного потустороннего царства небесного и конечной, преходящей, посясторонней земной юдоли.

Антитеза между божественным творцом и сотворенным миром является центральным пунктом «позитивистской» ревизии гегельянства. По этой линии шла борьба против левых гегельянцев.

Второй характерной чертой «позитивизма» было подчеркивание телеологического элемента философии Гегеля. Телеологичность гегелевской концепции развития, связанная с тем, что субъектом саморазвития является у него разумное, духовное начало, снова приобретает у Вейсе и Фихте-младшего тот характер теодицеи, который телеология имела в лейбнице-вольфовской философии, т. е. телеология служит у них средством прославления мудрости и благодати творца.

«...В 1837 г. христиане восстали против так называемых новогегельянцев, клеймя их атеистами и взывая к вмешательству правительства. Правительство, однако, не откликнулось, и борьба все более разгоралась»¹. Борьба приняла очень острые формы. Она велась не только в виде солидных богословско-философских прений, излагаемых в многословных трактатах, но проявлялась также в издании сатирических памфлетов и полных инсинуаций пасквилей, часто написанных в стихотворной или комедийной форме. Большой известностью пользовалась, например, в то время трехактная комедия, изданная под характерным псевдонимом «*Absolutulus von Hegelingen*».

Левогегельянцы не оставались в долгу. Они отвечали ударом на

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. II, стр. 406.

удар. Они разили противника логическими доводами и язвительными насмешками.

Но настоящим ответом на критику Гегеля справа, с позиций теологии, была критика Гегеля слева, с позиций материализма. Мыслителем, осуществившим эту задачу, был Людвиг Фейербах.

Глава VII

МАТЕРИАЛИЗМ ФЕЙЕРБАХА

1. Жизнь и деятельность

Немецкие консерваторы и теологи, говорит Людвиг Фейербах в одном из своих сочинений, любили гордиться тем, что их родина сумела завоевать себе громкую и заслуженную славу в области философии, не дав миру ни одного материалиста и атеиста. Действительно, Германия до Фейербаха была страной по преимуществу *идеалистической* философии. В экономически и политически отсталой стране, какой была Германия того времени, идеализм нашел благоприятную почву.

Правда, немецкая идеалистическая философия ставила в абстрактной форме и по-своему пыталась решить вполне земные, волновавшие тогдашнее германское общество проблемы. За темными словами немецких идеалистов, по словам Энгельса, нередко скрывалась революция. Но если, например, французские просветители-материалисты XVIII в. вели борьбу против феодализма с открытым забралом, то взгляды немецких философов-идеалистов отличались двойственностью, непоследовательностью и компромиссным характером. Никто из немецких философов-идеалистов не поднялся (да на почве идеализма и не мог подняться) до последовательного и открытого разрыва с духовными формами феодального общества. Вот почему, несмотря на всю значительность своих теоретических построений и содержащееся в них положительное содержание, идеалистическая философия очень скоро перестала удовлетворять наиболее передовых людей Германии. Радикальные представители немецкой интеллигенции в борьбе против идейных основ феодального мира начали искать более действенное теоретическое оружие, чем идеализм. Они нашли это оружие в материалистической философии Фейербаха.

Фейербах решительно порвал со старым феодальным миром и подверг резкой критике его духовный оплот — религию. Характеризуя свое положение в современном ему обществе, Фейербах образно говорил, что он был человеком, который поссорился с богом и миром. Но, порвав с богом и людьми, находящимися в плену у теологии, он открыл своей деятельностью целую эпоху в духовном

освобождении немецкого народа. Материалистическая и атеистическая философия Фейербаха благодаря своей страстной борьбе за эмансипацию человеческого сознания от религиозных мифов явилась настоящей философской революцией, непосредственно предшествовавшей и идейно подготавливавшей буржуазную революцию в Германии в 1848 г.

Фейербах был первым крупным философом-материалистом на немецкой почве. Дав Фейербаха, Германия выдвинула своего класси-



Фейербах

ка-материалиста. В стране, где в течение столетий почти безраздельно господствовали религия и всевозможные идеалистические системы, Фейербах поднял знамя философского материализма. Фейербах решительно порвал не только с религией, но и с идеализмом. В беспощадной критике идеализма, в особенности идеализма Гегеля, в провозглашении истины материализма заключается великое историческое значение философии Фейербаха.

Людвиг Фейербах родился 28 июля 1804 г. в городке Ландсгуте, в Баварии. Отец его, Ансельм Фейербах, был знаменитым и очень образованным по тому времени криминалистом. Первоначальное свое образование Фейербах получил в местной гимназии. В 1823 г. он поступил в Гейдельбергский университет, где изучал теологию. Однако теология не могла удовлетворить пытливого ум Фейербаха. Он перешел в том же году с богословского факультета на философский, надеясь найти здесь ответы на волнующие его вопросы.

В своих письмах будущий философ мотивировал свой смелый шаг, направленный к разрыву с религией. Теология «не даст мне того, что мне требуется, в чем я действительно нуждаюсь», — писал он отцу. Рамки религии стали для Фейербаха слишком тесными, ему импонировал другой, просторный и светлый мир. Философия — это свобода, теология — темнота и рабство. «Теология для меня умерла, и я для нее», — писал Фейербах. Философию молодой Фейербах считал тем попранием, где он мог наиболее ярко проявить свое призвание. В противовес теологии, Фейербах заявлял о своем желании «прижимать к своему сердцу природу» и человека. В своих письмах Фейербах выражает радость, что у него «началась новая жизнь», что он «убежал от общества теологов» и выбрал себе в качестве друзей такие умы, как Аристотель, Спиноза, Кант и Гегель. «Вернуть меня обратно к теологии, — писал он позднее, — это значило бы желать вернуть бессмертный дух в его отмершую оболочку, вернуть обратно бабочку в состояние куколки»¹.

Решив посвятить себя философии, Фейербах уговорил отца позволить ему продолжать свою учебу в Берлине. «Философия в Берлине, — писал он, — находится действительно в других руках, чем здесь»². Под этими «другими руками» Фейербах подразумевал Гегеля, властителя дум эпохи. В 1824 г., переселившись в Берлин, Фейербах пишет восторженные отзывы о лекциях великого идеалиста. Прослушав лекции Гегеля, Фейербах почувствовал, что то, что раньше казалось ему темным и необоснованным, что прежде в нем «тлело подобно труту, теперь вспыхнуло ярким пламенем». Вообще достаточно небольшого количества часов, заявил он, чтобы слушатель лекций Гегеля испытал могучее влияние глубины и обилия мыслей этого философа. К тому же, добавляет Фейербах, Гегель в своих лекциях гораздо яснее и доступнее, чем в сочинениях. Самое великое, что будущий материалист видел в Гегеле, — это умение последнего в своем изложении истины «попадать всегда в центр вещей».

Несмотря на все восхищение Гегелем, Фейербаха, однако, уже в этот период его умственного развития не удовлетворял идеалистический характер гегелевской философии. Еще будучи на последнем курсе университета, Фейербах стремился заняться изучением конкретных естественных наук. Об этом этапе своего духовного развития Фейербах впоследствии писал: «Уже в Берлине я, собственно, простился со спекулятивной философией. Мои слова, с которыми я расстался с Гегелем, гласили приблизительно так: два года я вас слушал, два года посвятил себя всецело изучению вашей философии; и вот теперь я испытываю потребность обратиться к другим наукам, составляющим прямую противопо-

¹ Фейербах, Основы философии будущего, М. 1936, стр. 137.

² Там же, стр. 135.

ложность спекулятивной философии, к естествознанию». Перед Фейербахом встает вопрос о том, «как относится мышление к бытию, логика к природе. Обоснован ли переход от одной к другой. В чем необходимость, в чем принцип этого перехода?» Отвечая на эти вопросы, он приходит к выводу: «Если бы не было природы, то никогда непорочная дева, логика, не произвела бы ее из себя...»¹.

Тем не менее при окончании университета Фейербах был еще идеалистом, последователем Гегеля. Это видно из его, посвященной Гегелю, диссертации «De ratione una, universali, infinita» («Об едином, универсальном и бесконечном разуме»), представленной им в 1828 г. для получения права чтения лекций в Эрлангенском университете.

Разум, мышление, говорит в своей диссертации Фейербах, есть то общее и универсальное, что делает сходными всех людей между собой. В разуме человеческий род находит свое полное воплощение. «Разум — это *человечество* людей, их род...»². Но как относится разум как родовое понятие к мыслящему индивидууму? Можно ли понимать это отношение так, как обычно понимается отношение между всеобщим и единичным, например как отношение между общим представлением о носе и определенным носом, принадлежащим данному субъекту? Имеет ли каждый человек отдельный разум, подобно тому как он имеет отдельный нос? Не является ли разум только абстракцией, общим понятием? На этот вопрос Фейербах дает отрицательный ответ. От разума, говорит он, нельзя отвлечь никакого общего родового понятия; разум неотделим от самого себя: он род самого себя. Разум не есть чувственное существо и существует не в форме чувственности, но в форме сверхчувственной всеобщей сущности. Разум есть абсолютное тождество с самим собой, абсолютная реальность, *субстанция*. Дух, разум, как истинную субстанцию Фейербах кладет в основу эмпирического мира, природы. Таким образом, в своей диссертации Фейербах еще стоял целиком на почве объективного идеализма Гегеля.

С 1828 г. Фейербах в качестве приват-доцента Эрлангенского университета начинает читать курс лекций по истории философии, логике и метафизике. Хотя и в этих лекциях Фейербах является последователем Гегеля, он в то же время хочет изложить логику «не так, как Гегель, в смысле абсолютной, высшей и последней философии»³. У Гегеля логика была одновременно и онтологией. Для него логические категории имели субстанциальное бытие, стоящее над природой и историей. Фейербах склонен рассматри-

¹ Фейербах, Основы философии будущего, стр. 138.

² Там же, стр. 139.

³ Там же, стр. 142.

вать логику лишь как теорию познания, основанную на истории познания.

В 1830 г. анонимно выходит сочинение Фейербаха «Gedanken über Tod und Unsterblichkeit» («Мысли о смерти и бессмертии»). Однако вскоре стало известно, кто является автором этого смелого для того времени произведения. Оно тотчас же было конфисковано, и началась травля его автора.

Основные положения этой работы Фейербаха или вразрез с догматикой ортодоксального христианства, в частности по вопросу о смерти и бессмертии. Фейербах отрицал личное бессмертие. Отдельный человек временен, переходя, смертен. Вера в загробную жизнь таит в себе большой вред, так как она снижает в глазах человека ценность его реальной, действительной жизни. Фейербах хочет устранить раскол между потусторонним и посюсторонним миром, «чтобы человечество сосредоточилось *всей* душой и всем сердцем на самом себе, на своем мире и на своем настоящем...»¹. Такое сосредоточение на действительном мире является источником великих мыслей и дел. Бредни религии о жизни на небесах разоряют человека в его борьбе за настоящую жизнь. Здоровье имеет больше ценности, чем проповедуемое церковью бессмертие. «Только для жалкого человека мир жалок, только для пустого он пуст»². Здоровое сердце может найти на земле все, что требуется человеку, поэтому нечего отсылать людей к другой жизни, обрекая их здесь на страдания и лишения. Смерть есть конец, предел индивидуума, личности. Бытие человека так же относительно, как и бытие любого явления мира. Под бессмертием человека, с точки зрения Фейербаха, следует понимать лишь продолжение жизни человека в памяти людей. В противовес христианской догме личного бессмертия, Фейербах признавал бессмертие человеческого рода, коллектива. Вечен, бессмертен, абсолютен лишь родовой, всеобщий, универсальный разум, родовое мышление, родовое сознание.

Свою борьбу против христианства Фейербах все еще ведет в основном с позиции объективного идеализма. Хотя в рассматриваемом сочинении имеются некоторые попытки объяснить религию исходя из психологии и антропологии, все же они мало изменяют общий идеалистический характер исходных позиций философа.

«Мысли о смерти и бессмертии» завершили карьеру их автора на поприще официальной академической философии. Фейербах был уволен из университета. Все его попытки получить кафедру в каком-либо из германских университетов встретили отпор со стороны казенных жрецов науки. Германия закрыла двери своих университетов перед одним из самых выдающихся своих философов. Однако Фейербах не прекратил своей философской работы.

¹ Фейербах, Основы философии будущего, стр. 142.

² Там же, стр. 143.

В 1833 г. он опубликовал «Geschichte der neueren Philosophie von Bacon bis Spinoza» («История новой философии от Бэкона до Спинозы»), затем большие монографии «Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie» («Изложение, развитие и критика философии Лейбница», 1837) и «Pierre Bayle nach seinen für die Geschichte und Menschheit interessanten Momenten» («Черты философии Пьера Бейля, интересные с точки зрения истории и человечества», 1838). Уже в этих своих сочинениях Фейербах прослеживал путь постепенного освобождения научной мысли и философии нового времени от влияния теологии.

Излагая позднее в «Лекциях о сущности религии» содержание своей «Истории философии», Фейербах говорит, что те принципы, которые Бэкон, этот «отец современной философии и современного естествознания», признает в теологии, им же отрицаются в физике и философии. Учением о двойственной истине — научной и религиозной — Бэкон лишил христианскую религию того положения, которое она занимала в средние века. «...Поэтому неправильно превращать Бэкона в христианско-религиозного естествоиспытателя». Гоббс является одним из философов нового времени, к которому может быть приложен эпитет атеиста. Тот бог, которого признает Гоббс, «все равно, что и не бог, ибо вся его действительность есть телесность», а божественность в гоббсовском понимании только слово, а не реальная сущность. Полным противоречия компромиссом между наукой и теологией отличается мировоззрение Декарта. Первым из новых философов, который положил основу критике религии, был Спиноза. Он впервые противопоставил теологии классическим образом сформулированную мысль о том, что нельзя считать мир творением божественной личности. Он впервые сумел оценить универсальное значение природы. «С радостью поэтому, — говорит Фейербах, — принес ему дань моего удивления и почитания...». У Лейбница «философия опять пошла под башмак теологии»¹. Примирение науки и религии, проходящее через всю историю новой философии, Фейербах считал позорным пятном новой истории, лицемерием, которое необходимо решительно преодолеть.

Вместе с тем в своей «Истории философии» Фейербах протестовал против поглощения природы мышлением. Сделав тем самым некоторый шаг к материализму, в целом Фейербах продолжал еще идеалистически решать основной вопрос философии, признавая всеобщее сознание истинной субстанцией.

«История философии» доставила автору некоторую известность. Он получил приглашение постоянно сотрудничать в «Berliner Jahrbücher». По предложению редакции этого журнала Фейербах пишет рецензии на «Историю философии» Гегеля и «Философию права» Штала. В своем отзыве на последнее сочинение Фейербах

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 8—11.

резко критикует точку зрения автора, выведившего все правовые учреждения из принципов христианской религии. Сущность христианства, полагает Фейербах, — любовь, а с любовью несовместима собственность. В защиту Штала выступил член редакции журнала правогегельянец Геннинг.

Порвав со старогегельянами, Фейербах вместе со Штраусом и Бауэром становится одним из основоположников младогегельянства.

В серии юмористических философских афоризмов «Der Schriftsteller und der Mensch» («Писатель и человек», 1834) Фейербах снова возвращается к проблеме смерти и бессмертия. Отрицая индивидуальное бессмертие, философ отстаивает идею морального бессмертия. «Духовное, этическое или моральное бессмертие является единственным имеющимся у человека в его творениях»¹. Человек может достичь только такого бессмертия. Он достигает его тем, что творит непреходящее дело в этом мире, на земле. Выдающийся писатель приобретает моральное бессмертие благодаря влиянию своих сочинений. Своим интеллектуальным творчеством писатель преодолевает свою телесную ограниченность и приобретает силу всеобщности, вечности, бессмертия.

Убедившись в полной невозможности проявить свою научно-философскую деятельность на официальном академическом поприще, Фейербах в 1836 г., после женитьбы на Берте Лев, переселился в небольшую деревню Брукберг в Тюрингии. Здесь, вдали от умственных и социальных центров Германии, он прожил безвыездно почти двадцать пять лет. Это уединение философа не было результатом примирения его с гнусными условиями германской действительности; не будучи политическим борцом, Фейербах избрал своеобразную форму пассивного протеста против царившего в Германии политического гнета.

О мотивах своего уединения в деревне философ позднее рассказывал в своих «Лекциях о сущности религии»: «Время, в которое я навсегда сказал «прости» академической карьере, было такое страшно печальное и мрачное время...»². Общественная жизнь до такой степени была отравлена и заражена, что духовную свободу и здоровье можно было сберечь, лишь отказавшись от всякой официальной службы и публичной роли. Даже разрешение читать лекции достигалось лишь ценой политического сервилизма и религиозного обскурантизма. Лишь обособившись в деревне, продолжает Фейербах, «я мог сохранить независимость не только в глубине своей души, но и внешне, освободиться от духоты, мелких интриг и сплетен городской жизни». «Кто верит в то, во что верят другие, кто учит и мыслит, чему другие учат и что другие мыслят, у того нет потребности в уединении; но она есть.

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 47.

² Там же, стр. 5.

и того, кто идет своей дорогой или кто порвал со всем миром...» Так оправдывал Фейербах свое двадцатипятилетнее уединение.

«...Я лучшую часть моей жизни провел не на кафедре, а в деревне, не в университетских аудиториях, а в храме природы, не в салонах и на аудиенциях, но в уединений моего рабочего кабинета...»¹.

Несредственное, близкое общение с природой, как это неоднократно повторял Фейербах, имело большое значение для окончательного формирования его мировоззрения. «...Кто хочет духовно дойти до основы всех человеческих деяний, — писал Фейербах, — тот должен телесно и чувственно опираться на эту основу. Основа же эта — природа»². Окружающая философа природа становится объектом его размышления: он учится читать и понимать ее великую книгу, наполнявшую его душу новыми мыслями и идеями, противоречащими всему фантастическому, надуманному, сверхъестественному. Природа духовно обновила Фейербаха. «Философ, по крайней мере как я его себе представляю, — писал Фейербах, — должен дружить с природой, он должен познавать ее не только из книг, но и лицом к лицу»³.

Переселившись в деревню, Фейербах намеревался посвятить себя всецело литературной работе. Действительно, очень скоро он становится деятельным сотрудником издававшихся Арнольдом Руге, Шиллером и Эстмайером «Halle'sche Jahrbücher» («Галлеских летописей»). В этом журнале Фейербах печатает ряд своих произведений и через «Галлеские летописи» приобретает большое влияние на радикальные круги немецкого общества. «Все указывают пальцами, — писал Руге Фейербаху, — на ваши статьи и предсказывают в связи с этим крушение всех церковных и социальных основ». Цензура всеми средствами препятствовала появлению работ Фейербаха. Запрещены были «Philosophie und Christentum» («Философия и христианство», 1839) и «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie» («Предварительные тезисы к реформе философии», 1842). Последнее произведение было опубликовано за границей, войдя в первый том сборника «Anekdoten zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik», издававшегося Руге в Швейцарии.

Началом нового, материалистического периода в жизни Фейербаха нужно считать 1839 год. «...Темой всех моих позднейших сочинений (написанных в 1839 г. и после. — *Ред.*), — говорил Фейербах, — это человек как субъект мышления, — тогда как прежде мышление само было для меня субъектом и рассматривалось мною как нечто самодовлеющее»⁴.

В статье «Zur Kritik der Hegelschen Philosophie» («К критике философии Гегеля»), вышедшей в 1839 г., Фейербах, преодолевая идеа-

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 7.

² Там же, стр. 6.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 381.

лизм Гегеля, впервые целиком и навсегда переходит на позиции материализма. Его знаменитая книга «Das Wesen des Christentums» («Сущность христианства»), опубликованная в 1841 г., была уже настоящим триумфом материалистической философии. Переведенная на многие европейские языки (первый русский перевод Ханькова был издан в 1876 г. в Лондоне), эта работа Фейербаха сыграла исключительно большую роль. Фейербах решительно провозгласил материализм и атеизм, признал, что природа существует независимо от сознания, что она есть основа, на которой вырос человек, что вне природы и человека нет ничего и что созданное религией божественное существо есть лишь фантастическое отражение человеческой сущности; этим он решил ту задачу, над которой билась передовая мысль Германии. «Кто не пережил освободительного влияния этой книги, тот не может и представить его себе. Мы все были в восторге, и все мы стали на время последователями Фейербаха»¹. Имя Фейербаха стало символом борьбы с темнотой, суеверием и деспотизмом. Реакционеры подняли против философа злобную и бешеную травлю. Фейербах не оставался в долгу, метко и умело отражая атаки противников.

После «Сущности христианства» Фейербах выпускает в свет «Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie» («Предварительные тезисы к реформе философии», 1842), «Grundsätze der Philosophie der Zukunft» («Основы философии будущего», 1843) и далее «Das Wesen der Religion» («Сущность религии», 1845). В этих сочинениях он дает законченное, стройное изложение и обоснование своих материалистических взглядов.

В революции 1848 г. Фейербах не принимал почти никакого участия. «Фейербах не понял революции 48 г.»², — писал Ленин. В эту бурную эпоху он ограничился чтением курса лекций о сущности религии перед небольшой аудиторией студентов, рабочих и ремесленников. Фейербах сознавал, что в такое время первое место должна была занимать актуальная политическая деятельность, практическая борьба, а не отвлеченные теории. «...Мы, — говорил он своим слушателям, — живем в такое время, когда политический интерес поглощает собой все остальные, и политические события держат нас в непосредственном напряжении и возбуждении; в такое время, когда — особенно на нас, неполитических немцев — возлагается обязанность забыть все ради политики»³. Однако сам Фейербах оставался в стороне от активной политической борьбы и не принимал непосредственного участия в революционных событиях. Студенты Гейдельбергского университета выдвинули кандидатуру Фейербаха во Франкфуртское народное собрание, но он решительно отказался от этого.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 642.

² Ленин, Философские тетради, стр. 57.

³ Фейербах, Соч., т. III, стр. 3.

Поражение революции и наступление мрачных годов реакции не могли не отразиться на судьбе Фейербаха. Большинство его друзей и приверженцев было вынуждено покинуть родину, спасаясь от свирепствовавших в Германии репрессий и преследований. Фейербах тоже собирался уехать в Америку, но это ему не удалось. Возвратившись в Брукберг после кратковременного пребывания в Гейдельберге, Фейербах очутился в полной изоляции. «Европа — тюрьма! — восклицает он, характеризуя послереволюционную ситуацию на европейском континенте. — Разница между свободным и заключенным только в том, что первый имеет более просторную камеру. Я, по крайней мере, всегда чувствую себя заключенным». В послереволюционный период влияние Фейербаха на общественную и умственную жизнь Германии постепенно угасает.

Еще накануне революции 1848 г. окончательно сформировался марксистский философский материализм — высшая ступень развития материалистической философии. В диалектическом материализме нашел свое духовное оружие пролетариат. Послереволюционная радикальная буржуазия Германии выдвинула в качестве своей идеологии вульгарный естественно-научный материализм (Фохт, Бюхнер, Молешотт). Подняла голову философская реакция. Фейербах вернулся к изучению естествознания. Вышедшее в 1857 г. его сочинение «Theogonie nach den Quellen des klassischen, hebräischen und christlichen Altertums» («Теогония») не произвело почти никакого впечатления.

Под старость Фейербах жил в большой материальной нужде. Фарфоровая фабрика в Брукберге, принадлежавшая его жене, обанкротилась. Потеряв состояние, Фейербах с семьей переселился в Рахенберг, недалеко от Нюрнберга. В это время он усиленно интересуется социалистической литературой, изучает «Капитал» Маркса и в 1870 г. вступает в ряды немецкой социал-демократической партии. Умер Фейербах 13 сентября 1872 г. Член рейхстага Антон Мемминген, возлагая лавровый венок на могилу философа «от имени всех социалистов-республиканцев земного шара, от имени Международной ассоциации рабочих, от имени социал-демократической партии Германии, от имени его друзей Вайяна, К. Маркса, Иоганна Якоби, Бебеля и Либкнехта», произнес надгробную речь. «Фейербах, — говорил он, — разоблачил поповскую плутню; он разрушил здание лжи и обмана и на его руинах воздвиг храм истины и свободы... Рабочие, друзья! В то время как люди науки остаются вдали от мертвого, ибо он не принадлежал к их цеху, вы пришли тысячами, чтобы отдать последний долг апостолу свободной науки. Это вы носили с любовью имя Фейербаха в своих сердцах, когда другие его поносили, бесчестили и преследовали. Это вы его вспоминали и в меру ваших сил пришли ему на помощь, когда другие его замалчивали и равнодушно обрекли его на голод. Это вы, рабочие, оснарявали друг у друга честь понести к

могиле своего передового борца и товарища по страданиям. И это вы навсегда сохраните в памяти имя Людвига Фейербаха и передадите его своим детям и внукам...»

2. Критика религии

Фейербах причислял себя к тем людям, которые бесплодной многосторонности и многописанию предпочитают плодотворную целую устремленную односторонность. Все его писания, — заявлял он, «строго говоря, имеют одну цель, одну волю и мысль, одну тему. Эта тема есть именно религия и теология и все, что с ними связано». «...Я во всех моих писаниях никогда не упускаю из виду отношение к религии и теологии; оно было всегда главным предметом моего мышления и моей жизни...»¹

Этот преобладающий интерес Фейербаха к религии и теологии не может быть объяснен его индивидуальными чертами. В Германии 30—40-х годов политика была слишком щекотливой и опасной областью, борьба была сосредоточена преимущественно против религии. Но передовые люди Германии, ведя борьбу против религии, ставили перед собой вполне определенные практические цели: вместе с религией они отвергали оправдываемую ею систему господствовавших тогда социально-политических отношений. «...Борьба против религий косвенно была и политической борьбой»². Борьба против религии как важнейшего духовного оплота феодального угнетения и деспотизма была одним из путей, который привел передовую часть немецкого общества, вслед за Фейербахом, к материализму в философии и к радикальным выводам в политике.

Фейербах глубоко ненавидел тот тип «ученого», который ради личного благополучия лицемерит перед господствующими классами, превращает науку в бесплодную игру ленивого разума, занимается вещами, абсолютно безразличными для жизни человека. Подобным бесхарактерным представителям «науки» с пустым умом и холодным сердцем Фейербах противопоставлял тип действительного ученого, «отличающегося неподкупной любовью к истине, решительностью и твердостью, поражающего зло в корне, доводящего всякое дело до кризиса, до окончательного разрешения...»³. Для меня, говорил Фейербах, важнее всего осветить темную сущность религии факелом разума, дабы человек мог, наконец, перестать быть игрушкой чужих кононавистических сил, которыми пользуется религия для угнетения людей. Фейербаха постоянно занимала мысль о том, чтобы превратить людей «из верующих — в мыслителей, из модельщиков — в работников, из кандидатов поту-

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 7.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 641.

³ Фейербах, Соч., т. II, стр. 11.

стороннего — в студентов этого мира»¹, чтобы сделать всех целинными людьми, могущими достигнуть полнокровной жизни здесь, на земле. Если мы не *не верим* в лучшую жизнь, а *хотим ее*, говорил Фейербах, то мы общими силами создадим эту жизнь, отстраняем грубую, вопиющую несправедливость и бедствия, от которых страдает человек. Однако средства, выдвинутые Фейербахом для преодоления несправедливости и осуществления всеобщей свободы и счастья, были крайне абстрактными и вследствие этого не действительными, не реальными. Тем не менее замечательная фейербаховская критика религии и теологии, в которой он стремился к эмансипации человека не только от всех надземных, но и от всех земных сил угнетения и порабощения, сыграла выдающуюся историческую роль.

Необходимое условие всякой критики религии, говорит Фейербах, — это отрицание в человеке каких-либо врожденных религиозных идей или чувств. Признавая такие идеи изначально присутствующими человеку, теологи стремятся представить основы религии вечными и неизблемыми. «Утверждение, будто религия прирождена человеку, — ложно...»². Если принять точку зрения врожденности религиозного чувства, замечает Фейербах, то придется признать, что в человеке существует особый орган для суеверия, невежества и лености. Но в человеке нет особого религиозного чувства. Религия возникла исторически.

С другой стороны, продолжает Фейербах, нельзя согласиться с теми, кто считает религию случайным явлением, только призраком, самообманом человека, лишенным глубоко лежащих оснований. Если принять эту точку зрения, то борьба с религией теряет всякий интерес с теоретической, философской точки зрения. Признание, что религиозные иллюзии и заблуждения имеют реальные причины в человеческой жизни, является необходимым условием для их серьезной, научной критики.

Исключительно правильно пониманию сущности религиозных представлений, по Фейербаху, следует искать в условиях жизни людей и в своеобразном преломлении этих условий в сознании человека. Здесь высказана материалистическая программная установка Фейербаха относительно корней религии. Однако в своих исследованиях Фейербах не сосредоточивает основного внимания на анализе конкретно-исторической обстановки, порождающей религию. Свой метод исследования религии он отличает от исторического метода. Рассматривая религию, историк стремится показать, что, например, легенды о чудесах Христа полны противоречий и несообразностей, и удовлетворяется противопоставлением исторической правды религиозному вымыслу. Но же, напротив, — заявляет Фейербах, — не касаясь вопроса,

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 313.

² Фейербах, Соч., т. II, стр. 369.

кем был действительный Христос, в отличие от вымышленного. Я исхожу от Христа как объекта религиозной веры, но стану себе целью доказать, что это сверхъестественное существо есть продукт человеческого воображения, чувственного сознания, психики». Религиозный объект не находится, подобно чувственному объекту, вне человека, а таится в нем самом, внутри человеческого сознания. Существенное отличие религии от философии заключается в том, что первая основана на символах и образах. Отняв у религии образ, мы тем самым отнимаем у нее предмет, содержание. Религия есть отражение человеческой сущности в себе самой, бог — зеркало человеческой души. Бог не физическое, не космическое, а психическое существо.

Во введении к «Сущности христианства» Фейербах говорит, что в этом произведении он рассматривает религию не как мистическую прагматологию, противостоящую христианской мифологии, и не как онтологию в противовес умозрительной философии, а как психологию.

Таким образом, Фейербах не стремится вскрыть общественно-классовые условия, порождающие религию, а отыскивает психологические основы религиозных представлений. «В чем состоит мой метод? — спрашивает Фейербах. — В том, чтобы все сверхчеловеческое свести к человеку». Отсюда вытекает основной методологический принцип Фейербаха: тайна и истина религии — в антропологии. «...Истинный смысл теологии есть антропология...»¹. Отсюда его цель — выяснить «антропологическую сущность религии»², низвести всемирную сверхъестественную, сверхчеловеческую сущность бога к антропологической сущности человека, низвести «теологию на степень антропологии»³. Религия есть сон человеческого духа, но и во сне человек находится не на небе, а на земле, в царстве действительности.

Сделав исходным пунктом своего понимания религии антропологию, вернее анализ психологических основ религии, т. е. «тех психологических состояний, которые именно и вынуждали человека отличать от самого себя и ставить над собою свое существо и свои свойства, т. е. состояния восторга, страсти, медитаций, экстаза»⁴, Фейербах предупреждает, что его метод не следует смешивать с методом субъективистов. Субъективисты рассматривают внутренний, психический мир в отрыве от материального бытия и от реального носителя психических явлений — телесного организма. Психика для субъективистов есть «чистый», никакими вне человека находящимися предметами не обусловленный процесс. Субъективизм не выводит содержания нашей психики из воздействия на нас вещей, объективных явлений природы и общества. «...Я ведь, — писал

¹ Фейербах, Соч., т. II, стр. 15.

² Там же, стр. 55.

³ Там же, стр. 17.

⁴ Там же, стр. 434.

Фейербах, — определенно на место бытия ставлю природу, на место мышления — человека, и точно так же не абстрактную, а *драматическую* психологию, т. е. психологию в соединении с предметами, в которых психика человека выявляется во всей своей полноте...»¹. Фейербах не отрывал человека от природы. Он не считал психические, субъективные переживания человека последними основаниями религии. Фейербах учитывал и те объективные, независимые от сознания человека причины, которые вызывают религиозные представления.

Говоря о субъективных предпосылках религии, Фейербах останавливается прежде всего на способности человека к воображению, к фантазии, к абстракции. Только при их помощи человек мог создать отличное от него и стоящее над ним религиозное существо. Но как происходит этот искажающий действительность процесс религиозного мышления? Человек обладает не только силой мышления и силой воли, но и силой чувства. Религия — предмет чувства, а не разума, потребность сердца, а не мысли. Причина религиозности чувства «заключается в природе самого чувства, лежит в нем самом»². Но это не значит, что чувства религиозны изначально. Поскольку Фейербах решительно отрицал какие-либо врожденные религиозные склонности и чувства в человеке, он хочет лишь сказать, что в самом чувстве заложена способность выходить за пределы данного, конкретного, наличного. Эта способность чувства есть воображение, фантазия. Сила воображения, фантазии приводит к тому, что человек создает представление о всеобщем, беспечном, вечном. Это объективированное, абсолютизированное представление человека и есть религиозное, сверхъестественное и сверхчувственное существо. «Религия по существу, по происхождению... есть устранение чувственных границ»³. «Психологическая бесконечность есть основание богословской или метафизической бесконечности. Неизмеримость, не ограниченное временем и пространством бытие, вездесущие бога, есть наглядное объективированное вездесущие и неизмеримость силы человеческого представления и воображения»⁴. «Теоретическая причина или источник религии... есть поэтому фантазия, сила воображения».

Дальнейшее исследование субъективно-психологических условий религий приводит Фейербаха к установлению специфичности религиозного воображения. Сила воображения религиозного человека, говорит Фейербах, не тождественна, например, с силой воображения художника. Сила воображения религиозного человека имеет свои корни «в чувстве зависимости», она держится главным образом за те предметы, которые «возбуждают в человеке чувство зависимости».

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 382.

² Фейербах, Соч., т. II, стр. 33.

³ Там же, стр. 226.

⁴ Там же, стр. 288.

Чувство страха — вот почва, на которой вырастает сила религиозного воображения¹. Боги создаются фантазией, находящейся в «самой тесной связи с чувством зависимости»². У зверя и человекообразного животного эта зависимость бессознательна, непреднамеренна. Осознать свою зависимость, представить ее себе, утвердить и признать ее — значит подняться до религии. Это мы наблюдаем только у человека.

Страх—это наиболее распространенное и бросающееся в глаза проявление чувства зависимости — не есть, однако, единственная причина религий. Для меня, говорит Фейербах, чувство зависимости не есть еще вся религия, но лишь основа ее. В религии человек ищет одновременно и средство против того, от чего он чувствует себя зависимым: он ищет в ней утешения. Так, средством против смерти человек выставляет веру в бессмертие.

Не скрываются ли, однако, за чувством зависимости другие, более глубоко лежащие мотивы религиозной веры? В самом деле, почему религиозные люди боятся одних предметов, сил, явлений природы, считают их злом, избегают их и в то же время благодарят другие предметы и силы, считают их благом и стремятся к ним? Что лежит в основании этой оценки? Этим основанием, с точки зрения Фейербаха, служит эгоизм. Где нет эгоизма, т. е. заботы о своей жизни, своей личности, там нет и чувства зависимости. Кому безразлична жизнь, для того безразличен и тот предмет или то явление, от которых его жизнь зависит. Стало быть, власть, приписываемая внешним силам, предполагает внутреннюю, психологическую власть эгоистического мотива и интереса, без которого нет чувства зависимости. Зависимость от другого существа является в действительности лишь зависимостью от нашего собственного существа, от наших собственных влечений, желаний, интересов. Чувство зависимости есть поэтому не что иное, как извращенное или отрицательное, т. е. опосредствованное тем предметом, от которого мы чувствуем себя зависимыми, чувство нашего «Я». «Мы отправлялись сначала от самых общих и обычных явлений религии и отсюда уже перешли к чувству зависимости; но сейчас мы вернулись *через и за пределы* чувства зависимости назад и открыли в качестве *последнего субъективного основания* религии человеческий эгоизм...»³ Так, заключает Фейербах, мы пришли «к эгоизму как к последней скрытой основе религии»⁴.

Эгоизм, лежащий в основе чувства зависимости, которое служит психологической почвой религии, предполагает стремление человека к удовлетворению своих желаний, потребностей. Где нет потребности, там нет и чувства зависимости. Власть предмета —

¹ См. Фейербах, Соч., т. III, стр. 215.

² Там же, стр. 217.

³ Там же, стр. 61.

⁴ Там же, стр. 86.

явление производное, оно следствие власти потребности. «Потребность есть столько же слуга, сколько и господа своего предмета...»¹. Мы нуждаемся в предмете, считаем себя без него несчастными; в этом заключается наше смирение, вернопопданство, повиновение предмету. Но мы нуждаемся в предмете, чтобы получить в нем удовлетворение, использовать и потреблять его, — в этом заключается наше властолюбие, эгоизм. Чувство зависимости есть потребность в предмете, дошедшая до нашего сознания.

Религия есть результат не только воображения, фантазий, чувства зависимости, но также и желания человека, его стремления к счастью. Стремление к счастью — глубочайшая основа религии. Бог возникает из чувства недостатка. Только бедный человек имеет богатого бога. В боге человек ищет удовлетворения своих потребностей, желаний, стремлений. Молитва есть желание сердца, выраженное с уверенностью в его выполнении, воскресение — удовлетворение желания человека в личном бессмертии. Только люди несчастные нуждаются в религии. Находящийся в нужде, в невзгоде человек жаждет спасения, помощи, и бог для него есть осуществление его желания. Стало быть, религия, сделав круг, приходит к той же цели, к какой человек стремится непосредственно, по прямой линии — к радости. В религии, удаляясь от себя и сосредоточиваясь в боге, человек постоянно возвращается к самому себе; удаляясь от настоящей жизни, он в конце концов приходит к ней. Таким образом, «человек есть начало, середина и конец религии»².

Религиозный человек не сознает антропологической природы своих религиозных представлений. Больше того, преломленную в религии человеческую сущность он воспринимает как отличную от себя, сверхчеловеческую, сверхъестественную сущность. Религия есть неправильное, извращенное, искаженное отражение действительности. Каждое явление, каждая сила, как человеческая, так и природная, может быть объектом религии, но лишь при недостаточности образования, при отсутствии критического различия между субъективным и объективным. При этих условиях человек склонен к антропоморфизму, к фантастической интерпретации явлений действительности. Он видит их не такими, каковы они на самом деле.

Анализ вопроса о субъективных предпосылках религии Фейербах начинает с рассмотрения природы чувственности. Последняя таит в себе возможность выйти посредством силы воображения и фантазии за пределы конкретного, ограниченного. Человек обладает способностью к абстракции, при помощи которой он создает общие понятия. Бог есть не что иное, как объективированная сила воображения, фантазии, абстракции. Далее Фейербах усма-

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 88.

² Фейербах, Соч., т. II, стр. 196.

тривает характерную особенность религиозной силы воображения в том, что она связана с чувством зависимости, понимаемым в самом широком смысле, обнимающим не только чувство страха, но и любовь, благодарность, почитание и т. д. Чувство зависимости для Фейербаха — субъективная основа религии. Наконец, обратную сторону чувства зависимости Фейербах видит в эгоизме, в стремлении человека к удовлетворению своих потребностей. Стремление к счастью есть поэтому, согласно Фейербаху, глубочайшая субъективная почва религии. Таким образом, «антропологический метод» привел Фейербаха к тому, что ключ к пониманию религии следует искать в «природе человека», в его потребностях, желаниях, стремлениях.

С точки зрения теологов, в религии для человека открывается божественная сущность, стоящая вне мира и человека и над ними. Фейербах видел свою задачу в разоблачении этого великого обмана и жестокого заблуждения. Человек сам создал бога, подобного себе. В противовес религиозной фантазии и воображению, Фейербах со всей силой подчеркивает примат телесного, земного, физического человека. Человек не абстракция, а конкретный индивид, личность. Прежде всего, человек обладает телом. Тело есть основание, субъект личности. «*Действительная личность отличается от воображаемой личности... только через тело*»¹. «*Но тело ничто без плоти и крови. Плоть и кровь есть жизнь, а только жизнь есть действительность тела*»². Плоть и кровь, писал далее Фейербах, неразлучны с половым различием. Половое различие есть существенное определение человека. «*Мужчина и женщина взаимно исправляют и дополняют друг друга и только в единении представляют собой род, т. е. совершенного человека*»³. Любовь есть фундамент, на котором создается человечность, общественность.

Таким образом, Фейербах исходит из человека, — обладающего телом, плотью и кровью, имеющего реальные потребности, стремления, желания.

Фейербах считает, что применение критерия живого, чувственного человека к религии окончательно рассеет всю ее иллюзорность, таинственность и обнаружит реальные человеческие элементы религиозной фантастики.

Антропология, с точки зрения Фейербаха, является тем исходным пунктом, опираясь на который можно материалистически понять сущность общественных явлений вообще, религии в частности. «Антропологизм» Фейербаха действительно был материализмом, пока при помощи его философ доказывал первичность тела, организма по отношению к сознанию, к идеям человека. Однако ма-

¹ Фейербах, Соч., т. II, стр. 108.

² Там же, стр. 109.

³ Там же, стр. 168.

териализм этот был *метафизическим*. Опираясь «природой человека», его потребностями, нельзя провести материализм в области общественной жизни. Последовательное приложение «антропологического принципа» к обществу неминуемо приводит к историческому идеализму. Требование Фейербаха рассматривать религиозные и общественные явления под углом зрения таких абстрактных категорий, как потребности, желания, любовь человека вообще, приводит к идеализму. Не видя конкретной исторической и классовой определенности человека, Фейербах подменял материальные условия жизни общества психо-физиологическими определениями. «Антропологизм» является естественно-научным материализмом, материализмом «снизу», но он неизбежно превращается в идеализм, когда распространяется на общество, он является идеализмом «сверху».

Итак, по Фейербаху, основа религии есть чувство зависимости. Первый объект, от которого зависит человек, — это природа. Следовательно, природа есть первоначальный предмет религии. Скрытая сущность первых, языческих, религий — природа. По своим физическим свойствам, из которых главным является могущество, бог рассматривается как причина естественных существ, природы; по своим моральным свойствам бог признается причиной моральных существ, человека.

В «Сущности христианства» Фейербах рассматривал бога лишь как моральное существо, физические свойства бога служили предметом другого сочинения Фейербаха — «Сущность религии». В «Сущности христианства» бог, рассматриваемый с точки зрения его духовных и моральных качеств, выступает как обожествленное существо человека. В «Сущности религии» бог, рассматриваемый как творец, причина физического и животного мира, выступает как обожествленное существо природы. «Поэтому, — поясняет Фейербах, — если я раньше выразил свое учение в формуле: *теология есть антропология*, то теперь для полноты я должен прибавить: *и физиология*»¹.

Роль, значение и место природы в жизни человека исключительно велики. Природа есть причина, основа, источник существования человека. Природе человек обязан своим происхождением и своим существованием. Человек — часть природы и может существовать только в природе и благодаря природе. Природа — мать-кормилица человека. Это значение природы для человека, говорит Фейербах, и было причиной того, что природа стала первым предметом религии, первым богом человека. «...Человек зависим от природы... он дитя и член природы... он должен природу... как основу и источник своего существования... всегда почитать, считать священной...»². Действительно, старейшая религия людей — это религия,

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 24.

² Там же, стр. 41.

«обожествляющая природу, «естественная» религия, язычество. Для первобытного человека только природа была предметом религиозного поклонения. Первобытная религия выражает ощущение человеком своего единства с природой, своей зависимости от природы. Религиозные празднества первобытных народов, приуроченные к смене времен года, представляют собой воспроизведение впечатлений, производимых явлениями природы на человека. Печаль по поводу убывания света и тепла и радость в знак возвращения этих необходимых элементов жизни, горе по поводу смерти человека и восторг по случаю рождения человека нашли свое отражение в религиозном культе. Но природа, ее силы и действия в естественной религии кажутся человеку не такими, каковы они в действительности: они преломляются через представления некультурного, неопытного человека. Ибо «без образования все люди, как верно говорит Спиноза, подвержены предрассудкам»¹.

Человек, поскольку он существует всегда в определенных условиях, находится в зависимости не от природы вообще, а от определенной природы, от природы его страны, его родины. Первобытный человек делает объектом своей религии окружающую его конкретную природу. Первобытные люди почитают в своей религии те естественные условия и явления, от которых зависит их жизнь. Не следует удивляться фактам почитания древними народами своих гор, рек, морей. Египтяне думали, что причиной всякой жизни, в том числе и человеческой, является Нил. Древние греки уверяли, что все источники, ключи, реки, озера и моря берут свое начало в океане. Древние персы полагали, что все горы происходят от горы Альборды. Древние мексиканцы имели даже богиню соли. Таким образом, для древних народов божественное значение имели прежде всего окружающие географические условия и климатическая среда. Это было тем более неизбежным, говорит Фейербах, что этим народам, в силу недостаточности опыта и образования, их страна казалась всей землей или, по меньшей мере, центром земли. Древние персы, по сообщению Геродота, расценивали другие народы исключительно по степени их отдаленности от Персии. Даже и у современных цивилизованных народов, живущих среди грандиозного мирового водоворота, национальное чувство играет не малую роль в религии. Француз воображает бога французом, немец — немцем и т. д. «Не без основания говорю я поэтому, — замечает Фейербах, —...что до тех пор, пока есть много народов, до тех пор будет и много богов...»².

В числе богов первобытных и древних народов находятся не только могущественные силы природы, но и многие представители животного мира. Наряду с природой эти народы распространяли свое религиозное поклонение и на животных. Причина культа жи-

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 41.

² Там же, стр. 44.

животных, по мнению Фейербаха, та же самая, что и причина почитания физической природы — чувство зависимости. Дело в том, что животные имеют большое значение в жизни примитивных народов, в особенности народов, ведущих скотоводческий или охотничий образ жизни. Первобытный человек любит и почитает животных за их заслуги перед ним. Охотник ценит и делает объектом религиозного культа животных, пригодных для охоты, земледелец — животных, нужных для земледелия. Фактически каждый из них — охотник или земледелец — обожествляет тем самым свою хозяйственную, экономическую практику. «...По качеству животных, которые служили предметом почитания, можно судить и о самом качестве людей, их почитавших»¹.

В анализе религиозного почитания животных Фейербах вплотную подходит к очень важному выводу о *социальной* обусловленности религии.

Однако не только животные, но и природа в целом становится объектом настоящего религиозного почитания лишь тогда, когда она приобретает для человека культурно-историческую значимость.

Если та или другая сила природы обожествляется за ее случайное свойство, не имеющее значения для жизни человека как социального существа, то человек здесь еще находится на доисторической ступени. В исторических религиях с оформленным культом человек имеет дело с такими предметами и их свойствами, которые постоянно, длительно напоминают ему о его зависимости от них. Солнце лишь там является предметом настоящего культа, где оно почитается не ради одного только его очаровывающего блеска, но служит важнейшим условием агрикультуры как основы человеческой жизни. «Лишь там, где *культурно-исторический элемент* в предмете вступает в поле зрения человека, лишь там и религия... составляет характерный исторический элемент, объект, интересующий исследователя истории и религии»². Этими суждениями о причинах религиозного культа Фейербах приближается к пониманию религии несравненно более плодотворному, чем абстрактный антропология.

Фейербах стремится объяснить сущность религии теми действиями, которые производят на человека явления природы, приобретающие культурно-историческое значение. Но явления природы становятся объектом религии не благодаря их адекватному, правильному отображению в сознании человека. Как раз наоборот, они почитаются человеком, лишь поскольку они искажаются, извращаются сознанием человека. Религиозная фантазия коренным образом изменяет, преобразует тот материал, который находится в природе, придает ему совершенно другой вид. Природа, гово-

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 53.

² Там же, стр. 52.

рит Фейербах, дает лишь материал, вещество для идеи бога, но форма, преобразующая это сырое вещество в идею божественного существа, порождается фантазией. Фантазия достигает обожествления природы путем перенесения свойств самого человека на явления природы, т. е. путем очеловечения природы. Работа воображения как органа религии в том и состоит, что оно очеловечивает природу, вкладывает в естественные явления те силы, стремления, аффекты, желания, которые присущи человеку.

Человек, по мнению Фейербаха, первоначально вообще не умел отличать себя от природы, и поэтому те ощущения, которые вызывались в нем внешним предметом, он прямо считал свойствами самих этих предметов. Благотворные воздействия первобытные люди считали делом рук доброго существа, неприятные ощущения — делом рук злого, недоброжелательного существа. Таким путем первобытный человек одушевлял природу, превращал ее в человекоподобное существо. Больше того, он нередко видел в явлениях природы настоящих людей. Так, например, гренландцы уверяли, что солнце, луна, звезды — их предки; индейцы считали их индейцами и т. д.

Если бы явления природы не подвергались изменениям, то они не могли бы, с точки зрения Фейербаха, стать предметом религиозного почитания. Если бы, например, солнце неподвижно стояло на небе, то оно не вызывало бы в людях религиозного аффекта. Только исчезнув с горизонта и став причиной ночного страха, а затем снова появившись, неся с собой свет и тепло, солнце побудило человека упасть перед ним на колени, выражая свой восторг по случаю его возвращения. Если бы земля каждый день приносила плоды, то откуда, спрашивает Фейербах, явились бы религиозные праздники посева и жатвы? «Только изменчивость природы делает человека неуверенным, смиренным, религиозным»¹.

Религиозный человек рассматривает причинно-обусловленные, необходимые естественные процессы как результат деятельности свободной воли, аналогичной человеческой. Человек обожествляет природу лишь постольку, поскольку он ее очеловечивает. Религия изображает не солнце, а бога солнца, не небо, а бога небес, она изображает лишь то, что фантазия привносит от себя в чувственный предмет, что реально не существует. «Так, в религии глаза служат человеку только для того, чтобы не видеть, чтобы быть безнадежно слепым, разум — только для того, чтобы не думать, чтобы быть безнадежно глупым»².

Христианство — эта наиболее законченная форма «духовной» религии — еще больше углубляет, осложняет, запутывает мистический, иллюзорный характер религии. Какие причины обусловливали, согласно Фейербаху, переход от «естественных», языческих религий к религии «духовной»?

¹ Фейербах, Соч., т. II, стр. 391.

² Там же, стр. 399.

Как в вопросе о происхождении первобытной религии, так и в вопросе о происхождении «духовной» религии Фейербах стремится найти объяснение прежде всего в общих психо-физиологических свойствах человека, в антропологии. Для первобытного человека религиозным фактором была природа его страны. Его бог носит конкретный, физический характер; он олицетворен в деревянных, каменных, металлических или иных телесных изображениях. Язычник имел национальных богов. Бог «духовной» религии уже лишен местной определенности. В противовес язычнику, христианин постулирует единого, всеобщего бога.

Несмотря, однако, на абстрактный характер христианского бога, он, по словам Фейербаха, в той же мере происходит из «недр человека», как и языческий бог. Христианский бог в той мере отличается от языческого бога, в какой христианин отличается от язычника.

Верный своему антропологическому принципу, Фейербах говорит, что отличие между христианином и язычником коренится в различии желаний и потребностей. Потребности и желания язычника ограничены. Его чувство зависимости носит ограниченный, определенный характер. Он еще не отделился от действительного мира и мыслит себя частью этого мира. Ограниченные плотские желания и потребности язычника создали для него ограниченных политеистических богов.

Христианину, рассуждает Фейербах, наоборот, присущи неограниченные потребности и желания. Христианин уже оторвался от природы. Его неограниченные, сверхчувственные потребности и желания породили неограниченного, супранатуралистического бога монотеизма.

Шаткость позиции Фейербаха в этих его суждениях несомненна. Абстрактность его «антропологического метода» здесь особенно наглядно обнаруживает свою ограниченность. Фейербах фактически неспособен правильно решить вопрос об исторической эволюции религий. Суждения Фейербаха о потребностях и желаниях человека, как о последнем основании, определяющем религиозные верования, приводят его к историческому идеализму.

Наряду с абстрактными антропологическими доводами, являющимися основными и характерными для Фейербаха, мы находим у него, однако, и другого рода объяснение причин, обуславливающих переход от язычества к «духовной» форме религии. Эти объяснения носят исторический характер. Приведем одно из таких объяснений.

Фейербах начинает с обычного утверждения, что язычник был человеком, который не умел еще отличать себя от окружающей природы. Языческие боги носили поэтому физический характер. Но, по мере того как человек отличает себя от природы, он становится все более политическим существом, его бог из чисто физического существа превращается в существо, отличное от при-

роды. Человек, по Фейербаху, отличает себя, а затем и своего бога от природы тогда, когда он объединяется с другими людьми в коллектив. Язычник также существо социальное, однако общественная жизнь народов, обладающих «духовной» религией, устроена более сложным образом. Наряду с силами природы в их жизни все большее значение приобретают специфические социальные силы. Человек попадает в зависимость от этих новых, отличных от природы сил. Это — «политические, моральные, абстрактные силы, сила закона, общественного мнения, чести, добродетели...»¹. Существование человека как морального, гражданского существа подчиняет себе физическое существование человека. Власть природы над человеком постепенно отодвигается на задний план, уступая место моральной, политической и гражданской власти общества. Природа действует на человека более поздних времен непосредственно, а через сложную организацию общества, придающую этому действию определенную социальную окраску.

Таким образом, если язычник постоянно чувствовал свою зависимость от природы, то человек, стоящий на точке зрения «духовной» религии, постоянно сознает свою зависимость от специфических социальных сил. Если блеск солнца, говорит Фейербах, настолько ослепляет раба природы, что он ежедневно молится солнцу, то политический раб так ослеплен блеском царского венца, что он падает перед царем на колени, как перед божественной силой, от которой зависит его существование. Господин и бог для раба — тождественные понятия. Христианство не устраняет идолопоклонства, оно лишь утверждает новую форму его — политическое идолопоклонство. Для христианина король и есть бог, во всяком случае, бог на земле. Но если в теории христианин убежден в том, что царь есть заместитель бога, то в действительности идея бога как единого правителя мира возникает лишь тогда, когда земной царь покоряет человека до такой степени, что представляется ему самым могучим и высшим существом. Царь — одип, следовательно, один и бог. Подобно тому как в обществе нет порядка без господина, без царя, так и в природе христианин мыслит себе бога как творца и владыку природы и источник мирового порядка. Не бог создал человека, заключает Фейербах, а общественный человек создал своего бога. В христианской религии преломлялась в искаженной, извращенной форме жизнь первоначальных христианских народов.

Язычество есть многобожие, политеизм. Христианство — единобожие, монотеизм. Но бог христианина есть не что иное, как фикция, фантазия, пустое слово. Христианский бог как творец всего сущего из ничего есть продукт иллюзии. Однако, в то время как в язычестве мистифицировалась сущность природы, в христианстве мистифицируется сущность человека.

¹ Фейербах, Соч., т. II, стр. 400.

Как уже было сказано, согласно Фейербаху, религия имеет своим основанием зависимость человека от природы; свобода от этой зависимости — конечная цель и задача религии. То, чего цивилизованный человек достигает при помощи техники и науки — покорение и приспособление сил природы к своим нуждам и потребностям, человек, находящийся на низкой ступени культуры, стремится достигнуть посредством религии. Но религия не в состоянии, конечно, осуществить эту цель. Она не может реально удовлетворить потребности, желания человека. В ней человек находит реализацию своих стремлений лишь в воображении. Религия обманывает человека; вернее, в религии человек сам обманывает себя. Тем самым религия разоружает человека в его борьбе за действительное счастье, уничтожая стимулы к реальной борьбе за него.

Религиозный человек не имеет потребности в образовании, ибо в фантазии он ищет того, чего жаждет его сердце. Цель культуры — осуществление на земле блаженства, которого религиозный человек ищет в небесах. Поскольку бог бесконечно выше мира, постольку богословие для религиозного человека бесконечно важнее, чем естественно-научное познание мира.

Но религия приводит не только к умственному застою, к духовной косности, она неизбежно обрекает человека на практическую пассивность, бездеятельность. Как может человек насильственно изменять окружающий его мир, приспособлять его к своим намерениям, если бог сотворил этот мир хорошо и мудро? Как может человек подчинить божественное предначертание своим человеческим целям? Как может он воздвигнуть плотину перед потоком событий, не рискуя этим своим действием опровергнуть религиозную теорию предопределения? Религия не может не противиться культуре, прогрессу. А между тем человечество не может существовать без поступательного движения культуры. Религиозному предопределению и смирению Фейербах противопоставляет практическую деятельность людей. Человек деятелен; он преобразует землю соответственно своим нуждам и потребностям. «Ведь даже климат изменяется под влиянием человеческой культуры. Что такое сейчас Германия и чем она когда-то была, даже еще во время Цезаря! Но как согласовать такие насильственные преобразования, произведенные человеком, с верой в сверхъестественное, божественное провидение...»¹ Раз человек должен жить, то он должен уметь отстаивать свою жизнь, защищать ее против враждебных ей сил. «Жизнь есть борьба, война; непосредственно вместе с жизнью дано одновременно и оружие, как средство ее сохранения»². Своей деятельностью человек должен постепенно устранять те многочисленные неудобства и бедствия жизни, которые он хотел, но не мог устранить при помощи религиозных средств. В ходе истории исполняются реальные желания и

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 188.

² Там же, стр. 189.

удовлетворяются потребности человека. Не в религии, а в своей практической деятельности, в творчестве, созидании освобождается человек от угнетающих его сил и приобретает истинную свободу. Культурная история человечества лучше всего разоблачает пустоту и бесплодность религии, лучше всего доказывает могущество разума и рациональной практики человека.

Следовательно, религия противоречит культуре, науке, практике, технике. Культура современных христианских народов, говорит Фейербах, не только не проистекает из христианства, но, наоборот, ее можно понять лишь из отрицания христианства. Однако из обычного явления современной жизни, когда разум уживается с суевием, политические свободы — с религиозным рабством, естественно-научное и промышленное движение — с религиозным застоём, люди делают вывод, будто религия совершенно безвредна для практической жизни. Фейербах решительно не согласен с этим выводом. «Я, — говорит он, — со своей стороны не дам ни гроша за политическую свободу, если я раб религиозного воображения и предрассудков. Истинная свобода — лишь там, где человек и религиозно свободен; истинное образование — лишь там, где человек сделался господином над своими религиозными предрассудками и воображением»¹. Лишь несознательный или бесхарактерный, непоследовательный человек может сочетать веру в бога с естественно-научным взглядом на мир. Нельзя выйти из этого противоречия путем проведения различия между «ложной» и «истинной» религией. Всякая религия ложна, всякая религия вредна. Образование и культура должны господствовать в наших мыслях и в практике безраздельно, абсолютно. «У кого есть наука... тот не нуждается в религии»², — приводит Фейербах слова Гете: Отсюда основное, программное требование философа: «Не религиозными делать людей, а образовывать их, распространять образование по всем классам и сословиям, — вот... задача времени»³.

При всей своей прогрессивности это требование Фейербаха носит ограниченный, просветительный характер: в образовании он искал средства против религии и суевий. Оно является утопическим, ибо ключ ко всеобщей свободе и счастью людей видит в мирном культурном прогрессе всех классов и сословий.

Тем не менее борьба Фейербаха против религии является крупным завоеванием материалистической философии. Заслуга Фейербаха, по сравнению со всеми его предшественниками, заключается в том, что он не удовлетворяется общим, хотя и резким осуждением религии, не удовлетворяется и тем, что объявляет ее результатом невежества и суевия. Фейербах делает попытку вскрыть сложный механизм возникновения религиозных представлений. Содержание сверхъестест-

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 238.

² Там же, стр. 234.

³ Там же,

ишного мира он свел к человеческим мыслям, чувствам, желаниям. Что было выполнено Фейербахом не только с блеском и остроумием, но и с большой убедительностью. Переносив источник религиозной фантастики с неба на землю, на человеческую жизнь, на человека, Фейербах создал предпосылки подлинно научной материалистической критики религии.

Далеко опередив младогегельянцев, Фейербах все же остановился на полпути. Он удовлетворился тем, что разоблачил религию как продукт человеческого воображения. Дальше этого он не пошел; он не показал, что религиозное воображение в свою очередь порождается материальными условиями общественной жизни. Как правило, Фейербах ограничивался заменой фантастических религиозных представлений мыслями и идеями, соответствующими «природе человека». Идеи объяснены идеями. Стало быть, для уничтожения религии достаточно изменить представления людей. Но существующая действительность, говорит Маркс по этому поводу, не рухнет от того, что одни мысли будут заменены другими. К тому же «человек», к природе которого все время апеллировал Фейербах, остался у него слишком абстрактным, отвлеченным существом. Критика религии велась Фейербахом еще с позиций абстрактного гуманизма и натурализма.

Фейербах не только не дал конкретно-исторического анализа религии, но, разрушив старую религию, он стремился создать новую, в центре которой должен был находиться реальный человек. «Низводя теологию на степень антропологии, я возвышаю антропологию до теологии...»¹, — провозгласил он. Подобные суждения Фейербаха, отмечает Энгельс, представляют собой последнюю лазейку идеалистической философии. «...Фейербах уподоблялся человеку, который решил бы, что новейшая химия есть истинная алхимия»². Только в свете этой непоследовательности Фейербаха можно понять такой его шаг, как отмежевание от боевого атеизма французских материалистов XVIII в. Фейербах несправедливо обвиняет их в грубости, ограниченности и поверхностности за то, что они отрицали всякую веру. «...Вера, — полагает Фейербах, — есть вера, независимая от теизма, от веры в бога...»³. Фейербах хочет этим сказать, что религия может быть и без бога, без фантастического, сверхчеловеческого существа, что может существовать религия, основанная на обожествлении отношений людей друг к другу. Это, по мнению Фейербаха, уже не будет религия в старом ее значении, а новая, единственно истинная религия. Вследствие этой своей непоследовательности, несовместимой с отказом самого Фейербаха от различия «истинной» и «ложной» религии, атеизм Фейербаха по своей воинственности стоит ниже атеизма Гольбаха, Дидро и Гельвеция.

¹ Фейербах, Соч., т. II, стр. 17.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 656.

³ Фейербах, Соч., т. III, стр. 339.

Из разоблачения Фейербахом религии как иллюзии земного мира вытекал оставшийся у него без правильного ответа большой важности вопрос о происхождении этих иллюзий. Этот вопрос продолжил путь дальнейшему развитию материализма. Исходя из положения Фейербаха, что человек создал религию, а не наоборот, Маркс сделал далеко выходящие за пределы антропологизма выводы. «...Человек, — писал Маркс, — не абстрактное, вне мира витающее существо. Человек — это мир человека, государство, общество. Это государство, это общество создают религию, превратное мирознание, ибо сами они — превратный мир»¹. Если религия как «превратное мирознание» есть результат превратной организации общества и государства, то подлинная борьба с религией требует полного разоблачения и преодоления порождающих религию социальных причин. Фейербах же ограничивался критикой религии. Подчеркивая, что эта критика была при тогдашних условиях предпосылкой для всякой другой критики, Маркс призывает идти дальше Фейербаха и превратить начатую им критику неба в критику земли, критику религии — в критику права, критику теологии — в критику политики.

3. Критика идеализма

Энгельс, говоря об особенностях духовного развития того поколения передовой немецкой молодежи, к которому принадлежал Фейербах, писал: «Для нас важнее обратить внимание вот на что: практические потребности борьбы против положительной религии привели многих из самых решительных молодых гегельянцев к англо-французскому материализму»². Эта характеристика относится прежде всего к Фейербаху. Не кто иной, как Фейербах, был первым из молодых гегельянцев, кто проложил дорогу к материализму. Значение фейербаховской критики религии особенно возрастает в связи с тем обстоятельством, что она переросла в критику немецкой идеалистической философии и идеализма вообще. Подрывая основы религии, Фейербах в то же время подрывал и корни идеализма.

Фейербах неопровержимо доказал идейное родство религии и идеализма. Логический источник идеализма, как и религии, по Фейербаху, лежит в отрыве мышления от чувственного, конкретного бытия. Человек при помощи своей способности к абстракции извлекает из природы в виде универсальных понятий общее, сходное, тождественное в вещах и предметах. Это вполне естественное и закономерное для человека явление — процесс абстрагирования и создания общих понятий — искусно использует идеализм. Он отделяет, отрывает общие идеи и понятия от их чувственных, материальных оснований и превращает их в самостоятельные сущности.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. I, стр. 385.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 642.

!то общее методологическое положение о теоретико-познавательных корнях идеализма Фейербах демонстрирует на таком примере. Человек выводит из чувственного мира абстрактные понятия времени и пространства, в которых отражаются объективно, вне нас существующие пространственные и временные свойства предметов. Несмотря, однако, на то, что понятия времени и пространства создаются путем абстракции, идеализм предпосылает их в качестве первичных и необходимых условий существования вещам и явлениям действительности. Предпослав же идеи времени и пространства действительным вещам, идеализм приписывает общим понятиям, производным от конкретных предметов, независимое субстанциальное бытие: в философии — в виде общих сущностей, в религии политеистической — в виде богов, в религии монотеистической — в виде отдельных свойств бога.

Религия и идеализм не довольствуются тем, что приписывают идеям самостоятельное значение. Как для идеализма, так и для религии характерно, что они стоят на точке зрения первенства абстрактного, нечувственного, нетелесного по отношению к конкретному, чувственному, телесному. Идеализм, подобно религии, превратив человеческие идеи в независимые субстанции, выводит из них, как из божественного, всемогущего начала, весь конкретный эмпирический мир. Идеи для идеалиста — не абстракция от предметов, а сущность, источник, основа предметов, они творят, создают вещи. В идеализме, как и в теологии, природа выворочена наизнанку. «Отношение бога к миру, — писал Фейербах, — сводится к отношению родового понятия к индивидууму... вопрос, есть ли бог, является лишь вопросом о том, имеет ли общее понятие *самостоятельное* существование»¹.

Религия и идеализм — союзники, защищающие и поддерживающие друг друга. Религия — оправдание идеализма, и наоборот. Вера теолога в бытие бога есть теологическое обоснование идеализма. Точно так же аргументация идеализма в пользу духовной субстанции есть аргументация в пользу бога, есть спекулятивное, философское обоснование религии.

Постоянно подчеркивая идейное родство и генетическую общность религии и идеализма, Фейербах вместе с тем говорит об отличии, имеющемся между ними. Это отличие, не затрагивающее существа религии и идеализма, показывает, тем не менее, что идеалистическая философия нового времени была все же шагом вперед по сравнению с христианской религией. Христианский теолог представлял бога в виде личного, пребывающего вне человека и его разума духовного существа. Историческое значение идеалистической философии нового времени Фейербах видел в том, что она на место абстрактного, надмирного бога поставила человеческий разум, человеческое мышление, человеческое «Я». Новая философия на

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 132.

место мыслимого бога поставила мыслящее существо, самосознание человека. Она отменила божественное существо, оторванное от мира, от людей, и доказала божественность человеческого рассудка: она обожествила разум. Эта философия — результат пробуждения человеческого самосознания, она выражала протест этого самосознания против тяготеющего над человеком мирового духовного деспота, она была формой утверждения человеческой личности и ее разума. Если религия превратила разум в игрушку фантазии, то идеалистическая философия делает религию игрушкой спекулятивного произвола.

Идеалистическая философия, однако, не преодолела и не могла преодолеть религию в силу общих им обоим исходных позиций. Абстрактную и трансцендентную сущность бога идеалистическая философия устранила только абстрактным и трансцендентным способом. Разум, противопоставленный этой философией потустороннему для человека богу, носил не менее обособленный и оторванный от действительного мира и людей характер. Идеализм — это теология, превращенная в философию. Идеализм переносит на человеческий разум все свойства, которые религия приписывает богу. Что такое, например, фихтевское «Я» или абсолютная идея Гегеля, как не божественная сущность теологии, превращенная в активную, мыслящую сущность человека? Что такое нантианский идеализм, в котором вещи сообразуются с разумом, а не разум с вещами, как не осуществление теологического представления о божественном рассудке, который не определяется вещами, а, наоборот, определяет их? Что такое знаменитое положение Декарта «*cogito, ergo sum*» (я мыслю, стало быть, существую), как не перефразировка известного теологического тезиса «*cogitatur deus, ergo est*» (бог мыслится, стало быть, он существует). Основной признак онтологического доказательства бытия бога — выведение бытия бога из понятия о боге — Декарт распространил на мышление, отождествляя бытие последнего с понятием о нем. Из всего этого Фейербах приходит к выводу: спекулятивная, идеалистическая философия есть рациональная обработка теологии.

Без бога нет ничего и не может быть ничего мыслимо, говорит правоверный теолог. На языке идеализма это звучит: все, что существует, существует в качестве действительного или возможного объекта сознания. Мир, вещи — продукт абсолютного существа, бога, утверждает правоверный христианин. Идеализм, соглашаясь с этим, прибавляет: это абсолютное существо есть «Я», сознательное, мыслящее существо. Для теизма мир — временное творение бога. Для спекулятивной философии истинный мир существует только в понятии, только в разуме. Идеалист говорит природе: ты — мое другое «Я», ты эманация, отблеск меня самого. Идеализм превращает мир либо в результат субъективного, человеческого «Я» (Фихте), либо в результат объективированного человеческого мышления (Гегель). Идеалист непоследователен: отказываясь от богочеловека,

он сохраняет бога; отказываясь от следствия веры в бога, он оставляет основу этой веры; он принимает учение, отвергая его применение. Идеализм признает божественную волю, но без требуемых для ее проявления условий и средств, без нервов и мускулов, которыми обладает и при помощи которых осуществляет свою волю христианский бог. Идеализм говорит о божественной благодати и провидении, устраняя в то же время у богочеловека его сердце, без которого все разговоры о благодати провидения остаются лишь словами. Таким образом бог рационалиста есть существо более отвлеченное, чем бог христианина.

Современный рационалист отличается от правоверного христианина тем, что он ограничивает веру разумом; у христианина же вера господствует над разумом. Бог христианина может делать и делает все, что противоречит разуму. Бог христианина есть осуществление неограниченной силы воображения. Бог рационалиста не делает и не может делать того, что противоречит разуму. Бог рационалиста есть разумный бог, есть разум в качестве бога. Тем не менее, говорит Фейербах, идеализм, так же как и религия, есть идолопоклонство, так как и идеалист выдает своего бога, созданного воображением, за действительное, находящееся вне человека существо. Поэтому «идеализм небес, идеализм воображения», религия, так же безумен, как «идеализм земли, идеализм разума», идеалистическая философия. Кто отрицает одно из них, должен отрицать и другое. «Если вы отрицаете идеализм, — требовал Фейербах, — то отрицайте же и бога! Ведь бог только родоначальник идеализма»¹.

С точки зрения идеализма мир конкретных вещей и явлений есть мир не истинный, не существенный. Единичные факты — это только кажимость, только явление. Но откуда берет свое происхождение такое отношение идеалистической философии ко всему единичному, к индивидуальным явлениям природы? Теоретическое основание этого Фейербах видел в отрыве всеобщего от единичного и в возведении идеализмом абстрактного до степени истинной субстанции. Фейербах указывает наряду с этим и на социальную причину, порождающую высокомерный, презрительный взгляд идеалиста на конкретные, индивидуальные явления. Эта причина, писал Фейербах, прямым путем исходит из иезуитских колледжий. Католик или протестант не может, не должен есть, действовать, чувствовать, мыслить сообразно своей индивидуальности. Вся его жизнь регламентирована, канонизирована, поставлена в известные рамки официального, всеобщего поведения. Отсюда борьба господствующего клира против индивидуальных склонностей, представлений, мыслей человека как против чего-то произвольного, незаконного; отсюда также осуждение индивидуальных, конкретных явлений природы как случайных, неистинных.

Согласно Фейербаху, с идеалистическим выведением единичных,

¹ Фейербах, Основы философии будущего, стр. 45.

чувственных вещей из отвлеченного, родового понятия «дело обстоит таким же образом, как со средневековой государственно-правовой фикцией, которая делает верхушку государства его фундаментом» и объявляет императора — «ведь император есть родовое понятие в области политики» — единственным общественным лицом, в противовес всем остальным людям, называемым частными лицами: «император есть источник и основа всякого права, всякой власти, всякого благородства...»¹. Перенесение этих эпитетов на идеи дает идеализм, на бога — теизм.

Философию Гегеля Фейербах справедливо считал кульминационным пунктом и завершением идеалистической философии. Историческую необходимость и оправдание той философии, которую стремился обосновать Фейербах, он связывал главным образом со своей критикой философии Гегеля.

Отличие Гегеля от прежних философов-идеалистов, по мнению Фейербаха, заключается в том, что Гегель иначе, чем его предшественники, определил отношение материальной, чувственной природы к нематериальной, духовной сущности. Прежние философы и теологи мыслили бога как раз и навсегда освобожденное от материи существо. При этом труд освобождения бога от чувственного бытия эти философы и теологи обычно брали на себя. Гегель, напротив, впервые превратил эту субъективную деятельность философов и теологов в самодеятельность божественного существа. Бог, по Гегелю, сам должен трудиться, чтобы освободиться от материи, сам должен показать свою силу и могущество по отношению к ней, сам должен доказать свою истинность и завоевать себе божественность. Но как бог, или абсолютная идея, самоосвобождается от материи, превращает себя в независимую от последней сущность? Возможно ли, мыслимо ли это вообще? Фейербах глубоко и убедительно вскрывает несостоятельность аргументации Гегеля в защиту позиций абсолютного идеализма.

Гегель имел бы основание говорить, полагает Фейербах, о самоосвобождении бога или духа от материи, если бы эта последняя сохранилась в духе, зависела от него. Но ведь сами же теологи и идеалисты говорят, что в боге дан только бог. Бог потому бог, дух потому дух, что он нематериальное, нетелесное существо. Для реализации гегелевского учения о том, что дух в состоянии преодолеть и преодолевать материю, остается только один путь — объявить материю простым полаганием духа или бога. Известно, что Гегель именно так и поступил: в его системе материя рассматривается как инобытие духа. Весь мир, природа, человеческое общество суть обнаружения, модификации абсолютного духа. Противостоящая духу материя по своей сущности является не противоположной, а тождественной духу. Материя есть дух, только превращенный в свое другое. Это признание тождества духа и природы, субъекта и объекта,

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 370.

«Я» и «не-Я», сознания и предмета, мышления и бытия свидетельствует о том, что Гегель обожествляет разум, что для него «разум есть все, как в чистой теологии бог есть все». Но тождество мышления и бытия у Гегеля, говорит Фейербах, в действительности есть не что иное, как тождество мышления с самим собой.

После того как Гегель объявил, что материя есть лишь мимолетное и несущественное обнаружение духа, ему нетрудно было затем одержать желаемую победу над тем, что отличается от духа и противостоит ему. В самом деле, что стоит духу уничтожить то, что он сам же создал, вернее, то, что он только полагал? Таким образом, абсолютный дух у Гегеля победоносно и торжественно преодолевает материю: духу противостоит ведь не реальная, а мнимая материя — лишь инобытие самого духа.

Фейербах убедительно показывает, что Гегель, для того чтобы превратить индивидуальный разум в абсолютную и независимую сущность, отрывает сознание не только от предметов, отражением которых оно является, но и от самого человека, без которого оно вообще немислимо. Тайна абсолютного духа Гегеля — это мышление, разум, лишенный своей определенности, конкретности, субъективности. Абсолютный дух Гегеля есть конечный дух, но абстрагированный и обособленный от самого себя. Гегель превратил субъективную форму в объективную сущность. Сущность теологии есть трансцендентная, положенная вне человека сущность человека; сущность логики Гегеля — это трансцендентное, положенное вне человека мышление человека.

Утвердив себя в качестве единственной реальности, абсолютный дух Гегеля в начале «Логики» обнаруживает себя еще в абстрактной форме, в форме неопределенного бытия. Но дух, по Гегелю, не может оставаться на степени отвлеченного бытия. Логические понятия и категории как формы существования духа должны поэтому стать конкретными, содержательными. Начинается новая идеалистическая операция над действительностью: раньше Гегель доказывал необходимость самоосвобождения духа от чувственного мира, теперь же он говорит о противоположной необходимости — о воплощении духа в чувственный мир. Но если дух сам по себе есть истинная реальность, как утверждает Гегель, то остается непонятным, почему же он нуждается в воплощении. Не является ли требование Гегеля о необходимости реализации духа косвенным признанием истинности не духовного, абстрактного, отвлеченного, а чувственного, конкретного, телесного? И не истиннее ли, говорит Фейербах, прямо признать реальность чувственности, чем признать ее извращенным способом, как это делает идеалистическая философия?

Подобно тому как все, что есть на земле, находится, с точки зрения верующего, на небе теологии, так, по Гегелю, все, что существует в природе, совершается на небе логики. Подобно тому как в теологии все совершается дважды — в абстрактной, заоблачной и

в конкретной, земной форме, точно так же и в гегелевской философии все повторяется дважды: сперва как объект логики, а затем как объект философии природы и философии духа.

Фейербах не отрицает, что, несмотря на всю абстрактность и искусственность своих построений, гегелевская философия отражала в какой-то мере действительность. Но Гегель как идеалист превратил в субъект то, что в действительности есть только предикат. Основная ошибка Гегеля заключается в том, что разум, являющийся свойством материи, он рассматривал как самостоятельную, независимую сущность. Поэтому понятие, суждение, умозаключение, даже отдельные фигуры силлогизма у Гегеля — не только логические категории, но и объективные, онтологические реальности. Диалектика Гегеля поставлена на службу произвольной игре абсолютного духа.

Учение Гегеля, писал Фейербах, — это превращенная в логический процесс история теологии. Поэтому тот, кто не отказывается от гегелевской философии, не отказывается от теологии. Гегелевское учение о том, что природа полагается идеей, есть лишь рационалистическое выражение религиозной веры в создание природы богом. Гегелевская философия — последнее убежище и опора теологии. Эта философия есть рациональная теология. Гегелевский абсолютный дух — угасающий дух богословия. Своей философией Гегель делает последнюю попытку восстановить гибнущее христианство.

Некоторые пытаются доказать, говорит Фейербах, что философия Гегеля есть абсолютная философия, что в ней постигается абсолютная действительность, абсолютная идея. Однако те, кто так думает, не задумываются над вопросом о том, как может весь человеческий род абсолютно осуществиться в одном индивидууме, искусство — в одном художнике, философия — в одном философе. «Только совокупное человечество познает природу; только в совокупном человечестве живет человечество», — цитирует Фейербах слова Гете. Воплощение рода в одном индивидууме было бы концом мира. «...Гегелевская философия в действительности есть определенная специальная философия...», она «возникла в определенное время... следовательно, должна была иметь определенный, а стало быть, и конечный характер»¹.

Все же Фейербаху не удалось выяснить историческое место Гегеля в развитии человеческой мысли. Фейербах в своей борьбе против идеализма Гегеля не сумел вскрыть рациональные, жизненные стороны гегелевской философии и критически использовать их. Революционный диалектический метод Гегеля Фейербах не отличал от его консервативной системы. Слова Энгельса, что Фейербах вместе с грязной водой, мистической системой Гегеля, выплеснул и здорового ребенка, его прогрессивную диалектику,

¹ Фейербах, Соч., т. I, стр. 6—7.

правильно характеризуют отношение Фейербаха к гегелевскому наследию.

При всем своем положительном историческом значении воинствующая критика Фейербахом гегелевского идеализма страдала тем, что, отвергая философию Гегеля «с порога», она не сумела отделить и спасти ее «рациональное зерно» — диалектический метод мышления.

4. Обоснование материализма

Фейербах выступил как страстный реформатор философии. Он неоднократно разъяснял, необходимость коренной, а не случайной и частичной перестройки всего философского здания.

Требуется ли, спрашивал Фейербах, обновление философии? Если да, то *как* должно быть оно осуществлено: в духе ли прежней философии, или же в существенно иной форме? Ответ на эти вопросы зависит, по мнению Фейербаха, от того, стоит ли современная история у ворот нового периода в жизни человечества, или движется по старым рельсам. Необходимость реформы философии Фейербах связывал с потребностями времени, человечества. Но существуют противоположные потребности. Какая же потребность является истинной? Та, отвечал Фейербах, которая является потребностью будущего, которая выражает движение вперед. Гегелевскую философию Фейербах называет полумерой, за то что она последовательно не отрицала прошлого.

Изменение, по мнению Фейербаха, бывает радикальным только тогда, когда оно доходит до сердца человека. А «сердце — это сущность религии». Отсюда известное положение Фейербаха, что периоды истории человечества отличаются друг от друга вследствие изменений в религиозных взглядах. В наше время, заявляет Фейербах, христианство больше не удовлетворяет людей ни практически, ни теоретически. Оно отрицается духом и сердцем, наукой и жизнью, искусством и индустрией. На место веры выступает неверие, на место библии — разум, религию и церковь заменяет политика, небо заменяет земля, молитвы — труд, ад — материальная нужда, Христа — человек. В отрицании теологии и обожествлении действительного, материального, чувственного мира заключается, по мнению Фейербаха, сущность нового времени. Спиноза, говорит Фейербах, для своего времени нашел истинное философское выражение этой тенденции: у него сам бог является материалистом. «Спиноза — это Моисей современных вольнодумцев и материалистов»¹. Считая себя продолжателем философской линии Спинозы, Фейербах призывает к окончательному, решительному и сознательному отрицанию христианства. Такое отрицание христианства, с точки зрения Фейербаха, кладет основание новой эпохе, порождающей, в соответствии с новыми потребностями, новую философию.

¹ Фейербах, Соч., т. I, стр. 95.

Место религий, по Фейербаху, должна занять антропологическая философия, она должна стать новой религией.

Высказывая подобные утверждения, Фейербах не думал, что возведением своей философии в новую религию он ограничивает размах и глубину своего реформаторства. Наоборот, он был уверен, что только в понимаемой таким образом антропологической философии человеческое сознание достигает полной эмансипации от всех антинаучных, религиозных и идеалистических заблуждений. Фейербах осуждал имевшиеся до него реформистские попытки за то, что они отличались от прежней философии только по виду, а не по существу. Новая философия, соответствующая потребностям человечества, должна, по мнению Фейербаха, по самому существу своему отличаться от старой философии.

В чем же заключается это отличие? Прежде всего новая философия должна вступить в союз с естествознанием. Союз философии и естествознания, основанный на их взаимной потребности и внутренней необходимости, будет, по мнению Фейербаха, продолжительнее, счастливее и плодотворнее, чем тот мезальянс, который существует между философией и теологией. Философия, по определению Фейербаха, — это познание того, что есть. Познавать и мыслить вещи и существа такими, каковы они суть, есть высший закон, высшая задача философии. Правдивость, простота и определенность — отличительные признаки новой философии.

Фейербаховская реформа философии была по существу восстановлением материализма. Прежде всего это выразилось в материалистическом решении основного философского вопроса — об отношении духа к материи. Фейербах последовательно материалистически решает этот вопрос, доводя свой антропологизм до материализма.

Новая философия, требовал Фейербах, должна окончательно отрешиться от ложных исходных положений идеализма. Новая философия должна сделать своим принципом «самую действительную сущность», истинное *ens realissimum*, человека, т. е. самое позитивное, *реальное начало*¹. Я выдвигаю, говорил Фейербах, лишь один пункт: «кардинальный круг, вокруг которого все вертится», это — понятие индивидуума. Но индивидуум, в понимании Фейербаха, коренным образом отличается от идеалистического понимания субъекта, «Я». Для Декарта «Я» — это чисто интеллектуальный акт; для Канта — это чистое, всегда себе равное самосознание, трансцендентальная основа единства мира явлений; для Фихте «Я» — это деятельное сознание, порождающее из себя все объекты, все «не-Я». Я утверждаю, писал Фейербах, что субъект, из которого исходит идеалист, есть лишь мыслимый, а не действительный субъект. Действительный субъект — это «Я», которому противостоит «Ты»,

¹ Фейербах, Соч., т. II, стр. 14.

«Я», являющийся объектом для другого «Я». «Я» мыслит, но «Я» — это человек, обладающий телом и мыслящей головой. «Я» есть реальное пространственно-временное существо, и только в качестве такого оно обладает способностью созерцать и мыслить. Идеалист раздваивает это целостное существо, создавая вечный конфликт между духом и плотью. Мало того, идеалист не только отрывает духовную деятельность от ее материальной основы, но и видит сущность человека в мышлении, в сознании. С точки зрения идеалиста, «Я» есть абстрактное, только мыслящее существо; тело же не относится к сущности субъекта.

«Антропологический принцип» выражал у Фейербаха единство человека: «сущность человека есть нечто *единое*», «существо человека *одно*», «истинность личности есть единство». Фейербах постоянно подчеркивал свой взгляд на единство и целостность природы человека. Он был глубоко убежден, что все ухищрения идеалистов основаны на разрушении единства человека. Мышление превращается в божественную силу, творящую материю, когда идеалисты берут его в отрыве от материи.

Но единство человека, согласно Фейербаху, не означает формального тождества всех сил и способностей человека. Фейербах, подчеркивая единство человека, исходил одновременно из того положения, что единая сущность человека обнаруживается во множестве разнообразных и взаимодополняющих друг друга видов его деятельности. «Единство в сущности есть *многообразие* в существовании».

Отправляясь от этой принципиальной установки, Фейербах рассматривал качественно различные, несводимые целиком одна к другой стороны в едином человеке. Человек, писал он, состоит из отличающихся друг от друга и даже противоположных органов и сил. Голова — местопребывание интеллекта — есть нечто совершенно иное, чем живот — местопребывание материальных потребностей. В человеке нет ни одного атома, ни одной точки, которая не отличалась бы своей индивидуальностью.

Дух, сознание, мышление, согласно Фейербаху, хотя и отличается от материи и не сводится непосредственно к материальным процессам внутри тела, тем не менее возникает из материи, развивается и достигает высокой степени в человеке, в связи с материей. Источник тела и духа один — природа, материя. Приводя точку зрения дуалистов, будто тело следует считать результатом материи, а дух — творением бога, Фейербах восклицает: «Что за половичатость, что за разделение, что за «шиворот-навыорот!»¹ Откуда происходит дух? Откуда орган, оттуда и его *функция*; их нельзя отделить друг от друга. Только теоретически можно представить себе дух отдельно от тела, в действительности же первый неразрывно связан со вторым и зависит от него.

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 168.

Таким образом, философия Фейербаха сделала своим принципом «действительное и цельное существо человека»¹. Хотя она и опирается на разум, но на разум, «питаемый кровью человека». Девизом прежней философии было: «только разумное истинно и действительно»². Всякие разговоры о праве, о воле, о личности без человека, доказывал Фейербах, есть размышление без почвы, без реальности. Поскольку сущность человека в реальной, чувственной целостности, а не в призрачном и абстрактном духе, «все философии, все религии, все учреждения, которые противоречат этому принципу, не только в корне ошибочны, но и пагубны»³.

Основное историческое значение этого учения Фейербаха заключается в том, что оно устраняет разрыв между духом и телом, созданный идеалистической и дуалистической философией. Отвергнув приоритет сознания, который идеализм устанавливает по отношению к материи, и признав сознание особым свойством, предикатом материального субстрата — мозга, Фейербах дает *материалистическое решение основного вопроса философии*. «Истинное отношение мышления к бытию может быть только таким: *бытие есть субъект, мышление — предикат*»⁴, — утверждает Фейербах.

Отправляясь от человека, Фейербах не отрывал и не противопоставлял его природе; человека он считал продуктом и частью природы. При правильном применении антропологического принципа мы, по мнению Фейербаха, неизбежно приходим к признанию того, что природа, материя есть единственная и истинная субстанция, существующая вне человека и порождающая его. «Антропологический» монизм приводит к материалистическому воззрению на природу. Основу единства человека составляет тело. Только тело, писал Фейербах, является «той отрицающей, ограничивающей, объединяющей и суживающей силой, без которой немислима личность». Отнимите у личности ее тело — и вы отнимете у нее то, что объединяет ее, делает целостной, единой.

В противоположность абстрактному «Я» тело есть часть объективного мира. Быть телом — значит быть в мире. Раз это так, то объект есть не только объект, но объект-субъект, а субъект есть не только субъект, но субъект-объект. «Я» — это «Я-Ты». Человек составляет частицу мира и включает в себя в некоторой степени бытие мира.

Философия делает своим принципом не просто человека. «Новая философия, — читаем мы у Фейербаха, — превращает человека (включая сюда и природу как базис человека) в единственный, уни-

¹ Фейербах, Основы философии будущего, стр. 96.

² Там же.

³ Фейербах, Соч., т. I, стр. 165.

⁴ Там же, стр. 71.

версальный и высший предмет философии; превращает, следовательно, антропологию, включая физиологию, в универсальную науку»¹. Природа и человек — единственный объект философии. «Созерцайте же природу, созерцайте человека! Здесь перед вашими глазами вы имеете тайны философии».

Следует, однако, отметить, что такие рассуждения ярко обнаруживают созерцательный характер материалистической философии Фейербаха.

Всякое учение, по Фейербаху, является гипотезой лишь до тех пор, пока не найден его естественный базис. Естественный базис науки о человеке — это природа.

Приступая к характеристике природы, существующей вне человека и независимо от человека, Фейербах указывает прежде всего на ее материальный характер. «...Природа телесна, материальна, чувственна»². Природа не сотворена, а всегда была и всегда будет, т. е. *вечна*, не имеет начала и конца, т. е. *бесконечна*. Причину, основу существования природы следует искать в самой же природе. «Природа есть причина себя самой», — повторяет Фейербах вслед за Спинозой. Природа — «не существо, смастеренное или созданное из ничего, а существо самостоятельное, объяснимое лишь из себя и производимое лишь из себя... даже солнца... всегда было естественным процессом»³. Природа, материя *первична*. Сначала была природа, а потом появилось существо, отличающее себя от природы и противопоставляющее ее себе как предмет мышления и воли. Не природа основана на духе, а, наоборот, дух на природе. Природа *предшествовала* духу, бессознательность — сознанию; беспечность — цели. «От неразумия к разуму — таков путь к мудрости, но итти от разума к неразумию — это прямой путь в сумасшедший дом богословия»⁴. Из того, что природа, материя является первичным, «основным», а дух, мышление — вторичным, производным, Фейербах делал свой вывод о *начале* философии. Философия должна начать не с бога, не с абсолютного духа, не с бытия как предиката идеи, а с природы. «Фейербах, — пишет Ленин, — отрезал китайскую косу философского идеализма, т. е. взял за основу природу без всякой подстановки»⁵.

В борьбе против «пьяной», спекулятивной философии Фейербах отстаивал «трезвый», реалистический взгляд на мир. Безжизненным схемам идеалистической абстракции он постоянно противопоставлял природу как *конкретную, чувственную* сущность.

Реабилитация чувственного мира придает материализму Фейер-

¹ Фейербах, Основы философии будущего, стр. 101.

² Фейербах, Соч., т. III, стр. 171.

³ Там же, стр. 190.

⁴ Фейербах, Соч., т. II, стр. 379.

⁵ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 190.

баха определенность, конкретность. Природа, материя, по Фейербаху, не абстрактно-геометрическая величина, как у Гоббса, не отвлеченная, вневременная и неподвижная *natura naturam* Спинозы, а конкретная, многокачественная субстанция. Природа, согласно Фейербаху, включает в себя «все чувственные предметы, существа, которые человек отличает от себя». Природа есть многообразное, доступное человеку, всеми чувствами воспринимаемое существо, как свет, электричество, магнетизм, воздух, вода, огонь, земля, растение, а также сам человек; как творение природы. Бытие без качества есть химера, призрак. Качество неотрывно от бытия предмета, оно составляет его действительное бытие. Нельзя мыслить первичные элементы материи «как нечто единообразное, не имеющее в себе различий; такая материя есть лишь человеческая абстракция». Материя, природа уже с самого начала есть существо дифференцированное, «ибо только определенное, отличное, индивидуальное существо есть существо действительное. Как нелеп вопрос, почему вообще что-либо существует, так же нелеп и вопрос, почему нечто является именно данным, определенным существом ...»¹. Реальность свойства, по словам Фейербаха, есть единственный залог существования. Если я, например, пипет Фейербах, отрицаю свойства кислорода, отличающие его от других элементов, «то я тем самым уничтожу его бытие, уничтожу его самого»².

Фейербах рассматривал время и пространство последовательно-материалистически. Он решительно отвергал субъективное и феноменалистическое истолкование времени и пространства. Пространство и время, согласно Фейербаху, «не простые формы явления», как уверяет кантианец, а «коренные условия», «формы» и «законы» *бытия*. Пространство и время являются также и формами мышления, поскольку последнее правильно отражает в голове субъекта объективные формы бытия. Материя не только существует, но движется и развивается. А движение и развитие немислимы без объективного времени и пространства. Сказать, что возможно развитие без времени, то же, что сказать, что возможно развитие без развития. Нет материи без времени и пространства: «*Пространство и время суть формы существования всего сущего*»³. Лишь пространственные и временные предметы обладают настоящим существованием. Фейербах подчеркивает колоссальное значение времени и пространства для практической деятельности человека. Он называет их «первыми категориями практики»⁴. Отрицание объективности времени и пространства имеет роковое значение для людей. Народ, доказывает Фейербах, исключаящий время из своей метафизики, неизбежно должен исключать его и из своей политики,

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 141.

² Там же, стр. 142.

³ Фейербах, Основы философии будущего, стр. 117.

⁴ Там же.

обожествляя, абсолютизируя тем самым существование несправедливых, противоразумных, застывших, неисторических начал в своей жизни.

Согласно Фейербаху, объективно существует не только материя, — объективна и закономерность материи. Необходимость, причинность, закономерность не вводятся в природу богом: «В природе управляют не боги, а только естественные силы, естественные законы, естественные элементы и существа»¹. Необходимость и причинность не вводятся в природу также человеческим рассудком. Не рассудок диктует свои законы бытию, природе, а, наоборот, «законы действительности суть также и законы мышления»². Природа действует согласно присущей ей внутренней закономерности. Причина существования природы и источник ее закономерности лежат в самой природе. Ничего в ней не происходит без естественной необходимости. В природе господствует всеохватывающая причинная связь. Нет в природе одностороннего следствия и противостоящей ему односторонней причины. Все в природе «находится во взаимодействии, все относительно, все одновременно, действие и причина, все в ней всесторонне и взаимно»³.

Каждое явление в природе необходимо происходит тогда, когда имеются условия для его возникновения. «Всему в природе есть свое время». Деревья зимой не цветут и не дают плодов, так как для этого нехватает требуемой температуры. В природе нет не обусловленных другими процессами, изолированных от всей цепи естественной необходимости явлений, вещей, предметов. Природа есть «результат существ или сил, взаимно друг в друге нуждающихся, производящих, совместно действующих»⁴.

«Итак, — пишет Ленин по этому поводу, — Фейербах признает объективную закономерность в природе, объективную причинность... Признание объективной закономерности природы находится у Фейербаха в неразрывной связи с признанием объективной реальности внешнего мира, предметов, тел, вещей, отражаемых нашим сознанием. Взгляды Фейербаха — последовательно материалистические»⁵.

Однако необходимость, закономерность, причинность, взаимодействие Фейербах понимал в духе метафизического материализма. Несмотря на то что Фейербах прошел школу Гегеля, у него можно найти лишь отдельные проблески диалектики, материализму же Фейербаха в целом присуща метафизическая ограниченность его предшественников.

Фейербах отрицательно относился к основному принципу диалектики Гегеля — единству противоположностей. Критикуя этот прин-

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 152.

² Фейербах, Основы философии будущего, стр. 91.

³ Фейербах, Соч., т. III, стр. 109.

⁴ Там же, стр. 149.

⁵ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 127.

ций, Фейербах стремился интерпретировать его с метафизической позиции. Единство противоположных определений, полагает Фейербах, возможно только в абстракции. «Средством *соединить* в одном и том же существе *противоположные* или *противоречащие* определения соответствующим действительности образом является только *время*»¹. Только во времени, например, у человека, может проявляться то противоречие, что в один момент его наполняет и над ним господствует одно определение, одно ощущение, одно измерение, а в другой момент — иное, прямо противоположное определение. Если бы даже человек «мог одновременно совместить в себе противоположные определения, то они нейтрализовались бы, притупились бы, подобно противоположностям химического процесса, которые одновременно теряют свои различия в нейтральном продукте»².

Как разрешает фейербаховский материализм проблему жизни? Он отрицает существование непроходимой грани между неорганической природой и органическим миром, человеком в особенности. Фейербах доказывает возможность *перехода* от природы к жизни и от материи к сознанию. «Жизнь не может происходить из другого источника, чем природа». Мы должны «быть убеждены в *естественном* происхождении жизни». Своим первоначальным появлением на свет «человек обязан не богу, а природе». Природа могла «собственными силами произвести человека». «...Сознание развивается только из природы»³.

Интересен ответ Фейербаха на направленные против этих его мыслей возражения, что природа не показывает примера возникновения жизни из неживого вещества. Аргументы, приведенные Фейербахом, здесь прямо идут в пользу исторического и эволюционного взгляда на происхождение жизни.

С точки зрения Фейербаха, природа *теперь* не производит жизнь из неживого вещества, потому что земля сейчас не та, какой она была при первом зарождении жизни. Земля претерпела большие изменения. Она приобрела современный вид после целого ряда «революций и катастроф». На различных ступенях развития земли существовали различные виды растений и животных, ныне совсем исчезнувшие вследствие того, что исчезли условия, нужные для их существования. Но если жизнь *исчезает* вместе с исчезновением необходимых для нее условий, то *начало* жизни, ее *возникновение* должно совпадать с возникновением этих условий. Возникновение жизни — не случайный, изолированный акт; жизнь появилась необходимо как непосредственный результат появления некоторых химических элементов при определенных условиях температуры воздуха и воды на земле. Следовательно, если природа теперь не

¹ Фейербах, Основы философии будущего, стр. 92.

² Там же.

³ Фейербах, Соч., т. II, стр. 105.

производит жизнь путем самопроизвольного зарождения, то это не значит, что она не могла этого делать прежде. «...Всему в природе свое время; природа может лишь то, к чему даны необходимые условия...»¹ Земля, по Фейербаху, «проявила свою «зоологическую продуктивность», по всей вероятности, во время больших геологических революций, «когда все ее силы и соки были в состоянии величайшего брожения, беспокойства и напряжения»².

Однако, по Фейербаху, возможна и другая причина нашего незнания процесса происхождения жизни из материи. Возможно, что человеческое познание в своем развитии не дошло еще до понимания этого процесса. Возможно, что только на данном этапе нашего познания остается для нас *не вполне доказанным* несомненный, с точки зрения науки, акт зарождения жизни из неорганической природы. Но этот *относительный* предел научной мысли не может служить основанием для утверждения, «что жизнь вообще принципиально необъяснима из природы»³. Такое утверждение равносильно допущению, что океан природы уже исчерпан нами до последней капли. В действительности мы знаем природу только в ее современном состоянии; как же можно говорить, что «то, что не совершается природой сейчас, никогда вообще не могло совершаться ею, даже и в совсем другие времена, при совсем других условиях и обстоятельствах...»⁴.

Только природа могла породить органическую жизнь, в том числе и человека, обладающего тончайшим внутренним духовным миром. «Природа создала не только мастерскую желудка; она создала и храм мозга...»⁵.

Фейербах со всей силой подчеркивал обусловленность психических явлений физиологическими, а также зависимость физиологического и психического процессов *внутри* человека от предметов *внешнего* мира. Существует необходимое взаимоотношение между органическим существом и природой. «Мало того, это взаимоотношение само есть основа, есть сущность жизни»⁶. Что такое пищеварение, как не постоянный процесс превращения материалов природы в кровь, в мускулы, в нервы? Реальная основа физиологического акта для нас обнаруживается не только в объективном факте зависимости нашего организма от природы, но и в том, что мы чувствуем свой желудок; когда он пуст или полон, свое сердце, которое бьется, и воспринимаем их работу как независимые от нашей воли и сознания объективные процессы. В *физиологии* субъект и объект различны.

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 189.

² Фейербах, Соч., т. II, стр. 382—383.

³ Там же, стр. 386.

⁴ Там же, стр. 383.

⁵ Фейербах, Соч., т. I, стр. 42.

⁶ Фейербах, Соч., т. III, стр. 139—140.

Совершенно другую картину мы наблюдаем в *психологии*. В психологии субъективизм имеет только кажущееся основание, заключающееся в том, что действительно человек может думать, не зная, что у него есть мозг, или не зная, что он мыслит при помощи мозга. В психологии нет ощущения нервов, мозговых оболочек, мозговых извилин, желчи, желудка, сердца, — словом, ничего пространственного. Но заключить из этого *субъективного* чувства об *объективном* отсутствии нервов и мозга так же неправильно, как заключить, «что я происхожу от себя самого и не обязан своим существованием своим родителям, на том основании, что про свое рождение я не знаю из себя самого»¹. В психологии все мы «найденныши», не знаем и не желаем ничего знать о родословной наших ощущений, представлений и желаний. В психологии мысли и ощущения кажутся нам «самобытными продуктами». Психологически, т. е. для меня, как представляющего субъекта, мышление выступает не как мозговой акт, потому что в психологии на нашу долю выпадают только *заклучения*, а не *посылки*, только *результаты* процессов, а не самые процессы организма. Отсюда субъективная возможность отделить мышление от мозгового акта и мыслить первое как нечто самостоятельное. В действительности мышление неразрывно связано с мозговым актом. То, «что для меня, — или *субъективно*, — есть чисто духовный... акт, то *само по себе*, — или *объективно*, — есть материальный, чувственный акт»².

Способность к ощущению, память, воображение, суждение и рас-судок, по Фейербаху, общи человеку и животным. Человек не отличается от животных тем, что он имеет нечто, чего не имеют животные. Человек отличается тем, что он имеет как *человеческое* то, что животные имеют как *животное*. Фейербах высказывает мысль о том, что человеческое ощущение возникло *исторически*, в процессе совместной, *социальной* жизни людей. Но эта мысль звучит у Фейербаха лишь как смутная догадка, и характерным для него является рассмотрение человека только как «живой и превосходной системы сенсуализма».

В борьбе против идеализма Фейербах, как правило, удовлетворяется доказательством существования объективной основы человеческих ощущений и мышления. Деятельность мышления есть органическая деятельность. Наше сознание — не *автор* наших мыслей и чувств, а только *читатель* того, что мы получаем извне, только *зритель* внешних впечатлений, публика. «Я», на котором психолог-идеалист основывает существование нематериальной души, есть только *мысленное* существо, только *копия*, которую психолог принимает за *оригинал*, только *толкование* нашего существа, которое он вставляет в текст. Никакая другая наука, говорит Фейербах, в такой мере, как идеалистическая психология, не выдавала

¹ Фейербах, Соч., т. I, стр. 147.

² Там же, стр. 148.

свои измышления за действительность; исключением является теология, которая есть не что иное, как «гиперболическая психология».

Для оправдания субъективизма в психологии ссылаются на невозможность перехода *внешнего* действия в ощущение, в мышление, в сознание. Идеалист-психолог готов признать, что предметы на самом деле действуют на нас и что при помощи органов чувств внешнее раздражение переносится в мозг, однако он доказывает, что это внешнее движение — звуковое колебание, преломление световых лучей и т. д. — не имеет ничего общего с познанием как таковым. Такова обычная идеалистическая попытка оторвать мышление от внешнего мира. В ответ на это Фейербах показывает, что ошибка идеализма заключается в неспособности понять переход от внешнего движения к познанию. Идеалист, по мнению Фейербаха, задерживается на внешних раздражениях и не доходит «до конца песни», не приходит к цели. Цель эта — нерв, вернее, мозг человека («как средоточие нервной системы; здесь движение *обрывается*: здесь, где *начало* зрения, конец оптики или диоптрики; здесь, где *начинается* слух; теряется акустика, потому что нерв нечто иное, чем его орган, нервный акт, ощущение, следовательно, нечто отличное от их органических предпосылок, условий, предзвений»¹). Орган — это отношение к объекту, нерв — отношение к субъекту; первый приготовляет пищу, второй вкушает ее. «И если, — продолжает далее Фейербах, — ты теряешься, переходя от органа к нерву, то причина этому та, что ты забываешь о границах физики и физиологии, не видишь, что точку зрения познания, теории надо пополнить и исправить точкой зрения жизни. Глаз как физический прибор ты можешь познать после смерти, но нервный акт глаза, зрение есть жизненный акт, сделать который предметом физиологии ты так же не в состоянии, — по крайней мере, непосредственно, как вкусить чужой вкус»².

Таким образом, Фейербах выступает не только против идеализма, отказывающегося признать внешнее действие предметов на нас источником наших психических переживаний, но и против вульгарного материализма, стремящегося непосредственно свести психические явления к материальным физико-химическим процессам. Фейербах понимает *качественное* различие психических и физических явлений, *несводимость* первых ко вторым. Он отмежевывается поэтому не только от идеализма, полагающего, что думает и ощущает субстанциальная душа, он отказывается и от «материализма» (по существу, от *вульгарного* материализма), отождествляющего мышление с материальными процессами внутри мозга, ибо для Фейербаха «мозг есть *физиологическая абстракция*», если он берется не в единстве с целостным человеческим организмом. «... Ор-

¹ Фейербах, Соч., т. I, стр. 156. Курсив наш.—Ред.

² Там же.

ганом мысли мозг служит лишь в связи с человеческой головой и телом»¹.

На этом неправильном отождествлении «материализма» с его вульгарной разновидностью основано известное положение Фейербаха: «Истина не есть ни материализм, ни идеализм, ни физиология, ни психология; истина только *антропология*...»². Здесь обнаруживается *узость* термина «антропологический принцип» в философии. Антропологизм и натурализм, к которым так часто апеллировал Фейербах, суть лишь «неточные... описания *материализма*»³. Товарищ Сталин отмечает, что «Фейербах, будучи в основном материалистом, восставал против названия — материализм»⁴.

5. Теория познания

В борьбе против религии и идеализма Фейербах дает материалистическое решение основного вопроса философии о первичности материи, природы и вторичности духа, сознания. Но Фейербах дает материалистический ответ и на *вторую* сторону основного вопроса философии: как относятся человеческие идеи и представления к окружающей нас среде? Фейербах неустанно доказывает, что материальный мир не только объективно *существует*, но что он принципиально *познаваем*. Фейербах стоит на позициях материалистической теории отражения, признавая, что идеи, понятия по своему *содержанию* адекватны вещам и предметам, как «они даны в действительности».

Фейербах жестоко бичевал Канта за его агностицизм. По Фейербаху, Кант «границы разума понял и истолковал ложно потому, что он их понял как *ограничения*»⁵. История познания показывает, что границы познания относительны, условны, временны. «История наук, особенно философии и естествоведения, дает этому очень интересные доказательства»⁶. Однако для человеческого познания не существует никаких непреодолимых преград: человеческое познание в своем историческом движении всеильно, всемогуще и способно открыть нам глубочайшие тайны природы. История человечества, согласно Фейербаху, есть постоянная победа над исторически определенными границами познания.

Нет абсолютно никаких оснований полагать, говорит Фейербах, что если бы человек имел больше чувствительных органов, то он открыл бы

¹ Фейербах, Соч., т. I, стр. 257.

² Там же.

³ Ленин, Философские тетради, стр. 73.

⁴ Сталин, Вопросы ленинизма, изд. 11-е, стр. 536.

⁵ Фейербах, Соч., т. I, стр. 31.

⁶ Фейербах, Соч., т. II, стр. 165.

больше свойств или вещей в мире. «У человека как раз столько чувств, сколько именно необходимо, чтобы воспринимать мир в его целостности, в его совокупности»¹. Фейербах, далее, решительным образом отвергает утверждение агностиков, будто природа так устроена, что она вообще не поддается познанию. Природа, возражает Фейербах, отнюдь не прячется, наоборот, она навязывается человеку со всей силой и, так сказать, бесстыдством. Предметы и их свойства, если только они существуют, так же восприимчивы, как воздух, свободно проникающий к нам через рот, нос и все поры тела. Правда, очень многих сторон и свойств действительности мы еще не знаем, но разве можно из этого заключить об их принципиальной непознаваемости? Вывод, к которому приходит Фейербах, борясь против субъективизма и агностицизма, полон глубокого оптимизма, безграничной веры в силы человеческого разума: «То, чего мы еще не познали, познают наши потомки»².

Но как мы познаем, с чего *начинает* философия, каков ее исходный пункт? Фейербах доказывает, что философия должна начинать с того, с чего начинается вообще познание. Философия не может иметь никакого сепаратного, только ей принадлежащего отправного начала. «...Начало философии является началом знания вообще, а не началом ее самой как *особого* знания, *отличного* от знания реальных наук»³. Чтобы убедиться в правоте этого положения, Фейербах предлагает вспомнить, что первыми исследователями природы были философы. Но если это так, если начало философии и эмпирического знания первоначально было одним и тем же, то задача заключается в том, чтобы философия, вспомнив об этом своем эмпирическом происхождении, возвратилась опять к опыту и чувственности как к единственному и истинному началу.

Абстрактной, умозрительной идеалистической философии Фейербах противопоставляет материалистическое учение о природе и человеке, прочно базирующееся на ощущениях. Свою философию Фейербах рассматривает как *реабилитацию чувственности*. В противовес немецкому классическому идеализму Фейербах, идя по стопам английских и французских материалистов, настаивает на «истинной и научной природе чувственности». «Эмпиризм, — говорит он, — справедливо выводит... происхождение наших идей из чувств...»⁴. «Прежде всего я высказываюсь за чувственное как непосредственно достоверное, в противоположность философии, обособляющей себя от чувств»⁵. Фейербах решительно отвергает умозрение, черпающее материал из самого себя. Он не хочет иметь ничего общего с теми философами, которые закрывают глаза, чтобы легче было мыслить. «Я мыслю при помощи чувств... основываю свои суждения на мате-

¹ См. Ленин, Философские тетради, стр. 64.

² Фейербах, Соч., т. III, стр. 146.

³ Фейербах, Соч., т. I, стр. 44.

⁴ Фейербах, Основы философии будущего, стр. 85.

⁵ Фейербах, Соч., т. I, стр. 141—142.

риалах, познаваемых нами посредством внешних чувств, производя не предмет от мысли, а мысль от предмета; предмет же есть только то, что существует вне моей головы»¹.

Если бы не было материи, объективно существующей вне нас, говорит Фейербах, то наш разум не имел бы ни побуждений, ни материала для мышления, ни содержания. Материя, природа — не только базис духа, но и основание, начало всякого знания и философии. Последняя должна каждую мысль объяснить воздействием предметов на наши органы чувств. При этом, предупреждает Фейербах, нужно, чтобы мы не отождествляли мысль о предмете с самими предметами и знали, что предмет есть нечто, находящееся реально *вне нас*, а мысли о нем — это его *отображения* в человеческой голове. Природа есть объективная реальность, воспринимаемая через ощущения. «Мир дан... через созерцание, через чувства»². Истинно то, что действительно, а материальная действительность — не абстрактная сущность, но объект чувств, наблюдения, созерцания. Поэтому Фейербах и утверждает: «Истинность, действительность, чувственность — тождественны»³.

Фейербах настаивает на том, чтобы философия признала эмпирическую деятельность как деятельность философскую, признала, «что и наблюдение... является мышлением, что и органы чувств являются органами философии»⁴. Он требует, чтобы философия начала с сенсуализма, ибо только таким путем она «становится универсальной, свободной от противоречий, неопровержимой, непреодолимой силой»⁵.

Фейербах ничего не имел против того, чтобы его квалифицировали как эмпирика или сенсуалиста. Он хорошо знал, что в понимании *исходного* пункта, *источника* познания материалист должен стоять на точке зрения опыта и ощущений. Поэтому свою философию он называл «чувственной философией». Но Фейербах осознал вместе с тем, что научное познание не *заканчивается*, а лишь *начинается* наблюдением и созерцанием. Если бы человек зависел только от впечатления, получаемого от предмета, как это думает «бездушный», т. е. вульгарный, ползучий эмпиризм, тогда и животные были бы физиками. Когда Фейербах говорит, что в основу познания он кладет чувственность, то он имеет в виду, «разумеется, не животные, а человеческие чувства; не чувства для себя, не чувства без головы, без разума и мышления...»⁶. Эмпирия становится ограниченной и жалкой, если она не хочет «подняться до философского мышления». Человек, согласно Фейербаху, должен исходить «от чувственного, как от самого простого, бесспорного

¹ Фейербах, Соч., т. II, стр. 12.

² Там же, стр. 388.

³ Фейербах, Соч., т. I, стр. 120.

⁴ Там же, стр. 45.

⁵ Фейербах, Основы философии будущего, стр. 149.

⁶ Фейербах, Соч., т. I, стр. 142.

и явственного», чтобы притти «к предметам сложным, абстрактным, удаленным от глаза»¹. Фейербах, исходя из опыта как начала познания, отнюдь не отрицает роли рассудка и разума в сложном, опирающемся на опыт познавательном процессе.

В чем же видел Фейербах функцию разума, как понимал он соотношение между чувственным, эмпирическим, с одной стороны, и разумными, абстрактными элементами познания, — с другой? Мышление, дух, разум, доказывает Фейербах, по существу не дают ничего, что не находилось бы в ощущениях. Все наши идеи и понятия *происходят* из ощущений, из опыта. Однако чувственное познание ограничено в том смысле, что оно имеет дело с *отдельными, единичными* явлениями опыта. Роль разума заключается в том, что он берет *в связи* то, что чувства представляют *раздробленно, раздельно*. Подобно тому как связь между словами придает им смысл, так и чувственные данные лишь тогда понимаются, когда связываются при помощи разума. «При помощи чувств мы читаем книгу природы. Но понимаем мы ее не посредством чувств»². Однако неправильно полагать, продолжает Фейербах, возражая кантианцам, будто книга природы состоит из вкривь и вкось нагроможденных букв и только разум вносит порядок и взаимосвязь в хаотическое содержание опыта, исходя из самого себя. В действительности разум разлагает и связывает вещи только на основе тех признаков различия и соединения, которые показывают сами ощущения; разум разделяет лишь то, что разделила природа, связывает лишь то, что она связала. Посредством разума мы устанавливаем отношения основания и следствия, причины и действия между явлениями только потому, что они «фактически, чувственно, объективно, действительно стоят точно в таком же отношении друг к другу»³.

Таким образом, можно сказать, что разум — всестороннее, опосредствованное рассмотрение непосредственного, конкретного, чувственного. Задача разума заключается «как раз в том, чтобы концентрировать чувства, *собирать, сравнивать, различать*, классифицировать их показания, данные...»⁴. «Универсальное чувство, — по словам Фейербаха, — это разум, *универсальная чувственность* — это духовность». Если чувственность лишена мысли, то она не идет дальше отдельного явления, объясняет его без размышления, не критически, без исследования и сравнения. Мыслящее «созерцание, связывает различного рода чувственные факты... в одно целое... и человек *мыслит* только тогда, когда он поднимается до такого связывания чувственно воспринятого»⁵.

Однако, поднимаясь на степень мышления, разъясняет Фейербах,

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 202.

² Фейербах, Соч., т. I, стр. 143.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 169. Курсив наш. — *Ред.*

⁵ Там же.

человек отнюдь не достигает какого-то другого, надземного, духовного мира: он остается на почве той же самой земли и чувственности «Он лишь перемещает себя в сферу расширившегося, неограниченного, универсального, чувственного созерцания. Мыслить — это прежде всего значит воспринимать многое, разнородное и облекать его в форму понятий»¹. Философия есть ощущение, поднятое до сознания. Разум идет от единичного ко всеобщему, и задачу философии и науки вообще Фейербах видит в том, чтобы во время этого необходимого для правильного познания действительности процесса абстрагирования не оторваться, не обособиться от показаний чувств, памятуя, что «только мышление, *определяемое и исправляемое чувственным созерцанием*, является *реальным, объективным* мышлением, мышлением *объективной истины*»².

Но как быть с теми показаниями органов чувств, которые не соответствуют тому, что есть в действительности? Известно, например, что астрономическое солнце и солнце, как оно воспринимается нами посредством чувств, не тождественны. В одном случае солнце подвижно, в другом — нет, в одном оно похоже на шар, в другом — на круг и т. д. Если довольствоваться таким противопоставлением, то можно сделать вывод, будто чувства дают нам только видимость, а разум, мышление — истину, будто чувственный объект — только мнимый объект, а умственный объект — истинный объект. Опровергая этот взгляд, Фейербах говорит, что хотя реальное солнце для нас есть солнце как объект интеллекта, но само по себе, объективно, оно есть чувственная сущность. Солнце как мысленная сущность есть только *средство* для достижения более адекватного понятия о действительном, чувственном солнце. Солнце как объект разума есть только «средний термин между кажущимся чувственным и *истинным* чувственным солнцем». Разум есть заключение, но как посылки, так и вывод этого заключения — чувственная сущность. Глаза представляют солнце согласно истине: на таком расстоянии нельзя видеть солнце большим или меньшим, чем то, каким его доказывает наше зрение. Но если отсюда делается вывод, что размер солнца именно таков, каким мы его видим, то в этом неправильном заключении повинны не глаза, а наш рассудок, не учитывающий ясные и отчетливые показания чувств, которые учат нас различать между истинной и кажущейся величиной предмета. Чувства говорят истину, но, чтобы понять ее, нужно связывать их показания. «Связно читать евангелие чувств — значит *мыслить*». Мышление есть совокупность, единство чувств. Дух сверхъестественен в том смысле, что он возвышается над провинциализмом и ограниченностью чувств, но он вместе с тем есть только сущность чувственности.

В борьбе против идеализма и агностицизма Фейербах отстаивал,

¹ Фейербах, Соч., т. I, стр. 144.

² Фейербах, Основы философии будущего, стр. 93.

таким образом, материалистическую теорию познания. Он идет от предмета к ощущениям. Источник нашего познания — материя, природа, существующая вне нас и независимо от нас. За нашими ощущениями и идеями находятся реальные предметы. Если бы их не было, не было бы и их воздействия на нас, не было бы и наших представлений и идей. «Каким образом может человек вообще обнаружить свои ощущения, если нет ничего вне его?»¹ — спрашивает Фейербах. Ощущение предполагает переход от предмета к субъекту, к сознанию, оно жаждно к жизни, к объекту.

В противоположность Канту, Фейербах устранил дуализм между чувственным созерцанием и рассудком. Рассудок не есть самостоятельный источник познания, все свои принципы и категории он черпает не из себя, а из ощущений, из опыта. Лишь прочно опирающееся на чувственность познание есть реальное познание. Однако, с точки зрения Фейербаха, разница между разумом и ощущением чисто количественная. Мышление для него — восприятие «многого», ощущение — единичного, отдельного. Фейербах не дошел до понимания того, что переход от ощущений к разуму есть скачок, переход в новое качество.

Натурализм сильно сказался и в теории познания Фейербаха. Человек для него — прежде всего страдающее, нуждающееся, чувствующее существо. «Жизнь состоит в том, чтобы жить, ощущать, выразить ощущения»², — писал Фейербах. Созерцательное отношение к человеку, рассмотрение его как потребляющего, а не производящего существо неизбежно привело Фейербаха к тому, что он не видел активного, действительного значения мышления, разума, интеллекта.

В этом нас с полной очевидностью убеждает учение Фейербаха о критерии истинности. Критерием истины служит для Фейербаха практика. «Те сомнения, которые не разрешает теория, — пишет он, — ... разрешает тебе практика»³. Ленин отмечает, что «Фейербах берет учет всей совокупности человеческой практики в основу теории познания»⁴. Фейербах имеет в виду не только индивидуальную, личную, но и общественную, социальную практику. Но в понимании практики Фейербах исходит из сущности рода и из общения людей между собой. Общение человека с человеком он считает необходимым условием, «первым принципом и критерием истинности и всеобщности». Можно, говорит он, сомневаться лишь в том, что вижу я один, но то, что видят одновременно и другие, уже вне сомнения, достоверно. Разум рождается в общественном акте, в разговоре, в речи. Первые акты мышления — это вопросы и ответы. «...Согласие есть первый признак истины... род»

¹ Фейербах, Соч., т. I, стр. 251.

² Там же, стр. 160.

³ Фейербах, Основы философии будущего, стр. 170.

⁴ Ленин, Соч., т. XIII, стр. 116.

есть последнее мерило истины... Но если я мыслю согласно мерилу рода, значит я мыслю так, как может мыслить человек вообще и, следовательно, должен мыслить каждый в отдельности, если он хочет мыслить нормально, закономерно и, следовательно, истинно. Истинно то, что согласуется с сущностью рода; ложно то, что ему противоречит. Другого закона для истины не существует»¹. При этом, поскольку у Фейербаха «общение ставится *практическим*, оно действительно ограничивается половым актом и взаимным согласием относительно философских мыслей и проблем...»².

Материалист Фейербах знал, конечно, что люди не только мыслят и ощущают. «Прежде, чем *ощущать*, мы дышим; мы не можем существовать без воздуха, без пищи и питья»³. Однако практика у Фейербаха выступает при этом как практика потребительская. Не в процессе общественного производства, промышленности, не в процессе преобразования природы и общественной жизни, а в акте согласования индивидуального познания с познанием человеческого рода люди, по Фейербаху, убеждаются в объективности и истинности своих понятий, идей. И здесь Фейербах не пошел дальше абстрактного, созерцательного, антропологического понимания вопроса. Он не понял «значения «революционной» практически-критической деятельности»⁴.

6. Этика

Свое неисторическое понимание человека Фейербах наиболее настойчиво отстаивал и проводил в учении о морали. Сущность «человека вообще» он клал в основу практического поведения людей. Антропологизм служил у него базой учения о нравственности.

В полном согласии с французскими материалистами XVIII в. Фейербах считал, что в основе всех моральных поступков человека лежит изначально данное нам стремление к приятному и полезному, т. е. к тому, что сохраняет жизнь. Человек хочет не только жить, но жить здоровой жизнью, жизнью, обеспечивающей удовлетворение заложенных в нем склонностей, способностей, потребностей. Стремление к тому, что доставляет удовольствие, есть стремление к наслаждению, лежащему в основе счастья. Те вещи и явления, от которых зависит наше счастье, мы называем добром, благом.

Люди, продолжает Фейербах, стремятся к счастливой жизни потому, что есть и несчастная жизнь. В жизни есть много вещей и явлений, которые служат препятствием человеческому счастью. Эти вещи и явления называют злыми, дурными. Человек стремится

¹ Фейербах, Соч., т. II, стр. 171.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 595.

³ Цит. по Ленину, Соч., т. XIII, стр. 116.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 589.

к тому, что для него является добром, так как это содействует его жизни, делает ее полнокровной, полноценной, счастливой. Человек избегает того, что для него является злом, так как это вредит его жизни, калечит ее и делает несчастливой. Добро вызывает в нас чувство удовольствия, радости, восторга, зло — чувство боли, скорби, недостатка, утраты, унижения. *Ощущение* есть, стало быть, по Фейербаху, первое условие морали. «Голос ощущения — это первый категорический императив...»¹. Где нет ощущения, там нет различия между счастьем и несчастьем, радостью и горем, добром и злом, там нет, следовательно, морали. Мораль не может абстрагироваться от принципа счастья. «Стремление к счастью — это основное, первоначальное стремление всего того, что живет и чувствует, что существует и хочет существовать...»². Стремление к счастью есть, по Фейербаху, врожденное человеку стремление.

Таким образом, реальная почва, на которой основывается, по мнению Фейербаха, мораль, «это — любовь к жизни, интерес, эгоизм»³. Но моралисты, говорит Фейербах, до сих пор упражнялись в том, чтобы перешеголять друг друга высокопарными словами. Они считали себя тем большими и тем лучшими моралистами, чем больше сверхъестественных и сверхчеловеческих понятий применялось ими к морали; они считали мораль оскверненной и запятнанной, если в ней оставалась хотя бы одна только капля крови от эгоизма. В этом отношении, отмечает Фейербах, особенно отличались немецкие моралисты, целиком выводившие нравственные предписания из абстрактной и сверхъестественной воли. Они пытались оторвать мораль от стремления к счастью и себялюбия, устранить из нее все то, чего нельзя отделить от человека, не умерщвляя при этом его самого. Религия, философия или политика, которая борется против эгоизма, есть, по мнению Фейербаха, чистейшая нелепость, безумие, «ибо *смысл*, лежащий в основе всех человеческих влечений, стремлений, действий, есть удовлетворение человеческого существа, удовлетворение человеческого эгоизма»⁴.

Что же нравственно? Что превращает человеческие поступки в нравственные? Должны ли мы, спрашивает Фейербах, в области морали уподобиться ангелам, фантастическим существам, лишенным тела и личности? Нет, отвечает он, мы хотим и в морали оставаться людьми, или, вернее, здесь только ими по-настоящему сделаться. Говорят о хорошем, нравственном отношении к другим. Но разве хорош только тот, кто хорош для другого, а не для себя также? Разве хорошее отношение к другим исключает подобное же отношение к себе самому? Неужели мы должны ненавидеть себя, рассматривать себя как врага, отрекаться от самого себя, чтобы заслу-

¹ Фейербах, Соч., т. I, стр. 313.

² Там же, стр. 259.

³ Фейербах, Соч., т. III, стр. 334.

⁴ Там же, стр. 85.

жить название нравственного человека? Разве мы должны сделать себя несчастными, чтобы осчастливить других? Но разве можно сострадать чужому несчастью, если не знать и не чувствовать собственного несчастья и не испытывать стремления к счастью? Аскетической, лицемерной религиозной морали Фейербах противопоставляет мораль, опирающуюся на стремление человека к удовлетворению своих потребностей и к личному счастью. Это эгоистическая мораль? «Конечно, — отвечает Фейербах, — но зато также и здоровая, простая, прямодушная и честная мораль, мораль человеческая, впитавшаяся в плоть и кровь, а не фантастическая, лицемерная, по видимости только священная мораль»¹.

Таким образом, эвдемонизм этики Фейербаха направлен против религиозной морали, приписывающей человеку чуждые ему нормы поведения, отрицающей правомерность его стремления к личному благополучию. В эгоистической морали Фейербах видел утверждение человеческой личности, ее достоинства, ее права и свободы, бесчестно растоптанных церковно-феодальной моралью. «Наш идеал, — провозглашает он, — не кастрированное, лишенное телесности, отвлеченное существо, наш идеал — это цельный, действительный, всесторонний, совершенный, образованный человек. К нашему идеалу должно относиться не только... духовное совершенство, но и совершенство телесное, телесное благополучие и здоровье»². В этом отстаивании гуманизма (хотя и абстрактного, неисторического), в противопоставлении его религиозному ханжеству заключается прогрессивный элемент этического учения Фейербаха.

Доказывая, что в основу морали должно быть положено стремление человека к удовлетворению своих потребностей, к всестороннему развитию своих духовных и телесных способностей, к достижению счастья, Фейербах был далек от грубого эгоизма. Он четко разграничивает эгоизм как основу морали и эгоизм своеркорыстный. Фейербах предлагает делать различие между «злым», «бесчеловечным» и «бессердечным» эгоизмом и эгоизмом «участливым», «человеческим», между «незловивым», «непроизвольным» себялюбием и себялюбием «произвольным», «намеренным», равнодушным к чужой судьбе.

Говоря о характере того эгоизма, на основе которого построена его этика, Фейербах разъясняет, что слово «эгоизм» употребляется им не в обывательском смысле, но имеет значение философского принципа. Фейербах хочет доказать, что источником эгоизма является природа человека, его природное стремление к самутверждению, в противовес неестественным требованиям, предъявляемым к человеку теологией, спекулятивной философией и деспотизмом. Эгоизм Фейербаха — «не тот эгоизм, который является характерной чертой филистера и буржуа». Я понимаю под эгоизмом, заявляет

¹ Фейербах, Соч., т. I, стр. 302.

² Фейербах, Соч., т. III, стр. 282.

Фейербах, «любовь к человеческому существу». Фейербах думает, что этот род эгоизма, вытекающий из истинной «природы человека», не противоречит эгоизму социальному, семейному, корпоративному, общинному, патриотическому. В действительности, писал он, *индивидуальная*, мыслимая только для одного себя мораль — пустая фикция. Там, где вне моего «Я» нет никакого «Ты», нет другого человека, там нет речи и о морали. Мораль — явление общественное, и для ее объяснения нужны по крайней мере два человека. Собственное счастье для Фейербаха не есть «цель» и «конец» морали, а лишь ее «фундамент», ее «предпосылка». Фейербах против тех, кто не признает роли личного счастья в морали, и вместе с тем против тех, кто сводит ее целиком к удовлетворению своих узко эгоистических потребностей. Стремление к счастью и долг не являются, по Фейербаху, несовместимыми вещами. Добродетель противоречит только тому счастью, которое достигается за счет других. Но возможно и такое счастье, которое согласуется со счастьем других людей, коллектива, общества. Истинная мораль «не знает никакого собственного счастья без счастья чужого, не знает и не хочет никакого изолированного счастья, обособленного и независимого от счастья других людей... она знает только товарищеское, общее счастье»¹. Фейербах уверен, что направленные к удовлетворению подлинных, исходящих из самой сущности человека, потребностей эгоистические действия будут одновременно и *альтруистическими* поступками, т. е. поступками, обеспечивающими всеобщее счастье.

Но как же достигнуть этой гармонии личных и общественных интересов, гармонии долга и счастья? Фейербах видел разорванность современного ему общества на противоположные группы, касты. В частности, под влиянием Маркса, он отмечает нечеловеческие условия жизни английского рабочего класса. Однако Фейербах не сумел объяснить царившее в окружающем его обществе социальное неравенство, несогласие, противоречие, борьбу. Верный своему «антропологическому принципу», Фейербах полагает, что все эти явления следует считать скорее «случайным отклонением» от истинной природы человека, чем закономерным историческим процессом. «Мораль, основанная на разрыве единства частного и всеобщего, — только отклонение, а не правило». С этикой Фейербаха, отмечает Энгельс, случилось то же, что со всеми предшествующими ей этическими учениями. «Она выкроена для всех времен, для всех народов, для всех состояний и именно поэтому она неприложима нигде и никогда»². Фейербаху было чуждо классовое понимание морали. Его исходный пункт в этой области — не исторически определенный, а абстрактный человек. «Нравственность есть... истинная, совершенная, здоровая природа человека; ошибка, порок, грех — ... искажение, несовершенство

¹ Фейербах, Соч., т. I, стр. 299.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 660—661.

ство, противоречие правилу, часто настоящий уклон человеческой природы»¹, — говорит Фейербах.

Основным качеством человека Фейербах считает *любовь*. Кладя в основу своей морали любовь одного человека к другому, Фейербах воображает, что он преодолевает все трудности действительной жизни и достигает единой для всех людей морали. «...Любовь, — писал Энгельс, — всегда и везде является у Фейербаха чудотворцем... и это в обществе, разделенном на классы с прямо противоположными интересами! Таким образом, из его философии улетучиваются все следы ее революционного характера и в ней остается лишь старая песенка: любите друг друга, лобызайтесь любезно все, без различия пола и звания — всеобщее примирительное похмелье!»² «...До какой степени ошибается Фейербах, когда он... при помощи квалификации «общественный человек» объявляет себя коммунистом, превращая это обозначение в предикат Человека «как такового» и считая, таким образом, возможным это понятие, обозначающее в действительном мире приверженца определенной революционной партии, вновь превратить в голую категорию»³.

Сравнивая фейербаховскую этику с учением Гегеля о нравственности, Энгельс отмечает удивительную бедность первой по сравнению со вторым. У Гегеля нравственность включает в себя все правовые, экономические и политические отношения людей. Насколько идеалистична форма, настолько реалистично здесь содержание. У Фейербаха наоборот: по форме он реалист, поскольку за отправную точку берет человека, но этот человек превращается у него в абстракцию, поскольку Фейербах отрывает его от конкретной социально-исторической среды.

При переходе к вопросам общественной жизни натурализм, метафизический материализм неизбежно превращается в исторический идеализм. Этой общей ограниченности всего домарковского материализма не избежал и Фейербах.

Антропологическая философия, по убеждению Фейербаха, является той философией, которой суждено окончательно устранить идеализм из всех сфер человеческого знания. Старая идеалистическая философия в силу своей спекулятивности оказалась оплотом религии. Философия же, построенная на базе антропологии, с точки зрения Фейербаха, становится на верный путь, вступая в прочный союз с естествознанием.

Материалистический взгляд на природу, выработанный представителями революционной буржуазии, явился духовным оружием, беснопадно разбившим религию. Однако в силу классовой ограниченности мышления буржуазии ни одному из ее представителей в области философии не удалось распространить материалистический принцип на объяснение общественных явлений. Борьба против идеа-

¹ Фейербах, Соч., т. I, стр. 313.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 660.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 32.

лизма и религии вследствие этого оставалась непоследовательной, половинчатой. Философия Фейербаха не составляет исключения в этом отношении.

Беря человека вне истории общества и классовой борьбы, Фейербах перечисляет ряд абстрактных признаков «истинного» и «совершенного» человека; к этим признакам он относит эстетическое или художественное, религиозное или нравственное, философское или научное чувство. Делая вымышленного им «истинного» человека критерием общества, Фейербах неизбежно переходит на позиции идеалистической спекуляции и метафизики, против которых он так резко выступал.

Фейербах не был в состоянии понять специфичность человеческого бытия как совокупности общественных отношений; он не понимал также предметного, практического отношения человеческого общества к природе; материализм его остался *абстрактным и созерцательным*.

«Поскольку Фейербах материалист, — указывали Маркс и Энгельс, — он не занимается историей, поскольку же он рассматривает историю — он вовсе не материалист»¹.

«Но каким образом могло случиться, что для самого Фейербаха остался совершенно бесплодным тот могучий толчок, который он дал умственному движению? Просто потому, что Фейербах не нашел дороги из царства столь ненавистных ему абстракций в живой, действительный мир. Он изо всех сил хватается за природу и за человека. Но и природа и человек остаются у него только словами. Он не может сказать ничего определенного ни о действительной природе, ни о действительном человеке. Чтобы перейти от Фейербаховского абстрактного человека к действительным, живым людям, необходимо было изучать этих людей в их исторических действиях. Но Фейербах упирался против этого, и потому непонятый им 1848 год означал для него полный разрыв с действительным миром, переход к совершенному отшельничеству. Винаваты в этом главным образом все те же немецкие общественные отношения, которые привели его к такому жалкому положению.

Но шаг, которого не сделал Фейербах, все-таки надо было сделать. Надо было заменить культ абстрактного человека, это ядро новой религии Фейербаха, наукой о действительных людях и их историческом развитии»². Этот дальнейший шаг в области философии сделали великие вожди пролетариата Маркс и Энгельс.

«Характеризуя свой материализм, — пишет товарищ Сталин, — Маркс и Энгельс ссылаются обычно на Фейербаха, как на философа, восстановившего материализм в его правах. Однако это не означает, что материализм Маркса и Энгельса тождественен материализму Фейербаха. На самом деле Маркс и Энгельс взяли

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 35.

² Энгельс, Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии, 1938, стр. 33—34.

из материализма Фейербаха его «основное зерно», развив его дальше в научно-философскую теорию материализма и отбросил прочь его идеалистические и религиозно-этические наслоения»¹.

Фашистские «идеологи», фальсифицируя историю философии, селятся доказать, будто немецкая философия — самобытное порождение немецкого духа, независимое от общеевропейского развития философии и обусловленное особенностями германской расы и крови.

Исторические факты неопровержимо доказывают, что немецкая философия, как и всякая другая, не была замкнутым в узких национальных границах явлением, а закономерным результатом многочисленных идейных традиций, влияний и взаимодействий, связывающих ее с философской культурой передовых европейских стран.

Уже истоки немецкой философии нового времени обнаруживают многообразную зависимость от философского достояния не-германских народов. Немецкий «гуманизм», как это ясно даже при самом поверхностном знакомстве с ним, не только опирается, подобно гуманизму итальянскому, голландскому, английскому, на античную традицию, но, кроме того, обнаруживает сильнейшую зависимость от идей, введенных в философский обиход итальянскими гуманистами. Если Ульрих фон-Гуттен вводит в зарождающуюся немецкую философию природы идеи, почерпнутые им из античного пифагореизма, то Рейхлин формирует свои философские понятия под влиянием учений итальянских гуманистов Фичино и Пико делла Мирандола. Еще более значительным влияние внегерманских философских традиций оказывается в научной и философской деятельности крупнейшего немецкого философа XV в. Николая Кузанского, получившего свое научное и философское образование в Голландии (в Девентере) и в Падуе, оплоте итальянского аверроизма. И натурфилософия Николая Кузанского, и его неоплатоновская онтология, и его теология, и его теория познания представляют «плод скрепляющихся влияний восточного и западного неоплатонизма.

Разнонациональные корни и истоки немецкого философского «гуманизма» очевидны и общеизвестны. Менее общеизвестна, но не менее значительна обусловленность внегерманской традицией философских идей и построений немецкой *реформации*. Но даже это, в основе своей религиозное, а не философское идейное движение, будучи, по выражению Энгельса, национальным несчастьем, приключившимся с немцами, оказалось порождением не только национальных немецких обстоятельств.

Меланхтон, систематизатор и педагог лютеровской реформации, был не только «гуманистом», поклонником римского права, но также и деятелем, который обогатил идейное содержание немецкой реформации влиянием античного аристотелизма. Меланхтон убеждал

¹ Сталин, Вопросы ленинизма, изд. 11-е, стр. 535 — 536.

своих единомышленников, что реформаторы не могут обойтись без наследия Аристотеля: «*carere monumentis Aristotelis non possumus*».

Еще более значительным оказалось влияние философии передовых народов Европы на развитие немецкой *просветительной* философии. Нельзя ни на минуту забывать, что появлению таких гениев немецкой мысли, какими были Лейбниц, Лессинг, Кант, предшествовал долгий период усвоения новых понятий и идей, выработанных учеными и мыслителями Англии, Франции, Голландии и Италии. Одним из основных идейных истоков немецкого идеализма от Лейбница до Гегеля было учение Декарта. Однако картезианство стало одним из факторов в возникновении идеализма Лейбница не только прямым путем — через непосредственное влияние самого Декарта, — но также и через влияние голландских картезианцев (Клауберг) и переселившихся из Франции в Германию гугенотов-картезианцев (Шовен). Уже во времена Лейбница картезианство, проникшее в Германию благодаря этим деятелям, нашло видного представителя в лице корреспондента Лейбница — Христофора Штурма.

Спинозизм проложил себе путь в немецкую философию XVIII и следующего столетия не только благодаря переводу «Этики» Спинозы, выполненному Лоренцом Шмидтом (1744), но и благодаря своеобразной немецкой разработке спинозизма, осуществленной еще ранее Штошем.

Параллельно с проникновением картезианства и спинозизма неуклонно нарастало влияние французской и английской материалистической мысли, в особенности Гассенди и Гоббса. В атмосфере этого влияния сложились такие знаменательные явления немецкой философии конца XVII и начала XVIII столетия, как «*Cogitationes*» Панкратия Вольфа, сводившего мышление к необходимым действиям телесного механизма, и анонимная «Переписка о сущности души».

В деятельности крупного правоведа Пуффендорфа влияние голландской философско-правовой традиции (Гуго Гроций) в свою очередь осложняется зависимостью от философско-правовых идей английского материалиста Гоббса.

Таким образом, влияние философской и научной мысли народов, опередивших Германию в своем экономическом, политическом и идейном развитии, сделало возможным тот синтез философских систем и направлений, который осуществил Лейбниц. Один из величайших мыслителей Германии, Лейбниц, вскормлен соками философской культуры, созданной народами древнего и нового мира. Идейные корни учения Лейбница ведут и к античному атомизму, и к платоновской теории идей, и к пифагорейской философии числа, и к аристотелевской энтелехии, и к онтологии и логике схоластиков, и к гилозоистической монадологии Джордано Бруно, и к механицизму Декарта и Гоббса, и к материалистическому натурализму Спинозы. В силу коренного своего стремления к синтезу, объединению различнейших и часто противо-

положных направлений, Лейбниц должен был искать элементы предстоявшего синтеза в философском достоянии различных времен и народов. Рассматривая науку как общее достояние человечества, Лейбниц ратовал за расширение культурных связей немецкой науки и философии. Он осыпал горькими укорами политику немецких университетов, стоявших в стороне от воздействия передовой мысли культурных народов, и неутомимо доказывал, что для распространения и укрепления немецкого образования «всего необходимо с ревностью стремиться вслед за великим движением Англии и Франции».

Да и после Лейбница, в лице которого немецкая философия впервые становится фактом европейского и интернационального значения, зависимость немецкого философского развития от успехов, сделанных в философии культурными народами Запада, а также от усвоения философского наследия прошлых философских эпох нисколько не ослабевает.

Даже в учениях тех немецких мыслителей второй половины XVIII в., которые, как Лессинг, боролись с влиянием французских эпитомов классицизма или которые, как Гаманн и Гердер, стремились пробудить в немецком образованном обществе чувство патриотизма, любовь к родному языку, народной поэзии и литературе, — эти стремления не исключали и не ослабляли влияния, какое на самих этих писателей и философов имели идейные течения, философские понятия и литературные явления, составлявшие достояние передовых культурных наций новой Европы и древнего мира. Лессинг не только борется против понятий, вкусов и норм вырождающегося придворного французского классицизма, но опирается в этой борьбе на античные образцы — Гомера, Софокла, на новое понимание античности и ее подлинно животворящего влияния. Без этого нового понятия об античности освобождение немецкой мысли и немецкого художественного вкуса от влияния одряхлевших и омертвевших понятий и форм впавшего в эпитомство, измельчавшего классицизма не могло бы оказаться переходом к новому плодотворному фазису развития.

Но если в новом представлении об искусстве немецкие просветители опирались на понятия и впечатления, почерпнутые ими из изучения античной культуры, то в новом представлении о природе они вдохновлялись учением Спинозы. В особенности для Лессинга, как впоследствии для Гердера и Гете, спинозизм стал подлинно освободительным учением, выводящим мысль из душных пределов протестантской ортодоксии на простор гуманного и в то же время натуралистического мировоззрения.

Столь же чуждым националистической замкнутости был и немецкий классический идеализм — философский период, отмеченный последовательным рядом больших систем от Канта до Гегеля. Больше того, ко всем уже известным нам идейным источникам здесь в качестве не менее определяющего и плодотворного источника при-

соединилось воздействие идей французского и английского Просвещения.

Уже Кант, основоположник немецкого классического идеализма, настолько обусловлен в своем философском росте последовательным влиянием английского механицизма и эмпиризма, философско-исторических, моральных и педагогических идей французского Просвещения, теории познания английского скептицизма, эстетики и морали английских просветителей, что наиболее значительные периоды в его философском развитии определяются господствующими элементами этих влияний и результатами их взаимодействия.

Одним из решающих обстоятельств идейного развития Канта стало то, что натурфилософские воззрения Канта сложились на основе прочно усвоенной Кантом механистической космологии и гравитационной физики Ньютона. Зависимость рационалистических тенденций теории познания и эстетики Канта от учения Лейбница не могла ослабить значение этого влияния, сказывающегося не только во «Всеобщей естественной истории и теории неба», но также и в «Метафизических начальных основаниях естествознания» и даже в «Критике способности суждения» — в учении о механистическом принципе как единственно научном объяснении природы.

Не менее решающим для формирования кантовской философии оказалось воздействие французского Просвещения и прежде всего Руссо. Кант сам признал, что у Руссо он почерпнул идею гуманистического демократизма, мысль о безусловном достоинстве и безусловной ценности каждой человеческой личности, независимо от ее национального происхождения, социального положения и степени образования. К этим идеям Руссо Кант вновь обратился в период окончательной выработки своих моральных воззрений.

Не иначе обстояло дело и с формированием наиболее прославившего Канта учения — критической теории познания. Ни постановка гносеологического вопроса о границах познания, ни столь важное для Канта различие реальной причинности и логического основания, ни критика понятия причинности не были бы возможны в характерной для Канта аргументации и разработке без влияния Юма и, еще раньше, Локка. Со свойственной ему добросовестностью Кант сам поведал об этом значении для него Юма, пробудившего его от «догматического» сна.

Наконец, эстетика Канта, изложенная в «Критике способности суждения», сформировалась не только под влиянием немецкой традиции Лейбница, Вольфа и Баумгартена, но не в меньшей степени и под впечатлением эстетических учений английского Просвещения — Шефтсбери, Гома.

Могло бы показаться, будто в самобытном и самоуглубленном мышлении Фихте спонтаннейшее развитие немецкого идеализма выразилась с гораздо большей силой, чем в деятельности Канта и Лейбница, прошедших большой и для всех очевидный круг влияний.

Однако такое впечатление было бы обманчивым. Уже зависимость Фихте от Канта, продолжателем и истолкователем которого Фихте открыто себя провозглашал, означает зависимость Фихте от философских источников, какие определили развитие Канта. Но Фихте вовсе не вышел из философии Канта, как Минерва из головы Юпитера. Фихте испытал на себе могучее влияние французской буржуазной революции и тех философов, которые подготовили в области теории ее приход и ее победу над феодальным строем. В ином смысле, чем Кант, но Фихте также испытал влияние идей Руссо, внушившего ему стремление к свободе и уважение к достоинству человеческой личности.

Необычайно быстрый ход философского развития Шеллинга был ускорен и оплодотворен влиянием не только современников и непосредственных предшественников в немецкой философии, но также взаимопроникающими влияниями античного идеализма, натурфилософии и диалектики Возрождения, Спинозизма, перетолкованного в духе романтики, и т. д.

Наконец, могучим конденсатором, мыслительной лабораторией, в которой перерабатывались идейные влияния всех национальных культур древней, средневековой и новой Европы, был ум Гегеля. Уже исторический принцип, под углом зрения которого Гегель разрабатывал положительное теоретическое содержание всех основных философских наук, сделал для него необходимым при постановке и решении любой проблемы обращаться к опыту мирового развития философии, создававшейся преемственными трудами всех культурных наций. И если в лице Гегеля немецкий классический идеализм достиг полной зрелости научного развития и философского творчества, то необходимым условием этого было самоотверженное, чуждое националистической кичливости и ограниченности усвоение культурного богатства, творцами которого были все передовые нации мира.

Если уже Кант и Фихте были «немецкими теоретиками французской революции», то в идейном развитии Гегеля понятия и точки зрения, созданные революционным переворотом XVIII столетия, оказались животворным элементом его мировоззрения, в то время как жалкой прусской действительности Гегель обязан косными, консервативными выводами своей системы и ее «мистической оболочкой».

Что касается философии Фейербаха, то об ее английских, голландских и французских источниках непреложно свидетельствует сам Фейербах в своих работах о Бэконе, Спинозе и Бейле.

Таковы факты, полностью опровергающие фашистский обскурантизм национальной автаркии развития немецкой философии.

Раздел второй

ПОРЕВОЛЮЦИОННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Глава I

ФРАНЦУЗСКАЯ ПОРЕВОЛЮЦИОННАЯ ФИЛОСОФИЯ

Идеологическое наступление «третьего сословия» на феодально-абсолютистский строй Франции, предшествовавшее буржуазной революции 1789 г., выразилось в ряде философских и общественно-политических теорий, оппозиционных по отношению к господствующим дворянско-клерикальным сословиям.

Это сказалось в широком распространении деизма, религиозного индифферентизма и прямого безбожия и материализма среди передовой буржуазной интеллигенции, выдвинувшей таких мыслителей, как Вольтер, Руссо, Ламетри, Дидро, Гольбах, Гельвеций. Вера в прогресс человеческого разума и культуры (Тюрго, Кондорсе) сделала критерием полезности всех общественных институтов их согласие с принципами «разума», на которых буржуазно-революционные теоретики обосновывали главные юридические и политические понятия «естественного права», «общественного договора». В практических выводах из этих теорий более или менее явственно слышался призыв к ломке старого общества и государства, основанного на традиции и суеверии, и к созданию нового общества на началах «разума».

Революция послужила для этих теорий пробным камнем. Ход революционных событий, подтвердив правильность и жизненность одних притязаний и надежд, в то же время показал несостоятельность и несбыточность других. В итоге более чем двадцатилетней внутренней политической борьбы и связанных с нею международных столкновений на закрепившиеся достижения революции упала тень короны восстановленных Бурбонов, которые вновь стаяли к своему трону светскую и духовную знать, выметенную революцией и познакомившуюся с мусорными ямами истории, но «ничему не научившуюся и ничего не забывшую»; в безудержном разгуле политической реакции зазвучали победные голоса ее идеологов, которые некогда, отсиживая дни своего изгнания за рубежами или выступая вместе со всем прочим эмигрантским сбродом в рядах коалиционных армий, иступленно нападали на философию XVIII в., объявляя ее виновницей всех бедствий, и иступ-

ленно проклинали деятелей революции. Они призывали к возрождению феодальных порядков, проагандировали ультрамонтанские теократические бредни и вопили о священных правах монахов, о пагубности науки и о святости традиций.

Самым видным из реакционных идеологов был *Жозеф де-Местр* (1753—1821). Он происходил из старинного графского рода, воспитывался в иезуитской школе и изучал право в Турине. Идеи Просвещения и в частности учение Руссо оказали на него в молодости довольно сильное влияние, но революция быстро заставила его раскаяться в «ошибках молодости» и толкнула в лагерь роялистов-ультрамонтанов. Находясь в Швейцарии, приютившей его после вторжения революционной французской армии в Савойю, де-Местр написал свое первое произведение — «*Considérations sur la France*» («Размышления о Франции», 1797), посвященное проблемам французской революции и в основном предопределившее его политические и философско-исторические воззрения. После нескольких лет скитаний по Италии де-Местр попал к русскому двору в качестве посланника сардинского короля. Здесь он написал свои главные сочинения «*Essais sur le principe générateur des constitutions politiques*» («Опыт о животворном начале политических конституций», 1810), «*Du pape*» («О папе», 1829) и «*Soirées de St. Pétersbourg*» («Санкт-Петербургские вечера», 1821). Занимая пост посланника несуществующего королевства, де-Местр, однако, претендовал на реальную политическую роль, которая свелась к безуспешным попыткам основать в России иезуитский орден, к обскурантским советам министерству народного просвещения и к противодействию расширению функций сената и синода: он уметривал в этом отголоски «пагубной» теории разделения властей. Своими ультрамонтанскими идеями он отшатнул от себя даже Александра I и был вынужден вернуться на родину, где его ожидали уже покой и почет.

Первое сочинение де-Местра — это филиппика против деятелей французской буржуазной революции и всякой революции вообще. Опираясь на примеры революционных событий, де-Местр стремится ниспровергнуть культ разума, провозглашенный XVIII в., и веру в способности человечества построить общество на основе конституции, созданной людьми. В согласии с доктриной ортодоксального католицизма, де-Местр признает за человеческими действиями свободу выбора, но в то же время подчиняет их нестыжимо-промыслу божию. По моде «философского века» он еще сравнивает естественный порядок явлений с часовым механизмом, но допускает случаи, когда рука провидения нарушает ход этого механизма и своим вмешательством совершает чудо. Таким чудом де-Местр считает и французскую революцию. Отсюда громы его гнева и молнии его сарказма по адресу деятелей революции, которые в своем ослеплении думали, что их разум и воля, направленные на создание нового общества и государства, руководят событиями, между тем как они лишь орудие провидения.

«Французская революция вела людей более, чем они ес»¹, твердит де-Местр на первых страницах своего сочинения. «Чем внимательнее мы присматриваемся к тем, которые казались нам главными вершителями революции, тем отчетливее мы видим в них что-то пассивное, механическое»². «Те, которые создали республику, сделали это помимо своего желания и не отдавая себе отчета в своих действиях. Их вели события...»³ Якобинцы отнюдь не хотели режима террора; «они незаметно пришли к нему под давлением обстоятельств»⁴. Когда они исполнили необходимую меру злодеяний, бог уничтожил их руками термидорианцев.

«Провидение употребляет самые отвратительные орудия наказания, чтобы возродить»⁵, — заканчивает де-Местр свою «философию революции».

Смысл и историческое значение французской революции де-Местр видел в нравственном очищении нации, в укреплении религии и церкви и в реставрации монархии или, вернее, в создании новой монархии, более могучей и прочной, чем та, на обломках которой «безумствовали» революционные вожди. Ненавидящим взором окидывает де-Местр политические теории эпохи «философского безумия» и бросает язвительные замечания по поводу их рационалистической узости и абстрактности. «Конституция 1795 г., как и все ее предшественницы, — пишет он, — была создана для человека. Но в мире человека нет. В своей жизни я видел французов, итальянцев, русских и пр. Благодаря Монтескье я знаю, что можно быть даже персиянином⁶, но что касается человека, то я его никогда не встречал»⁷. Конституция, учрежденная для человека вообще, по мнению де-Местра, — «чистейшая абстракция, схоластическое измышление, созданное для упражнения ума в построении идеальных гипотез; ее следует направить к человеку, обитающему в воображаемых пространствах»⁸, а не к живому, реальному человеку, представителю определенной нации.

Однако собственные принципы законодательства де-Местр заимствует не у кого другого, как у Монтескье: конституция должна быть согласована с географическими условиями страны, с нравами, религией, издревле существующими политическими отношениями, богатствами и плохими и хорошими качествами нации.

Разум, по мнению де-Местра, — не «жизнотворное начало политических конституций», а начало дезорганизующее, убивающее. Ни один человек, ни собрание людей не могут создать конститу-

¹ *Де-Местр*, *Considérations sur la France*, Paris, Editron Nouvelle Librairie Nationale, p. 7.

² Там же, p. 10.

³ Там же, p. 7.

⁴ Там же.

⁵ Там же, p. 10.

⁶ Намек на «Персидские письма» Монтескье.

⁷ *Де-Местр*, *Considérations sur la France*, p. 89.

⁸ Там же.

ции, — на десятки ладов твердит де-Местр. Никакая конституция не может быть создана совещанием; человек может лишь изменять, но не творить, он может взрастить дерево, но не создать его.

Де-Местр не может отрицать необходимость законодательных реформ, но лишь в исключительных случаях, когда нации находятся еще в состоянии детства; причем провидение возлагает эту миссию на людей высокого, преимущественно царского и жреческого происхождения, какими были, например, Моисей и Ликург. «Обратимся к истории, которая представляет собой не что иное, как экспериментальную политику, и мы всюду увидим в ней, как священники окружают колыбели наций и как божество призывается на помощь человеческой слабости». «Всегда перст священника прикасался к челу рождающегося властелина»¹. Жизнетворным началом политических конституций и всяких других человеческих учреждений является только религия.

Де-Местр ненавидит республиканских деятелей всеми фибрами своей души, за то что они насильственным образом устранили вековые традиционные учреждения, возглавлявшиеся монархией и освящавшиеся церковью. В борьбе против республики де-Местр пользуется всем имеющимся в его распоряжении оружием — и религиозными доводами, и софистикой, и тенденциозным толкованием исторических фактов.

Происхождение верховной власти де-Местр старается окутать непроглядным мраком. «Права государей... созданы неизвестно когда и кем», — доказывает он. Поэтому его так пугают всякие писанные конституции: письменность облакает в грубые и ясные формы сложную алогичную природу общества, а поэтому искажает ее и влечет за собой неисчислимые вредные последствия.

Провозгласив своим политическим идеалом абсолютную наследственную монархию, де-Местр последовательно отвергал все, что просветители считали необходимыми атрибутами лучших правительств. Они строили государство на разумных началах. Де-Местр считал монархию противоразумной по существу. Не разум, не договор, не расчет создали монархию, а безотчетное чувство преданности и любви к ее главе, чувство, заложенное в человеке самим богом; в этом залог ее прочности.

Просветители считали свободу естественным состоянием. В общественном состоянии они требовали для счастья человека максимума возможной свободы. Де-Местр видел в свободе противоестественное состояние. «Люди от природы рабы», — заявляет он, а потому нужно лишь ту же стягивать рабские цены человечества для его же самосохранения.

Достоинство монархии де-Местр видел именно в том, что она подавляет злую натуру человека. Орудие этого подавления — наказание, кара. Чем более жестоки уголовные законы, тем проч-

¹ Де-Местр, *Considérations sur la France*, p. 82.

нее общество и государство. Поэтому де-Местр восхваляет инквизицию и пытки, превозносит палача, в котором он видит «существо необычайное», символ, «составляющий ужас и связующее начало человеческого единения».

Король и палач — таковы два столпа, на которых де-Местр воздвигает человеческое общество. Но к этим двум он еще присоединяет папу, составляя таким образом троицу, ярко символизирующую политические идеалы реакции. Обращая взор ко временам средневековья, он указывает на культурно-историческую роль католической церкви и пап, которых он провозглашает «высшими двигателями цивилизации, создателями монархии и единства в Европе, охранителями науки и искусства, основателями и прирожденными покровителями гражданской свободы, благодетелями рода человеческого». Как представители небесной власти на земле, папы, по мнению де-Местра, должны быть поставлены во главе человеческого общества, служить высшим авторитетом на земле во всех земных и небесных делах.

Мрак средневековья, ужасавший философов Просвещения, дорог сердцу де-Местра. Мы, говорит он, испорчены современной философией, которая учит нас, что человек добр и мир хорош. Напротив, в мире все плохо. Насилие и убийство, вара и жертва — все это неотъемлемо от жизни. Прав был дагомейский царек, который сказал, что бог создал этот мир для войны. Вся история человечества — история войн, убийств, насилия; периоды мира — только краткие случайные передышки.

В трактате «*Eclaircissement sur les sacrifices*» («Разъяснение по поводу жертвоприношений») иступленная ненависть к революции доводит де-Местра до садистской апологии убийства: убийство из корысти, из личных интересов, для него — низший вид убийства; убийство бескорыстное, совершаемое ради одного только пролития крови, — высший вид убийства.

«У меня не было ни одной мысли, о которой бы вы не писали, а я не писал ни о чем таком, о чем бы вы не думали», — писал де-Местр Бональду, по заслугам признанному идейным вождем контрреволюции. *Луи-Габриель-Амбруаз виконт де-Бональд* (1754—1840) с оружием в руках выступал против Франции в войсках принца Кондэ. Одновременно с «Размышлением о Франции» де-Местра он опубликовал свой первый труд «*Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civilisée*» («Теория политической и религиозной власти в цивилизованном обществе», 1796), который был запрещен даже Директорией. После переворота 18 брюмера Бональду удалось вернуться на родину и даже войти в милость к Наполеону. В 1815 г. он был избран в члены палаты депутатов, где возглавил ультрамонтанскую группу; в последующие годы, занимая видные государственные посты, он сотрудничал с Шатобрианом в «*Mercure Français*» и написал ряд работ на политические и философские темы.

Бональд не обладал ни публицистическим талантом, ни оригинальностью, ни проницательностью, которые в отдельных случаях следует признать за де-Местром. По замечанию критики, не имеющей причин быть к нему несправедливой, он был лишь «почтенным схоластом», вложившим в свою «мыслительную машину тот минимум материала, который необходимо бросить в нее, чтобы она не вращалась совсем в пустоте»¹. Этот скудный материал, облеченный с педагогической старательностью в формы силлогизмов и соритов, составляли те самые положения, за которые ратовал де-Местр: религия — животворное начало человеческого общества, монархия — лучший политический строй. В отличие от отчаянных атак де-Местра против буржуазно-революционной идеологии, флегматический Бональд выступает против нее с помощью тяжеловесных аксиом и формул схоластизированной мудрости абсолютизма.

По сравнению с де-Местром Бональд был оптимист. Своего бога он представлял не столько грозным инквизитором, сколько благим устройтелем вселенной и заботливым попечителем человечества. Более того, он готов был признать, что человеческий разум «ожидает счастливая и блестящая судьба»², но при этом он старался заколотить разум в гроб самых ветхих, ретроградных предписаний и ограничений.

Де-Местр по преимуществу политик; философскими вопросами он занимался лишь поскольку ему это было необходимо для разгрома буржуазно-революционной идеологии; только ради этого он посвятил критике Бэкона, родоначальника ненавистного ему эмпиризма и материализма, специальный трактат «*Examen de philosophie de Bacon*» («Исследование философии Бэкона», 1836), в котором пытался соорудить из ржавого хлама феодальных понятий всеобъемлющую философскую систему.

В своем философском трактате «*Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*» («Философские изыскания по поводу первых объектов морального знания», 1818) Бональд ставит перед собой задачу «найти факт, чувственный и внешний, абсолютно простой и а priori, говоря академическим языком, абсолютно общий, абсолютно очевидный, абсолютно вечный в своих проявлениях, обычный и даже обыкновенный факт, который мог бы лежать в основе наших знаний, быть принципом наших рассуждений, твердым отправным пунктом и, наконец, критерием истины»³. Этот факт он нашел в сфере общественных явлений, а именно в истории возникновения и в общественной роли языка.

Здесь Бональд, непримиримый враг атеизма и деизма, наталкивается на теорию естественного происхождения языка, в частности

¹ Э. Фазз, Политические мыслители и моралисты первой трети XIX в., М. 1900, стр. 50.

² Бональд, *Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, Paris 1818, v. I, p. 83.

³ Там же, p. 85.

на утверждение Кондильяка, что «для философа недостаточно утверждать, будто та или иная вещь создана сверхъестественным путем, он должен объяснить, как она могла возникнуть естественными средствами». Но Бональд ухватывается за непоследовательность Кондильяка, за его допущение, что прародители человечества «могли размышлять и сообщать друг другу свои мысли благодаря помощи свыше», и это допущение Бональд кладет в основу своей «теории» происхождения языка.

Все его «ученые» рассуждения на эту тему могут быть изложены в нескольких словах. Всеблагое провидение могло низвести прародителей человечества на землю, не наделив их знаниями, необходимыми для жизни и общества. Необходимой предпосылкой таких знаний является язык. Речь — связующее начало общества, важнейшее средство моральной связи между людьми. «Знание социальных существ и их естественных взаимоотношений дает возможность установить моральную или социальную истину; знание этой истины формирует разум; разум совершенствует волю; воля определяет ход мысли; мысль познается человеком благодаря своему выражению. Человек, лишенный способности выражать свои мысли, был бы лишен мысли, воли, разума, познания истины; он жил бы, не зная людей и их взаимоотношений, чуждый всему обществу»¹.

«Интеллектуальные и моральные объекты, — поясняет Бональд, — не могут представляться нашему уму в виде образов. Идеи их не могли бы возникать в нашем уме, связываться, комбинироваться и ассоциироваться иначе как через посредство своих выражений»². Эти идеи приобретаются каждым человеком через посредство языка, которым бог наделил человеческое общество; содержание их дается не опытом, а внушениями божьими, исходящими от слов.

Вторым благодеянием божьим по отношению к людям Бональд считает письменность. Здесь любопытно коренное расхождение Бональда с его единомышленником де-Местром. Де-Местр ненавидел письменность и непрестанно вопил о вреде ее, когда она применяется к законодательству. Бональд считает письменность важнейшим фактором прогресса человеческого общества. «Познание истинных взаимоотношений между людьми, — пишет Бональд, — открываемое или передаваемое людям в силу традиции, называется законом (*loi*), от слова *legere* — читать, так как эта традиция, переданная сначала устно первому обществу, имеющему характер семьи (т. е. Адаму и Еве. — *Ред.*), закрепляется впоследствии письменно для первого общества, которое имеет характер государства»³.

«Необходимость письменности, — читаем мы дальше, — за-

¹ Бональд, *Législation primitive, considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, Paris 1802, v. II, p. 2—3.

² Бональд, *Recherches philosophiques*, p. 97.

³ Бональд, *Législation primitive*, v. II, p. 3.

крепляющей и распространяющей слово, очевидна, ибо целиком устный закон сохранили только те общества, которые знали иносанный закон». Этим Бональд и объясняет «несокрушимую силу, стойкость и долготеліе» еврейского народа, а также «беспредельную силу религиозного расцвета» и «политический прогресс» христианских народов.

Философские взгляды Бональда не отличаются от множества других учений, пытавшихся придать сколько-нибудь рациональный вид догмам ортодоксального католицизма. В центре их — идея творения как акта божия, непрерывно осуществляемого во всех явлениях вселенной. Скучно и пространно Бональд рассуждает о «конечных причинах» (*causes finales*), считая нужным заменить этот термин «конечными намерениями» (*intentions finales*) и вносить таким образом в это понятие грубый антропоморфизм. Неудивительно, что у него встречаются положения вроде: «свет и тепло, дающие движение и жизнь всей природе, — конечная причина или смысл существования Солнца»; «польза, получаемая человеком от животных, — конечная причина существования животных»; «человек — конечная причина существования материального мира» и т. п.

Проблему отношения сознания к материи Бональд решает на основе традиционного схоластического разделения человеческой души на духовную, разумную, и чувственную. Он называет «жалкими», «отвратительными заблуждениями» взгляд, согласно которому все функции сознания выводятся из деятельности организма, и считает «глубокой истиной» противоположное мнение: тело — только орудие нематериальной души. «Человек, рассматриваемый сам по себе и с точки зрения своего естественного устройства, — подлинная монархия»¹, — перефразирует он Цицерона.

Разумеется, и общество, которое хочет быть построено в согласии с природой вещей, тоже должно быть построено на монархических началах. «Только единственный человек может осуществлять власть, — пишет Бональд, — двух не может быть. Законы физической природы устанавливают необходимость этого единства»². Подтверждение этого Бональд самым серьезным образом ищет даже в филологии. На всех языках скифского, кельтского, тевтонского и другого происхождения слова, обозначающие человека, облеченного властью, сходны друг с другом: *König, King, Kan, Chagon, Kien*... Все они, по мнению Бональда, происходят от слова *können* — мочь, обладать властью. Демократию он называет «самым худшим состоянием общества». Историческими примерами он, как и де-Местр, старается доказать, что в подлинном виде демократия никогда не существовала, да и не может существовать, именно потому, что

¹ Бональд, *Recherches philosophiques*, p. 309.

² Бональд, *Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social*, Paris 1815, p. 85.

она противоречит естественному порядку, созданному богом. Всякое общество предполагает три лица, выражающие определенное отношение к власти. Эти три лица — власть, слуга, подданный. Далее следует у него треугольник общества: церковное общество; общество, имеющее характер семьи; общество, имеющее характер государства. В каждом из этих обществ Бональд также усматривает три лица, выражающие то или иное отношение к власти. В церковном обществе — бог, служители культа, верующие; в обществе, имеющем характер государства, — монарх, исполнитель воли монарха, народ; в обществе, имеющем характер семьи, — отец, мать, дети. Каждое из этих лиц Бональд дробит на новые тройки (например, бога — на общеизвестную троицу) или делает новые обобщенные отношений между ними: одно лицо — причина, другое — средство, третье — следствие. Треугольники громоздятся один на другой, треугольники дробятся на новые треугольники. В этой жалкой игре Бональд нашел убежище от всех проблем, треугольниками разрешены все вопросы. Бональд огорчается, когда какой-нибудь фикт не укладывается в его треугольник. Он всячески прилаживает его, стараясь подыскать для него удобное положение. «Наше несчастье состоит в том, что мы хотели учредить общество при помощи метафизики людей воображения — Вейля, Вольтера, Жан-Жака, Гельвеция, Дидро и т. п.»¹ — приговаривает при этом плоский, лишенный всякого творческого воображения «метафизик» реакции.

У Бональда мы находим ту же враждебность к теории «естественного договора», что и у де-Местра, те же выпады против идеализации «естественного» человека, против теории «добраго дикаря», в которой в XVII—XVIII вв. выражался протест против плохого общественного и политического строя. Человечество, по мнению Бональда, никогда не было в естественном состоянии, так как, не имея в этом состоянии языка, оно никогда не могло бы перейти в общественное состояние. «В состоянии чисто естественном, диком и необщественном введение языков не было бы ни необходимым, ни возможным. Оно было необходимым для общества, и человек, который не мог ни родиться, ни жить вне общества, всегда обладал речью, либо совсем бы ею не обладал»². Не имея языка и никаких общественных понятий, естественные люди не могли бы ни заключить договор, ни избрать власть.

Феодальное государство идилично изображается Бональдом как большая семья. Верховная власть, осуществляемая монархом, подобна отцовской власти. Как не может быть «общественного договора» между детьми и отцом, как дети не избирают отца, так и подданные монарха не избирают монарха и не заключают с ним договора. Власть существует до общества; общество без всякой власти,

¹ Бональд, *Législation primitive*, v. I, p. 21.

² Бональд, *Recherches philosophiques*, v. I, p. 240.

без всякого закона никогда не могло бы возникнуть. Всякая власть и всякие законы исходят от бога, а поэтому люди должны без разсуждений слепо следовать их велениям.

В этом, согласно Бональду, «смысл философии всей».

Среди реакционных публицистов обращает на себя внимание аббат *Фелисите-Робер Ламенне* (1782—1854). Этот родовитый дворянин, воспитанный в духе благоговения перед монархом и церковью, в юности увлекался философами Просвещения, особенно Руссо, но рано «образумился» и принял духовный сан. Революцию он воспринял не менее враждебно, чем де-Местр или Бональд. В своем первом произведении «*Réflexions sur l'état et l'Eglise en France*» («Размышления о состоянии церкви во Франции», 1800) Ламенне выступил против буржуазно-революционной философии XVIII в., которую он считал виновницей революции, и нападал на духовенство за его бездеятельность перед лицом нарастающего религиозного индифферентизма и неверия. Следующим своим сочинением «*Tradition de l'Eglise de France sur l'institution des évêques*» («Традиция французской церкви в учреждении епархий», 1814) он вызвал такое раздражение правительства Ста дней, что был вынужден покинуть Францию. Широкою известность доставил ему «*Essai sur l'indifférence en matière de religion*» («Опыт о равнодушии к вопросам веры», 1817—1823), в котором Ламенне вновь обрушился на философские и политические теории просветителей.

Религия и освященный ею феодально-абсолютистский государственный строй вновь нападают здесь на атеистическую философию и рационалистические политические воззрения революционной буржуазии. Сопоставляя религию и философию, Ламенне расписывает прелести одной и чудовищность другой. Скептические выпады против философии играют при этом довольно существенную роль.

Если цель жизни — счастье, то философия, по мнению Ламенне, неспособна сделать человека счастливым. Разум неспособен дать наслаждения истинной: предоставленный самому себе, он утомляется и теряется в своих мыслях. «Философские доктрины обезцвечивают и опустошают жизнь. Они отнимают у человека все, кроме сознания его ничтожества, и ведут его к могиле... Изнуренный желанием, пожираемый скукой, мучимый своей суетной мудростью, ах! говорит он, если бы я мог верить! Он чувствует, что вера оживила бы его и укрепила бы его расслабленную душу»¹. Философия, по словам Ламенне, предлагает только сомнения и сулит только заблуждения тем, кто за ней следует, потому что она хочет познать все до конца. Религия, властно и без колебания провозглашая истины, необходимые для человека, не требует от него абсолютного понимания, на которое человек не способен. Только религия способна сделать человека счастливым.

¹ *Ламенне*, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, v. I, Paris 1819, p. 319.

Более всего занимает Ламенне общественное значение религии. «Философия, разрушительница счастья человека и самого человека, — пишет он, — является также и разрушительницей счастья народов и самих народов. Религия, которая одна охраняет человека и ведет его к счастью... сохраняет также и народы и ведет их к счастью, приводя в состояние, соответствующее природе общества»¹. Философы Просвещения говорили, что религия была изобретена законодателями и обманщиками-жрецами, чтобы поддержать господство богатых и сильных над бедными. Ламенне отрицает это. Обращаясь к истории, он не находит в ней ни «естественного» человека, ни общества без религии. Вместе с де-Местром он готов признать, что язычники, обогравшие свои алтари кровавыми жертвоприношениями, были лишь «плохими христианами». Следовательно, — заключает Ламенне, — религия, без которой не могло бы существовать общество, так же необходима, как и обществу. Следовательно, религия не изобретена человеком»².

Религию Ламенне ставит во главу угла общественного здания. Она источник всякой нравственности, понятия долга и добродетели, законодательница и третейский судья во всех общественных делах, узда, сдерживающая человеческие страсти, авторитет, склоняющий человека к повиновению власти, освящающий традиционные общественные порядки и обеспечивающий всеобщее счастье. Поэтому Ламенне заявляет себя сторонником единства веры и противником свободы вероисповеданий, громя Лютера и страстно полемизируя против всяких посягновений на независимость от римско-католической церкви.

Теорию «общественного договора» и убеждение, что можно искусственным путем создать конституцию, он называет «опаснейшим безумием века». Общество, по его мнению, было учреждено самим богом, который создал в нем необходимые отношения. Конституция должна быть лишь выражением этих отношений. Эти отношения воплощаются в веках освященной строгой иерархии с абсолютным наследственным монархом во главе. Создание общества равных — измышление «философского тщеславия». «Нет общественного порядка без общественной иерархии, без власти, без подданных, без права повелевать и долга повиноваться. Между равными существами, естественно, не может быть ни долга, ни права, ни подданных, ни власти, а следовательно, невозможен и порядок»³.

Ламенне рисует мрачные картины нравственного падения человечества и даже полного распада общества под влиянием философии, которая основывает общество на эгоизме. «В этой ужасной иерархии враждебных волей, противоположных интересов, — пишет

¹ Ламенне, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, v. I, Paris 1819, p. 326—327.

² Там же, p. 82.

³ Там же, p. 331.

он, — себялюбие смешивается с ненавистью к другим людям¹. Поде, жена, дом и даже жизнь — все во власти эгоистических побуждений. Человек может съесть своего ближнего и выпить его кровь «с такой же легкостью, с какой ест хлеб и утоляет жажду из ручья». Без религии нет государства, нет семьи, нет безопасности. «Человек задрожит от страха при встрече с другим человеком, более страшным в его глазах, чем кайман Ганга или тигр Зары. А если иногда инстинкт сблизит случайно двух представителей различного пола, то, насытив свои желания, они с ужасом взглянут друг на друга, и более слабый поспешит обратиться в бегство из боязни быть съеденным»². Для описания всех этих ужасов у Ламенне даже слов нехватает; он хотел бы «заимствовать у ада язык, как некоторые чудовища заимствуют у него ярость».

Еще лет десять после этого Ламенне, выступая в рядах крайних реакционеров, расточал свои перлы поновского красноречия против атеистов, деистов и рационалистов. Он даже навлек на себя судебное преследование тем, что печатно отважился обвинять в атеизме и либерализме реакционное правительство Реставрации. Но ко времени июльской революции Ламенне, увидев растущую силу пролетариата и бессилие старых методов подавления народных масс, совершил крутой тактический поворот. Он обрушился на убожество правящей клики, на толпы титулованных лакеев, которые, по его словам, «ползали на коленях перед другими лакеями и кишели при дворе, как черви в разложившемся трупе».

В сотрудничестве с Монталамбером и Лакордером Ламенне издает журнал «L'avenir» («Будущее»). Он выдвигает требование отделения церкви от государства, уничтожения палаты пэров, отмены избирательного ценза, свободы печати, преподавания, труда, союзов и промышленности. По настоянию папы журнал Ламенне был закрыт, причем папа взял с Ламенне слово, что он больше не будет писать в ущерб авторитету и интересам церкви. Но Ламенне не сдержал своего слова. В 1834 г. он опубликовал свои «Paroles d'un croyant» («Речи верующего»), в которых со свойственной ему страстностью осуждал существующие политические порядки и призывал народ к революции. Он пророчествовал в апокалиптическом тоне о грядущей заре народа, о гибели людей, злоупотребляющих властью, и благословлял оружие молодого солдата, идущего сражаться «за справедливость, за святое дело народов, за священные права человечества»³. За этот «апокалипсис сатаны», как назвал его произведение Гизо, и за дальнейшие нападки на политику июльской монархии Ламенне поплатился шестимесячным тюремным заключением. Однако после ре-

¹ Ламенне, *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, v. I, Paris 1819, p. 374.

² Там же, p. 375.

³ Ламенне, *Paroles d'un croyant*, Paris 1890, p. 95—96.

волюции 1848 г. Ламенне неутомимо продолжал пропаганду своих идей в газете «Народ-учредитель».

В своем произведении «Речи верующего» Ламенне, призывая кару на головы королей, попрежнему выступает с религиозной проповедью и санкционирует революцию именем бога. Это был один из главарей «христианского социализма», о котором Маркс и Энгельс писали, что он «святая вода, которой поп кропит озлобление аристократа». «Аристократия размахивала нищенской сумой пролетариата как знаменем, чтобы повести за собой народ. Но всякий раз, когда он следовал за нею, он замечал на ее заду старые феодальные гербы и разбежался с громким и непочтительным хохотом»¹.

Лишь к концу своей жизни Ламенне несколько отошел от ортодоксально-католической позиции. Об этом свидетельствует его обширный «Esquisse d'une philosophie» («Эскиз философии», 1841—1846), где делается попытка совместить религию со спиритуалистической философией.

Считая предметом философии познание бога и его творений, Ламенне, тем не менее, близок к той скептической позиции, которую он некогда занимал в полемике с философами XVIII в. «Мы ничего не можем познать до конца, наши познания ограничены, как и мы сами»²; — утверждает он и ищет критерий истины в объективном разуме: «Истина, необходимо единая, всеобщая, очевидно, не является отношением каждого отдельного «Я» к вещам, но отношением вещей к разуму, который является единым для всех, т. е. к разуму всеобщему, неизменному, единому... Когда общий разум высказался, его признание является для человека определенной чертой истины»³. В истинах, относящихся к бесконечным объектам, Ламенне предлагает опираться на веру, так как познание их он не считает возможным. Существование бога, по мнению Ламенне, нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Тем не менее богопознание Ламенне считает главной задачей философии.

Возникновение мира Ламенне приписывает свободному акту воли бога, но отрицает творение из ничего. Конечные вещи он считает возникшими из самой субстанции бога, приближаясь тем самым к неоплатоническим учениям об эманации. Материю Ламенне называет ограничением духа; она приобретает от последнего свою форму, когда она образует тела. Ламенне не считает материю небытием.

Среди многочисленных проблем, которые возникли перед Ламенне при попытке примирить религиозное учение и философское мировоззрение, он неизбежно столкнулся с проблемой мирового зла и возмездия. В разрешении этой проблемы он опирался на теодицею Лейбница. Зло он считал не реальностью, а простым отрицанием, отсутствием реальности, свойственным всему конечному,

¹ Маркс и Энгельс, Манифест коммунистической партии, стр. 57.

² Ламенне, Esquisse d'une philosophie, v. I, P. 1840, p. 44.

³ Там же, p. 12—13.

«простым результатом сравнения, которое наш ум устанавливает между существом абсолютным и существом относительным». Моральное зло представляется Ламенне лишением совершенства и таким стремлением к совершенству, которое нарушает порядок, установленный создателем для всякого конечного существа¹. Оно — выражение эгоизма, противопоставление индивидуального «Я» человечеству и богу. Проступок, вина, грех — следствие произвольного эгоизма. Ламенне отрицает христианское учение о первородном грехе. В согласии с Лейбницем, Ламенне в рассуждениях на эту тему делает оптимистическое заключение: зло не нарушает гармонию целого. В этом целом он усматривает постепенное развитие конечных существ путем большей причастности к сущности бога — могуществу, разуму и любви.

Значение французской буржуазной революции выходило далеко за национальные границы. Поэтому идеологи французской реакции усиленно одобряющие и сочувствующие отклики реакционеров-единомышленников из соседних стран.

Английский публицист Эдмунд Берк (1729—1797) объявил войну буржуазному индивидуализму и механистическим взглядам на общество как на сумму индивидов, сознательно объединившихся из соображений выгоды. По существу с перепевами этих мотивов выступали Карл-Людвиг Галлер (1768—1854) в Швейцарии и Адам-Генрих Мюллер (1779—1829) в Германии.

Все эти реакционные идеологи, объединенные общей ненавистью к буржуазно-революционному движению XVIII в., подвергая Просвещение критике справа, вскрывали вместе с тем абстрактность, антиисторичность буржуазно-революционных теорий и высказывали мысль о том, что жизнь общества подчиняется своим собственным внутренним законам, а не произволу законодателей, действующих согласно абстрактным теориям права, справедливости и равенства. Но просветители были метафизиками разума, их противники справа — метафизиками политической традиции. Ведущую роль в общественной закономерности они признавали за традиционными религиозными и нравственными устоями; критерием прогресса они считали укрепление монархии и церкви.

Выводы, выдвигаемые реакционными публицистами типа де-Местра и Бональда в защиту монархии и церкви против буржуазно-революционной идеологии, пореволюционные философы подкрепляли аргументацией философского порядка. Против материализма и атеизма передовых мыслителей дореволюционного времени они выступили с идеалистическими схемами, эклектически сочетавшими в себе метафизические и спиритуалистические элементы Декарта, Лейбница, Беркли и Канта. Их отправным пунктом был феноменалистически истолкованный сенсуализм Кондильяка. Непоследовательное учение Кондильяка послужило

¹ Ламенне, *Esquisse d'une philosophie*, т. II, р. 27, 40.

источником двух противоположных философских направлений: предреволюционного французского материализма и пореволюционного идеализма.

Дестю-де-Траси (1754—1836), отрицая вслед за Кондильяком «метафизику» и психологию как учение о субстанциальности души, считал их стоящими вне области фактов, составляющих единственный объект познания. Такими фактами он признавал психические явления (ощущения, представления) в их взаимоотношении с внешним миром, и на основе объединяющей их «идеологии» (т. е. учения об идеях) он старался построить все науки, начиная от физиологии и кончая этикой и политикой. В отличие от материалиста Кабаниса, который объяснял явления сознания исходя из физиологических процессов, де-Траси избрал дедуктивно-рационалистический путь от основных принципов сознания к внешнему миру. «Идеология, — писал он в своем труде «*Mémoires sur la faculté de penser*» («Заметки о способности мышления», 1797), — мне кажется, может быть разделена на физиологическую и рациональную. Первая весьма любопытна, требует больших знаний, но при данном состоянии науки в результате своих усилий не может обещать ничего, кроме искоренения многих заблуждений и установления нескольких ценных истин, еще разрозненных и слабо связанных между собой. Вторая — рациональная идеология, требуя меньших знаний и, быть может, будучи менее трудной, но располагая фактами достаточно связными и занятая лишь выводами из них, обладает тем преимуществом, что может найти более прямое применение и построить цельную систему. Это все, чем я ограничиваюсь»¹.

В названной работе, как и в своем следующем крупном сочинении, «*Éléments d'idéologie*» («Элементы идеологии», 1801—1819), де-Траси анализирует чувственные способности человека и изыскивает факты, при помощи которых он хочет преодолеть субъективизм. К тем видам ощущений, которые Кондильяк брал в качестве элементов, конструирующих психику, де-Траси добавлял еще двигательное ощущение. Под идеей тела он понимал не только совокупность обычных видов ощущений, но прежде всего ощущение препятствия к движению, испытываемое органами чувств. Осознание и все другие виды ощущений лишь присоединяются к этому ощущению. Отсутствие такого препятствия, или отсутствие тела, дает общее представление пространства, которое, так же как и тело, может быть измерено количеством движения. Движение предполагает активное отношение субъекта к препятствию или пространству и тем самым отделяет пространство от субъекта как нечто внешнее по отношению к нему и отличное от него, но в то же время связующее объекты ощущений с субъектом.

¹ «*Mémoires de l'Institut national des sciences morales et politiques*», v. I, 1797, p. 344—345.

Идею *тела* де-Траси считал возможной лишь как функцию пяти главных способностей субъекта, обуславливающих также и возможность всякого мышления вообще: чувствительности, памяти, суждения, воли и движения. Важнейший момент мышления, по его мнению, составляет восприятие (*perception*), отличающееся от простого ощущения и представления предмета тем, что оно сопровождается простейшим суждением. Таким образом, если осуществлению двигательной способности должен предшествовать волевой акт, то, поскольку он неотделим от всякого отношения субъекта к внешнему предмету, его сопровождает познавательный акт. «Если бы ум знал одни лишь только абсолютные и простые модификации, каковыми являются все наши ощущения (*sensations*), а также и воспоминания о них, он никогда не создал бы понятий отношения; но благодаря удивительному следствию нашей организации он получает восприятие усилия, являющееся по самому существу своему относительным, ибо оно неотделимо от восприятия сопротивления. Мы воспринимаем отношение этого ощущения усилия к тому, что сопротивляется, и вслед за этим мы воспринимаем также и многое другое»¹, т. е. свойства предметов, воспринимаемые всеми другими видами ощущений. Ум берет их в совокупности, анализирует, сравнивает, абстрагирует и создает, таким образом, общие отвлеченные идеи².

Своими психологическими и теоретико-познавательными концепциями де-Траси предпринял постановку философских вопросов у Мен-де-Бирана, Жерандо и ряда других представителей последнего французского идеализма; но в то время как эти последние круто поворачивали в сторону субъективного идеализма, де-Траси удерживался от прямых идеалистических выводов из сенсуализма.

Самым влиятельным из его учеников был *Мен-де-Биран* (1766—1824). На службе в королевской гвардии он был ранен в октябрьские дни 1789 г. и удалился в свое имение. После падения Робеспьера он был членом Совета пятисот; при Наполеоне — супрефектом в Бержераке; в годы Реставрации — членом палаты депутатов и государственного совета. Из своих многочисленных философских писаний ему удалось увидеть напечатанными лишь немногие, самые крупные из которых «*Mémoires sur l'influence de l'habitude sur la faculté de penser*» («Заметки о влиянии привычки на способность мышления», 1802) и «*Mémoires sur la décomposition de la faculté de penser*» («Заметки о расчленении способности мыслить», 1802). Остальные произве-

¹ «*Mémoires de l'Institut national des sciences morales et politiques*», v. I, 1797, p. 338.

² Дестю-де-Траси пользовался репутацией серьезного экономиста и сделал между прочим попытку объяснить капиталистическое накопление, которую Маркс называл «примером путанного и в то же время претенциозного надомыслия».

дения, не напечатанные при его жизни, были заботливо собраны и изданы посмертно его последователями Кузеном и Навиллем.

Уже в первых произведениях Мен-де-Бирана, относящихся к годам его уединения в период власти якобинцев, намечается его будущего роль апологета реакции. В своих размышлениях о революции он сетует на революционных вождей за то, что они хотели устроить новое государство и создать новые законы, возложив надежды на разум и добродетели народных представителей, и отвергли религию, являющуюся источником всяких истинных добродетелей и всякой справедливости. Ненавидя деспотию, они свергли монарха, но забыли искоренить дурные нравы. «Раздавите этого деспота!» — восклицал Мен-де-Бيران. «Я ищу движущую силу, — писал он в своем дневнике о физике Декарта, — действующую причину, а мне говорят лишь о пружинах какой-то машины». Одобряя Ньютона, открывшего закон тяготения, не сводимый к механике Декарта, Мен-де-Бيران спрашивал: «Зачем представлять себе материю инертной, бездеятельной по своей природе? Тот, кто ее создал (если хотите, чтобы она была создана), разве не имел власти наделить ее каким-либо качеством, выражающим активность? Не страшитесь ли вы, держась противных взглядов, несколько ограничить всемогущество высшего существа?»¹ «Почему не предположить, что высшему существу захотелось наделить материю во всех ее формах такими качествами, как влечение, чувство и даже мысль»².

Но не в этой области Мен-де-Бирану предстояло стяжать у французской буржуазии XIX в. лавры «великого метафизика». Его внимание на долгое время приковывают психологические проблемы с точки зрения самонаблюдения. В качестве исходной установки он взял учение Кондильяка, Бонне и Дестю-де-Траси. Но позиции Кондильяка и его последователей недолго удовлетворяли Мен-де-Бирана. Кондильяк подвергся его критике за то, что всю сложность психических явлений он сводил к простой механике ощущений. Мен-де-Бيران отдавал себе отчет в том, что сенсуализм, оторванный от материалистической основы, ведет к разрыву между ощущением и внешним миром, или к растворению объекта в субъекте. В своей критике сенсуалистов Мен-де-Бيران указывал, что они обращали внимание лишь на объективную сторону явлений сознания, рассматривая сознание только как зеркало явлений, и не замечали *субъективных условий*, при которых становится возможным сознание и знание. «Доктрина Кондильяка, — писал он, — лишена всякого фактического основания. Это просто абстрактная гипотеза, и если философ пытается вывести все способности и первичные знания из преобразованного ощущения, то только потому, что он уже наперед молчаливо предполагает существование личности

¹ Мен-де-Бيران, Oeuvres, publiées par Tisserand, v. I, 1920, p. 37.

² Там же.

или «Я», предшествующего в природе даже душе и ощущающему субъекту. Подобно тому как алхимики надеялись или хотели убедить других в том, что они превращают дешевые металлы в чистое золото, между тем как этот драгоценный металл уже естественно оказался в природе на дне тигля до их великого открытия, так и Кондильяк находит мысль в преобразованном ощущении лишь потому, что она уже примешана к ощущению с момента его возникновения — интеллектуальный элемент, твердо заложенный на дне тигля, в котором производится анализ¹.

Этот «интеллектуальный элемент», применяющийся ко всякому психическому акту и делающий всякое психическое явление фактом, Мен-де-Биран находит в *самосознании*. «Нет факта, — утверждает он, — пока у нас нет чувства своего индивидуального существования, а также чувства существования чего-либо, объекта или модификации, которые сопутствуют нашему существованию, отличаются и отделяются от него»².

Все философские вопросы Мен-де-Биран связывал с решением одного центрального вопроса: «Как я могу быть и сознавать свое «Я»³. Это сознание «Я» — первичный факт, который «утверждается сам собой, не доказывается и не объясняется никаким другим, а напротив, является таким, что все может быть объяснено, понято и познано только через него»⁴, — исходный пункт собственной философии Мен-де-Бирана с момента его разрыва с сенсуализмом. Мен-де-Биран отнюдь не прокладывает здесь новую дорогу, а наталкивается на старую, некогда проложенную в метафизике Декарта. От формулы *cogito ergo sum*, из факта своего мышления Декарт делал вывод о факте своего существования, а из этого последнего переходил к доказательству существования духовной субстанции. Мен-де-Биран от факта самосознания тоже переходит к признанию реальности духовного «Я», обособленного не только от внешнего мира, но и от своих собственных «пассивных» ощущений. Но в то время как Декарт совершил далее переход из субъективной сферы в область онтологии, Мен-де-Биран замкнулся в «Я», видя в нем действительное, свободное, волевое начало и основу всякого познания. «Если Декарт, — писал он, — думал установить первопринцип всякой науки, основной самоочевидной истины, говоря: я мыслю, стало быть я нечто или мыслящая субстанция, — то мы выразимся лучше и более определенно с неоспоримой очевидностью внутреннего чувства я действую, я хочу, или я сознаю себя действующим, стало быть я — причина, стало быть я есмь, или реально существую как причина или как сила»⁵.

¹ Мен-де-Биран, *Oeuvres inédites, publiées par E. Naville*, v. I, p. 195.

² Там же, p. 36.

³ Там же, v. II, p. 335.

⁴ Мен-де-Биран, *Oeuvres*, éd. Cousin, v. III, p. 83.

⁵ Мен-де-Биран, *Oeuvres inédites, publiées par E. Naville*, v. III, p. 409—410.

Свободу субъекта, определяемую волевым актом, Мен-де-Бираи определяет как «сознание нашей деятельности или возможности действовать, делать усилие, создающее «Я». Необходимость, противооставляемая ей, есть сознание нашей пассивности»¹.

Отрывая таким образом «Я» от ощущений и их внешних причин, Мен-де-Бираи критикует сенсуалистов за то, что они подчиняли все психические акты, в том числе и волевые, закономерной связи, которая заслоняла от них спонтанность, свободу «Я».

Мен-де-Бираи различал пассивную и активную, чувственную и волевою сторону субъекта, и это послужило ему основой для разграничения «Я» и «не-Я». «Когда я испытываю неприятное ощущение или боль в какой-либо внутренней части тела, — рассуждает он, — когда мне жарко или холодно, когда меня преследует приятный или неприятный запах, я говорю, что я чувствую, что я претерпеваю известные изменения, мне очевидно, что я не имею никакой власти над этими изменениями, что я не располагаю никакими средствами остановить или изменить их; следовательно, я говорю, что я есмь или нахожусь в пассивном состоянии». И наоборот: «...когда я произвольно двигаю одним из моих членов или передвигаюсь с одного места на другое, отвлекаясь от всякого другого сознания (impression), кроме того, которое вытекает из моего собственного движения, я претерпеваю изменения совсем другого рода, чем в предшествующем случае. Это именно я произвожу в себе изменения, я могу их начать, задержать, варьировать всеми способами, и мое сознание о моей деятельности обладает для меня очевидностью, равной самому факту изменения»².

«Я» — это мое, «не-Я» — не мое, чуждое мне. Отсюда Мен-де-Бираи оставалось сделать вывод, что все не подчиняющееся воле субъекта лежит вне субъекта, а так как все ощущения «пассивны», то и они также не принадлежат субъекту. Проблема связи между «Я» и «не-Я» остается у Мен-де-Бираи нерешенной. Нетрудно видеть, что он зарыл свое «Я» в могилу субъективизма глубже, чем это сделал кто-либо из его предшественников. Зато он вознаградил себя сознанием, что действительным проявлением своей «собственной создающей силы» он стал «свободен от уз необходимости или фатума и независим от всех других сил внешней природы»³.

Путь, избранный Мен-де-Бираином, обрекал его на спиритуализм и неуклонно вел к солипсизму. В самом деле, каково содержание его «мира»? Первое место в нем занимает «Я». Это некий центр, от которого исходит свободный волевой акт. Первым выражением волевого акта является усилие, направленное на преодоление препятствия. Самосознание, или, что одно и то же, наличие «Я», возможно лишь при наличии волевого акта или свободного усилия.

¹ Мен-де-Бираи, Oeuvres inédites, publiées par E. Naville, v. I, p. 284.

² Мен-де-Бираи, Oeuvres, éd. Cousin, v. I, p. 21.

³ Там же, v. IV, p. 17.

Субстрат чисто пассивных, т. е. не сопровождающихся никакими волевыми актами, ощущений, лишен всякого самосознания, не есть «Я». «Не-Я» — это некое препятствие для «Я», представляющееся последнему в форме ощущений. Это — мир, который, с точки зрения Мен-де-Бирана, можно определить как совокупность ощущений, за пределы которых «Я» никогда не может выйти.

На основании своей антитезы пассивного, чувственного и активного, волевого начала в человеке Мен-де-Биран отличал животных от человека. Он не считал животных простыми машинами, а наделял их способностью ощущения, но так как ощущения он считал пассивными, бессознательными, лишенными какого бы то ни было индивидуального начала, то разграничением активного и пассивного начал он проводил метафизическую границу между человеком и животными.

Животный мир представлялся Мен-де-Бирану низшей ступенью жизни; на этой ступени царит лишь необходимость. Человек — средняя ступень жизни, на которой свобода борется с необходимостью, активное начало — с пассивным. На этой ступени жизнь сближается с богом, материя переходит в дух. Дух побеждает материю, нравственное начало побеждает бессознательное, животное начало. «Не выходя за пределы себя, — рассуждал Мен-де-Биран, — мы можем различать и разграничить в себе две противоположные области — необходимости и свободы, определить свое «Я» и природу, человека и животное»¹. Нравственность «всецело помещается в свободной и деятельной части человека». «Все, что в нем есть пассивного, все, что непосредственно связано с организмом, все, что относится к последнему, как к своему седалищу, или исходит из его слепой фатальной неуклонной силы, принадлежит физическому человеку»².

От этих двух ступеней жизни — животной и человеческой — Мен-де-Биран отличает третью, на которой дух всецело отделяется от тела, лишается всяких ограничений и препятствий, а вместе с этим и своей индивидуальности, своего «Я», и сливается с богом. «Таково, быть может, первичное состояние, из которого опускалась человеческая душа и до которого она стремится возвыситься», — заключает Мен-де-Биран свои рассуждения о метаморфозах души³.

Несмотря на видимость сходства спиритуализма Мен-де-Бирана с учением Фихте-старшего, по существу своему и по своей роли в истории философии оба учения коренным образом отличны одно от другого. У Мен-де-Бирана нет и следа творческой диалектической мысли, которая составляет «рациональное зерно» идеализма Фихте. Метафизика Мен-де-Бирана по существу своему ближе

¹ Мен-де-Биран, Oeuvres, éd. Cousin, v. IV, p. 17.

² Там же, v. III, p. 351.

³ Мен-де-Биран, Oeuvres, publiées par E. Naville, v. III, p. 519.

к реакционному волюнтаризму Шопенгауэра¹, чем к учениям представителей классического немецкого идеализма.

Основные положения философии Мен-де-Бирана послужили почвой для целого ряда спиритуалистических учений с разнообразными оттенками. «Мы все учились у Мен-де-Бирана», — заявил *Пьер-Поль Руайе-Коллар* (1763—1845), политический деятель периода двух реставраций и профессор философии в Сорбонне. Этот ревностный христианин и реакционный политик в 1811 г. занялся философией, для того чтобы «навести в ней порядок», как он это делал на политическом посту у Бурбонов. Взяв у Мен-де-Бирана его основную идею свободной действительности «Я», Руайе-Коллар присоединил к ней учение Томаса Рида о восприятии внешнего мира. В отличие от Кондильяка, который признавал ощущение единственным элементом знания, Руайе-Коллар выдвигал понятие перцепции, в основе которого лежат ощущения внешнего фактора и убеждение в реальном существовании последнего. Эта реальность, согласно учению Шотландской школы, не является предметом размышления и доказательства, но бессознательно принимается на веру. Руайе-Коллар был увлечен этой идеей Рида и убежден в том, что она обезоруживает скептицизм. Человек должен ограничить свое любопытство, остановиться перед этой верой как неопровержимым фактом и нецеликом постижимой тайной. Причина ощущения — внешние предметы, которые существуют согласно нашему бессознательному, необъяснимому убеждению. «Я — существо или субстанция, — рассуждал Руайе-Коллар, я — причина, например причина своих действий. Я пребываю некоторое время и я знаю обо всем этом. Благодаря этим знаниям я, трогая стену, заявляю, что она некая субстанция, некая причина, пребывающая во времени, как и я. Почему? Это тайна. Я говорю, что она протяженна и тверда; эти две последние идеи проникают в меня с первого же раза. Почему? Это тайна» и т. д. «Он любит заграждения и ставит их. Он учреждает полицию в философии», — метко сказал о нем Ипполит Тэн².

Руайе-Коллару некоторыми буржуазными историками философии приписывается оригинальное решение проблемы длительности, но на самом деле это было лишь эпигонское извращение на идеалистической основе различения времени и длительности, имевшегося уже у Декарта и Гоббса. «Все сотворенные вещи расположены в пространстве, — признает Руайе-Коллар, — им принадлежит также момент времени, но время присутствует всюду, а пространство так же старо, как и время. Каждое из них всецело находится в каждой части другого»³. «Но, — продолжает Руайе-Коллар, — хотя я и мыслю длительность вещей как нечто независимое от моей длительности, однако, так как я вспоминаю лишь

¹ См. главу VI настоящего раздела.

² Тэн, *Les Philosophes classiques*, P. 4888, p. 34.

³ Там же, p. 24—25.

себя и моя длительность есть единственная, чувствуемая мною, то именно свою длительность я и переношу на длительность вещей... Иными словами, мы не находим длительности вне нас; единственная, данная нам длительность — это наша»¹.

Виктор Кузен (1792—1867), слушавший лекции Руайе-Коллара, первоначально тоже держался школы Томаса Рида. Но изучение Канта и знакомство с Якоби, Шеллингом и Гегелем во время посещения им Германии в 1817 г. оказали на его мировоззрение значительное влияние, отразившееся в его последующих лекциях. Свою систему, сочетавшую в себе элементы самых разнородных влияний, — шотландских психологов, немецких метафизиков, французских «идеологов» и Мен-де-Бирана, — он сам назвал *эклехтизмом*. Главнейшие из его многочисленных сочинений — «*Fragments philosophiques*» («Философские фрагменты», 1826—1829), курсы истории философии (издававшиеся в 1827—1841 гг.) и «*Du Vrai, du Beau et du Bien*» («Об истинном, прекрасном и благом», 1858).

Отдавая должное Кузену как популяризатору философии, в частности немецкой, малоизвестной тогда во Франции, будет, однако, вполне справедливым признать, что его роль как самостоятельного мыслителя весьма незначительна. И трудно сказать, в каком из двух периодов его философского развития эта роль была более реакционной — в первом ли, когда он пропагандировал немецкую философию, приспособляя и применяя взгляды Шеллинга и Гегеля в деле религиозной пронагады, или во втором, когда он объявлял себя врагом не только сенсуализма и материализма XVIII в., но и немецкой классической философии и сводил предмет философии к этико-воспитательным задачам, разрешая их в самом примитивном ортодоксально-религиозном духе.

Нетрудно убедиться в том, что онтологические положения Кузена заимствованы у Шеллинга и Гегеля.

«Бесконечное, субстанция, бытие в себе, — это и причина, но абсолютная причина... А будучи абсолютной причиной... субстанция не может не действовать, не развиваться». Абсолютное в своем развитии «подчиняется условиям всякого развития, претворяется в разнообразие, в конечное, в несовершенное и производит все, что вы видите вокруг вас»². Эта «абсолютная причина», «единство совершенства», «идеал прекрасного» носит у Кузена название бога. «Бог, будучи дан в качестве абсолютной причины, не может не производить, и таким образом творение перестает быть непостижимым; нет более бога без мира, как и мира без бога»³. «Что такое бог? Это мысль в себе, абсолютная мысль в своих основных моментах»⁴.

¹ Цит. по Тэн, *Les philosophes classiques*, p. 26.

² *Cousin*, *Cours de l'histoire de la philosophie*, 1828, p. 121.

³ Там же, стр. 66.

⁴ Там же, стр. 160.

Гегель, ознакомившийся с этими положениями, выразительно заметил: «Г. Кузен выловил у меня несколько рыб, но щедро полил их своим соусом».

Из всех многочисленных влияний, которым подвергался Кузен, наиболее стойким оказалось влияние Мен-де-Бирана.

В предисловии к своему изданию сочинений Мен-де-Бирана Кузен принял исходный пункт последнего: философия должна начинаться с познания не ощущений, а их непосредственной свободной причины, т. е. с самосознающего субъекта. Главной задачей, которую он поставил перед собой, было развитие тенденций, заложенных уже в философии Мен-де-Бирана, — преодоление сенсуализма Кондильяка, с одной стороны, и априоризма немецких идеалистов, с другой стороны, с помощью метафизической системы, основанной на идеалистической психологии.

Сенсуалисты видели в общих понятиях лишь преобразование ощущений. Кузен противопоставляет им теорию разума, или, точнее, пересказывает положения, неоднократно и задолго до него фигурировавшие у философов-рационалистов. Определяя разум как способность создавать аксиомы и идеи бесконечных объектов, он находит в нем такие аксиомы и идеи, которые не могут быть приобретены опытным путем, но в то же время являются абсолютными истинами и необходимейшими условиями всякого познания. Так, идея бесконечности пространства не может быть получена из опыта, поскольку она не может создаться из суммирования отдельных конечных пространств, даваемых опытом. Аксиома «всякое качество предполагает субстанцию» не может быть получена из опыта, так как подтверждение ее любым числом фактов все еще не доказывает ее всеобщности, необходимости и истинности.

В результате Кузен приходит к выводу: как всякое явление имеет присущего ему носителя, как наши способности, наши мысли, наши желания и наши ощущения свойственны существу, которым являемся мы, так и истина предполагает существо, в котором она пребывает, и абсолютные истины предполагают столь же абсолютное существо, в котором они имеют свое первое основание. Это абсолютное и необходимое существо, будучи носителем необходимых и абсолютных истин, именуется одним словом: «бог».

Устав от блуждания по множеству философских систем, которые он в течение долгих лет демонстрировал в аудитории Сорбонны, Кузен считал возможным опереться на затасканные доводы в пользу бытия божия. Его коньком стала мораль — «естественная союзница всех благих дел, поддерживающая религиозное чувство, опора права, которая равно отстраняет и демагогию, и тиранию, учит всех людей любить и уважать друг друга»¹. «Подальше, — обращался

¹ См. *Тэн*, *op. cit.*, p. 144.

он к молодым людям,—от печальной философии, которая прино-
ведует вам материализм и безбожие как новые доктрины, пред-
назначенные для возрождения мира. Правда, они убивают, но они
не возрождают; не слушайте поверхностные умы, выдающие себя
за глубоких мыслителей потому, что вслед за Вольтером они
открыли трудные вопросы в христианском учении; измеряйте ваши
успехи в философии тем нежным благоговением, которым вы при-
никнете перед религией евангелия»¹.

Так кончил свои скитания по философским системам этот, по
отзыву Маркса, «слабый эклектик»².

Как и политики типа де-Местра и Бональда, рассмотренные пред-
ставители пореволюционной французской философии являются иде-
ным выражением эпохи, которая характеризуется значительными
изменениями общественно-политической обстановки, происшедшими
со времени Империи и первой Реставрации. Реакционные правитель-
ства, сменившие друг друга, были лишь мутной пеной на поверхности
бурно развивавшихся во Франции капиталистических отношений.
Реакционные по духу метафизические схемы Руайе-Коллара, и
Кузена, сближающиеся с учениями дворянской реакции, упираются
своими основаниями уже в капиталистическую почву. Они отбросили
и оплевали знамена буржуазно-революционных идеологов
XVIII века.

Глава II

ПОЗИТИВИЗМ КОНТА

В первой половине XIX века окончательно сложилось и приобрело
значительное влияние в буржуазной науке философское течение
позитивизма, которое является характернейшим образцом «жал-
кой капицы, презренной партии середины в философии, путающей
по каждому отдельному вопросу материалистическое и идеалисти-
ческое направление»³. Потуги крохоборов высочить из альтер-
нативы — материализм или идеализм — приводят лишь к «прими-
ренческому шарлатанству»⁴.

Термином «позитивизм» объединяется многообразный и пестрый
конгломерат учений. Однако с точки зрения размежевания двух
лагерей философии «марксизм, — как указывал Ленин, — отвер-
гает не то, чем отличается один позитивист от другого, а то, что
есть у них общего, то, что делает философа позитивистом в отличие
от материалиста»⁵. Ленин подчеркивал недопустимость замазыва-

¹ См. Тэн, *op. cit.*, p. 145—146.

² Маркс и Энгельс, *Соч.*, т. I, стр. 511.

³ Ленин, *Соч.*, т. XIII, стр. 278.

⁴ Там же.

⁵ Там же, стр. 168.

ния решающего разграничения между материализмом и идеализмом и подмены этого принципиального вопроса соображениями вторичного порядка.

Позитивизм оказал и продолжает оказывать значительное влияние как на буржуазную социологию, так и на буржуазное естествознание. Это влияние особенно опасно потому, что позитивизм выступает под лицемерной маской противника идеализма и фидеизма, врага «метафизики и догматики», скрывается под обличьем рьяногоборника «науки».

Позитивизм XIX века завершил и систематизировал длинный ряд попыток, исподволь подготавливавших это направление. Нетрудно назвать его ближайших предшественников — Юма, Канта и, в известном смысле, Даламбера. Агностицизм этих философов, их стремление уклониться от решающей философской проблемы подготавливали позитивизм. При этом подобное уклонение носило своеобразный отпечаток фактицизма и утилитаризма.

Английская и французская буржуазия первой половины XIX века, растворившая «в холодной воде расчета» всяческую «фантастику» и «сентиментальность», требовала практически полезного, эмпирического знания. «Фактов, — говорит один из персонажей диккенсовских «Тяжелых времен», — вот все, что нам нужно на этом свете. Насаждайте факты и искореняйте все остальное. Слово «воображение» должно быть изгнано, уничтожено». Отталкиваясь от Юма, позитивизм, в особенности его английская ветвь, пошел по этому пути.

Значительные достижения в области математики, астрономии, физики, химии и биологии также способствовали возникновению позитивизма. Эти успехи подняли авторитет естественных наук и возбудили надежду на возможность создания «социальной физики».

Основателем развитого и систематизированного позитивистского учения был французский мыслитель *Огюст Конт* (1798—1857).

Конт родился в Монпелье, в чиновничьей семье. Узкий мещанский кругозор сочетался в этой семье с духом легитимизма и ревностным католицизмом. Образование Конт получил в парижской Политехнической школе, учрежденной Конвентом и стойко сохранившей республиканские традиции. В 1816 г. реакционное правительство временно закрыло школу. Не окончивший курса Конт перебивался уроками до 1818 г., когда он сменил Тьерри в роли личного секретаря Сен-Симона. К пяти годам тесного сотрудничества с великим утопистом относятся первые печатные произведения Конта. Они содержат предварительный эскиз его будущих капитальных работ¹.

¹ Ср. в особенности «Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société» (1822), перепечатанную под названием «Politique positive» в 1824 г.

Сен-Симон, бывший одновременно «и гением и мистиком», «положительно страдал от богатства мыслей»¹, систематизировать которые до полной ясности он был органически неспособен. Конт, с его исключительной склонностью к систематизации и классификации, с его сухим и методическим умом, вышколенным математической учебой, казался наиболее подходящим «дополнением» к Сен-Симону. Но вскоре он разошелся со своим учителем и его школой. Впоследствии Конт с крайним раздражением отзывался о Сен-Симоне, писал о «потерянных годах» и о «пагубной связи» с сен-симонизмом.

В 30-х годах Конт устраивается на место репетитора и экзаменатора Политехнической школы. Получить кафедру математики ему не удалось. Столкновения с представителями официальной учености привели в конечном счете к потере Контом работы в Школе. С середины 40-х годов он жил на деньги, собираемые по подписке среди его друзей и последователей.

То, что Конт имел к этому времени довольно многочисленных сторонников, объясняется его интенсивной литературной и пропагандистской деятельностью. Уже в 1826 г. он организовал цикл лекций для небольшой аудитории ученых и литераторов. Записи этих лекций разрослись в дальнейшем в основное произведение Конта, в его шеститомный «Cours de philosophie positive» («Курс позитивной философии», 1830—1842).

По убеждению Конта, создание его «Курса» означало полный и всесторонний переворот во всех науках, во всем мировоззрении. Позитивную философию он считал не одним из направлений философской мысли, а новой эрой в истории человечества. Характерно, что в период писания «Курса» Конт не читал никаких книг на аналогичные темы, чтобы не замутить «ясности» своей системы чужеродными примесями. В последние годы своей жизни Конт, ради этой «мозговой гигиены», перестал читать даже журналы и газеты. Немудрено, что многие сотни страниц контовской «Социологии» (IV—VI тома «Курса») заполнены пустыми абстрактными рассуждениями и искусственными конструкциями.

Исходной точкой и конечной целью всех построений Конта было «социальное преобразование». Решающим стимулом его деятельности была мысль о преодолении «социальной анархии», в которой живет «цивилизованный мир», и прежде всего Франция. Основой общественного неустройства являются для Конта «умственная анархия», «скептицизм и свободомыслие» — это пагубное наследие «революционного духа». В мировоззрении должен быть наведен порядок путем создания авторитетной, строгой и стройной системы.

¹ Энгельс, Письмо к Ф. Теннису от 24 января 1895 г. («Большевик», 1935, № 14, стр. 119).

«Справедливое удовлетворение великих народных интересов зависит теперь более от воззрений и нравов, чем от самих учреждений, истинное преобразование которых, в настоящее время невозможное, требует прежде всего духовной реорганизации»¹. Всякое насилие должно быть совершенно устранено. Духовная стабилизация неминуемо предшествует стабилизации социальной. Позитивная философия несет мятущемуся обществу благую весть «порядка и прогресса».

Конт как идеолог буржуазии сочувственно отнесся к июльскому перевороту 1830 г. Однако монархия банкиров не дала возжеланного гражданского мира и заставила основателя позитивизма еще усерднее заняться проектами общественных преобразований. Февральская революция, напугавшая Конта, стимулировала его дальнейшую деятельность. Конт обращается с рядом прокламаций к «передовым народам Европы», пытается организовать бесплатные лекции для рабочих и, наконец, основывает весной 1848 г. «Позитивистскую ассоциацию». Эта сначала немногочисленная организация впоследствии разрослась и образовала филиалы в отдельных странах Западной Европы и Америки.

Контисты пренебрежительно относились к экономическим проблемам и решительно отвергали классовую борьбу, хотя бы в форме стачек или профессиональных организаций. Они ограничили свои реформационные проекты 1848 г. некоторым расширением общественных работ, небольшими изменениями в школьных программах и, наконец, нелепым планом сочетания политической власти «триумвиров», выдвигаемых из рядов «пролетариата», с экономической властью банкиров. «Нелепые причуды» — характерная черта контистов, — отмечал Маркс².

В последующие годы жизни Конт выступал в качестве врага парламентаризма и апологета Луи Бонапарта.

Все попытки втянуть рабочих в «Позитивистскую ассоциацию» оказались тщетными.

«Эта секта, — писал Маркс про контистов, — не дала *Интернационалу* ничего, кроме *секции* в полдюжины человек, программа которой была отвергнута Генеральным Советом. Конт известен парижским рабочим как пророк империи (личной *диктатуры*) в политике, господства капиталистов в политической экономии, иерархии во всех сферах человеческой деятельности, даже в сфере науки, и как автор нового катехизиса с новым палом и новыми святыми вместо старых»³.

Поскольку Наполеон III не поддержал Конта, последний обра-

¹ Конт, Дух позитивной философии, СПб. 1910, стр. 67. Эта работа под названием «Слово о положительном мышлении» была предпослана Контом в 1844 г. «Лекциям о философии астрономии».

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XXVI, стр. 79.

³ «Архив Маркса и Энгельса», т. III (VIII), стр. 347.

щался последовательно к Николаю I¹, Решид-паше и, наконец, к генералу ордена иезуитов.

От приветствий по адресу «Конгрегации Иисуса» был один шаг к образованию своей собственной религиозной организации. И этот шаг был сделан. «Позитивистская ассоциация» превратилась в «позитивистскую церковь», а Конт — в ее первосвященника.

Политико-моральные и реформационно-утопические идеи Конта изложены во второй основной его работе — четырехтомной «*Système de politique positive*» («Система позитивной политики», 1851—1854).

Последней работой Конта была «*Traité de philosophie mathématique*» («Философия математики», 1856), содержащая мистические рассуждения о числах.

Среди последователей и биографов Конта велись бесконечные споры о том, был ли второй период его творчества органическим продолжением первого или, наоборот, автор «Позитивной политики», резко повернув от науки к религии, от республиканизма к церкви, изменил своим собственным идеалам. На этой почве произошел даже раскол между контистами: одни принимали Конта целиком, вместе с его первосвященством, другие, во главе с *Эмилем Литтлве* (1801 — 1881), признавали лишь его «философию», отвергая «политику».

Несомненно, что творчество Конта, несмотря на известную эволюцию, надо рассматривать как единое целое. По существу, нет внутреннего противоречия между его «позитивной философией» и «позитивной политикой». Последняя лишь приводит к абсурду те идеи первой, которые касаются «реорганизации социальных порядков».

Конт неизменно начинал изложение своего учения с «открытого» им «великого основного закона» «трех стадий»².

Движение человеческого разума, происходящее «в силу его собственной природы», вызывает последовательную смену трех типов мировоззрения, охватывающих все области знания. Три фазы с необходимостью сменяют одна другую: «состояние теологическое, или фиктивное; состояние метафизическое, или отвлеченное; состояние научное, или позитивное»³. Теологическая стадия соответствует детскому периоду человека и человечества, метафизическая — переходному возрасту, позитивная фаза обозначает высшее, вполне зрелое состояние человеческого ума. Смена методов мышления тождественна для Конта с последовательностью основных эпох общественной жизни. Три стадии, говорит Конт, — это «общий закон

¹ Конт писал, между прочим, что Николай «со времени восшествия на престол в 1825 г. никогда не переставал стоять в главе гуманного движения в своих обширных владениях».

² *Конт*, Курс позитивной философии («Родоначальники позитивизма», вып. IV, Спб. 1912), стр. 2.

³ Там же.

человеческой эволюции как социальной, так и интеллектуальной», который «теперь никем уже не оспаривается»¹.

В *теологическом* состоянии человеческий ум рассматривает явления как продукт деятельности сверхъестественных факторов — богов, духов и т. п. Поскольку этой деятельности приписывается произвольный характер, теология бессильна установить закономерность явлений. Теологическая стадия достигает своей высшей ступени в монотеизме.

Метафизическое мировоззрение заменяет сверхъестественные факторы «олицетворенными абстракциями» в виде «сущностей» (entités), «сил», «начальных и конечных причин», вещей. Постепенно частные сущности метафизики объединяются единой общей сущностью — «природой», аналогом единого бога монотеистов. Метафизические или онтологические системы, являясь вариантом теологии, лишены, однако, ее авторитета. Они двусмысленно колеблются между религией и наукой.

Положительное значение теологии, по словам Конта, было исчерпано в католицизме XIII—XIV веков. С тех пор вплоть до XIX века господствовала метафизика с ее духом отрицания, критики и вольподумства. Разрушительные тенденции «онтологии» достигли апогея в эпоху французской революции. «Метафизическое состояние», — пишет Конт, — «хроническая болезнь» «индивидуальной или коллективной мысли — на границе между младенчеством и возмужалостью»². Переболеть ею необходимо, но «в настоящее время» метафизика служит главным препятствием для торжества «единственно вполне нормальной стадии», которая «является в полном смысле окончательной»³.

С победой *позитивного* мышления «заканчивается период революционного брожения». «Положительная философия может постепенно осуществить... великий план всемирной ассоциации, который католичество в средние века начертало впервые»⁴.

Закон трех фаз, «открытием» которого в 1822 году Конт особенно гордился, фактически является прямым плагиатом из работ Сен-Симона⁵. Заимствовав эту идею в числе многих других у великого утописта, Конт, «по свойственной ему манере», «опошлил» ее, «по-своему, по-филистерски обработавши их (идей Сен-Симона. — *Ред.*)»⁶.

Излишне распространяться о крайнем идеализме контовской конструкции, в которой самопроизвольное развитие челове-

¹ *Конт*, Общий обзор позитивизма («Родоначальники позитивизма», вып. IV, Спб. 1912), стр. 71—72.

² *Конт*, Дух позитивной философии, Спб. 1910, стр. 16.

³ Там же, стр. 10.

⁴ Там же, стр. 25.

⁵ До Сен-Симона аналогичная мысль намечена Тюрго.

⁶ *Энгельс*, Письмо Ф. Теннису от 24 января 1895 г. («Большевик», 1935, № 14, стр. 120).

ского ума определяет собой всю историю человечества. Дав совершенно необоснованную схему индивидуальной эволюции человека, Конт попросту переносит ее на социальное развитие. Исторические факты унорно сопротивляются контовской схематике. Вся античная философия или бесследно исчезает в этой схеме или нелепым образом включается в теологию. Философия XIV—XVIII веков, включая схоластику, чудовищным образом свалена в одну «метафизическую» кучу.

Толкование «метафизики» Контом не имеет ничего общего с противопоставлением метафизики диалектике. Конт не имеет никакого представления о диалектике. Всякий мыслитель, не разделяющий воззрений агностицизма, зачисляется позитивизмом по ведомству метафизики¹.

Конт, много говоря о борьбе со схоластическими «скрытыми качествами» и «натурами», фактически направляет главный удар против материалистической философии XVII—XVIII веков. Это она пыталась вывести объективные сущности и причинные связи вещей из единой материальной природы. Это она выражала революционный дух, невыносимый для Конта.

Совершенно неправомерны попытки, делаемые некоторыми позитивистами, провести аналогию между «тремя стадиями» и диалектическим отрицанием отрицания. «Три стадии» — это мертвая схема, в которую искусственно втискиваются исторические факты, обильно перемешанные с вымыслом. Одна ступень эволюции не вытекает из другой, что особенно очевидно по отношению к самому «открытому» Контом позитивизму. Это последнее состояние является «финальным», не допускающим никакого дальнейшего развития. Конт усиленно подчеркивает также «противоестественность» перерывов постепенности в развитии. Природа и общество не делают скачков.

Какова же сущность самой *позитивной философии* и, прежде всего, что обозначает самый термин «положительный», или «позитивный»?

Позитивное знание, поясняет Конт, — это знание «реальное в противоположность химерическому», «полезное... в противовес бесплодному любопытству», достоверное и точное, противопоставляемое «сомнительному и смутному», организующее, а не «разрушающее». Позитивная философия есть «продолжение и реставрация» «всеобщего, простого, здравого смысла»².

Занимая в вопросах общественной жизни откровенно идеалистическую позицию, Конт в плане общеполитическом пытается уклониться от разрешения основного вопроса философии. Позитивизм стремится подняться «выше» материализма и идеализма или найти какую-то особую «среднюю» линию между ними.

¹ Конт до некоторой степени амнистирует Бэкона, Декарта и Галилея, но это достигается либо путем неразрешимых противоречий со своими собственными принципами, либо путем фальсификации учения этих философов.

² Конт, *Дух позитивной философии*, стр. 34—36.

Удовлетворяя всему тому, что есть законного в противоположных притязаниях материализма и спиритуализма, позитивизм, по мнению Конта, безвозвратно изгоняет оба направления: одно — как анархическое, другое — как регрессивное.

Из ряда высказываний Конта видно, что он убежден в существовании внешней природы, объективного мира¹. Но это убеждение настолько неопределенно и шатко, что никаких положительных философских выводов из него не вытекает. Объективная действительность остается чем-то смутным и непознаваемым, не играющим по существу никакой роли в философских построениях Конта. Формальное признание внешнего мира до некоторой степени оберегает контизм от солипсизма и помогает слегка замаскировать идеалистические позиции.

Идеализм Конта обнаруживается в его ответе на вопрос: как относятся к окружающему нас миру наши мысли о нем? В состоянии ли наше мышление познать действительный мир? На этот вопрос Конт с полной определенностью дает отрицательный ответ.

«Абсолютное знание», т. е. познание «сущностей вещей», «первопричин или конечных целей», совершенно невозможно и не нужно. «Мы считаем, — пишет Конт, — безусловно недоступным и бессмысленным искание так называемых причин, как первичных, так и конечных»². Когда мы наблюдаем, например, различные факты, связанные с тяжестью тела, и стремимся подвести их под некий более широкий и общий принцип, это, по мнению Конта, необходимо для науки. Но «что касается определения того, что такое сами по себе притяжение и тяжесть, каковы их причины, то эти вопросы мы считаем неразрешимыми и лежащими вне сферы позитивной философии, предоставляя их теологам и метафизикам»³. Позитивная философия «открыто и определенно заявляет, что ей совершенно неизвестна внутренняя природа тел»⁴. Мы познаем только «поверхность» действительности, только «явления» или «факты опыта», а не объекты «сами по себе», не их внутреннюю сущность или происхождение.

Феноменализм Конта обосновывается метафизическим релятивизмом. «Все относительно — вот единственный абсолютный принцип», — утверждает Конт. Наше знание «должно всегда оставаться *относительным* в зависимости от нашей организации и нашего положения»⁵.

Позитивизм спрашивает — «как», а не «почему» или «для чего». Наука призвана не «объяснять», а «описывать» данные опыта. При этом руководящую роль играет принцип «простоты» миро-

¹ См. *Конт*, Курс позитивной философии, стр. 6 и мн. др.

² *Конт*, Курс позитивной философии, стр. 6.

³ Там же, стр. 6—7.

⁴ Там же, стр. 35.

⁵ *Конт*, Дух позитивной философии, стр. 17.

понимания. «Потребность располагать факты в таком порядке, чтобы мы могли их легко охватить, — что и составляет, собственно говоря, предмет всех научных теорий, — ...глубоко коренится в нашей организации...»¹.

Однако накопление сырого фактического материала еще не образует науки. «Основной характер позитивной философии выражается в признании всех явлений подчиненными неизменным естественным законам, открытие и сведение числа которых до минимума и составляет цель всех наших усилий...»². Но законы, тотчас же разъясняет Конт, отнюдь не «однопорядковы» с сущностями и ни в какой мере не базируются на объективных причинных связях.

Позитивная наука констатирует определенные внешние связи и объединяет известные группы явлений по двум признакам: подобию (сходства) и последовательности. Иначе говоря, наука рассматривает факты как сосуществующие («статическая оценка») и как следующие друг за другом («динамическая оценка»). Связанные и объединенные таким образом явления приводятся в согласие с общими принципами, т. е. законами.

Законы — это «неизменные отношения последовательности и подобию». Эти «законы» или «принципы», поясняет Конт, «являются не чем иным, как действительными фактами, но более общими и более отвлеченными, чем те, связь которых они должны образовывать»³. Более частные феномены объединяются в законах другими, более общими. Уменьшение числа этих последних знаменует прогресс науки. «...Совершенство, к которому постоянно, хотя, весьма вероятно, безуспешно, стремится позитивная система, заключается в возможности представить все наблюдаемые явления как частные случаи одного общего факта, как, например, тяготение»⁴.

Таким образом, законы вечны, неизменны и всеобщы. Эти особенности «естественных законов» распространяются Контом и на область социальных явлений.

Характерно замечание Конта, что «масса явлений совершается непрерывно без всякой истинной взаимной зависимости»⁵. Но и эти лишенные реальной связи явления должны быть подведены под общие законы. Очевидно, что подобные «законы» привносятся субъектом в объективную действительность.

Агностицизм, не отрицающий объективного мира, роднит позитивизм с Кантом. Конт приветствует «блестящее общее различие, установленное Кантом между двумя точками зрения —

¹ Конт, Курс позитивной философии, стр. 26.

² Там же, стр. 6.

³ Конт, Дух позитивной философии, стр. 12.

⁴ Конт, Курс позитивной философии, стр. 3.

⁵ Конт, Дух позитивной философии, стр. 23.

объективной и субъективной, свойственными всякому исследованию»¹. Он считает, что «объективная» установка, пытающаяся отразить реальный мир, в силу сложности этого мира и слабости человеческого ума не сможет привести к единому и «простому» миропониманию. Но в то время как Капт сводит теоретическую философию к гносеологии, Конт выбрасывает эту последнюю за борт позитивизма. Он ограничивается самыми общими соображениями о релятивности, игнорируя по существу теорию познания.

Кантовский агностицизм расчищал в конечном счете место для веры. Конт, наоборот, не скупится на пышные декларации против теологии, мешающей науке тем, что она неизменные законы природы сводит к «произвольным велениям» богов и апеллирует к чуду там, где надо говорить о неоспоримых фактах. Но Конт отнюдь не атеист.

«...Я уже давно торжественно отверг всякую солидарность, как догматическую, так и историческую, между истинным позитивизмом и тем, что называют атеизмом...»². Более того, «ученые химеры» атеизма и материализма имеют для Конта меньшую ценность, чем религиозные верования, но зато они более опасны. Возникновение «естественного порядка» «гораздо лучше согласуется с предположением разумной воли, чем с теорией слепого механического мироздания»³.

Попытки найти «среднюю линию» между материализмом и идеализмом, между атеизмом и религией привели Конта к идеализму и к примирению с религией. Основными врагами его остаются материализм, безбожие, революция.

Характерная черта позитивистской формы идеализма — стремление устранив влияние материализма и атеизма на развитие точных наук и естествознания, необходимых для роста производительных сил в капиталистическом обществе. Отсюда практицизм позитивизма, его утилитаристские тенденции. Знание ценно лишь в той мере, в которой оно отвечает «реальным потребностям». С точки зрения позитивизма, этому условию в полной мере отвечает знание «явлений», связанных «общими фактами».

Позитивизм считает такое знание достаточным также для научного предвидения. Один из любимейших афоризмов Конта: «savoir pour prévoir» — «знать, чтобы предвидеть». Ложность этой претензии позитивизма очевидна. Дальновидное научное предвидение невозможно без углубления в существенные связи действительности, без анализа ее противоречивых тенденций, без диалектического понимания зарождения нового в старом.

Практицизм Конта связан со своеобразной «социальной точкой

¹ Конт, Дух позитивной философии, стр. 24.

² Конт, Общий обзор позитивизма, стр. 81.

³ Там же, стр. 82.

зрения», представляющей собой разновидность субъективного метода. При его применении «отнесенные таким образом не ко вселенной, а к человеку, или, вернее, к человечеству, наши реальные знания, напротив, стремятся тогда к очевидной самопроизвольности к полной систематизации, столь же научной, как и логической»¹. Так, например, астрономия должна заниматься лишь солнечной системой, поскольку это имеет отношение к человеческому роду, и может игнорировать как безразличные все остальные миры.

Познание, с точки зрения Конта, совершается через «наблюдение, опыт и сравнение». Познавательный процесс, «правильно комбинируя рассуждения и наблюдения», должен быть очищен от всяких мистических элементов, в том числе от «воображения».

Единственный источник знания составляет чувственное восприятие. Конт резко осуждает «чистойшую иллюзию» «хваленого самонаблюдения». Заодно он отбрасывает «ложную психологию» как «последнее видоизменение теологии». Он предлагает психологию заменить френологией Галля, согласно которой мозг разделялся на три области, соответствующие «сердцу, характеру и разуму».

Плоский эмпиризм и вульгарно-материалистическая психология уживаются у Конта с элементами рационализма и априоризма. Утверждая, что «в настоящее время» нельзя построить методологию *a priori*, он «не знает», будет ли это возможно в будущем.

Контские рассуждения о методе сводятся к указаниям на значение «абстрактной математики» как «орудия исследования» и к заявлениям о необходимости применять индукцию и дедукцию сообразно с состоянием отдельных наук. В науках о неорганической природе следует начинать всякое исследование с отдельных простейших элементов, которые более известны, тогда как в учении об органическом мире, к которому Конт относит и социологию, целое более известно, чем его части. Отсюда вытекает различное применение в этих науках индукции и дедукции.

Предмет «позитивной философии» в собственном смысле слова не совпадает ни с предметом логики, ни с предметом гносеологии. Каков же в таком случае объект этой философии? В том-то и дело, что позитивизм по существу *ликвидирует философию* как самостоятельную науку. Он сводит ее к простому суммированию общих выводов естествознания. «Позитивная философия», пишет Конт, есть резюме «позитивных наук» с точки зрения их общих принципов и результатов. Специализация и дробление знаний требуют «научного синтеза», который и призвана давать позитивная философия.

«Энциклопедический синтез» Конта, — писал Маркс от-

¹ Конт, Дух позитивной философии, стр. 24.

посительно этих притязаний позитивизма, — «это нечто жалкое по сравнению с Гегелем», хотя основатель «ординарного позитивизма» и превосходит великого диалектика-идеалиста «в деталях», «в качестве специалиста — математика и физика»¹.

Многоотный «Курс позитивной философии» включает подробное рассмотрение шести «позитивных наук», но философия в их число не попадает. Этот пробел компенсируется, по мнению автора, двумя его «великими открытиями» — законом «трех стадий» и «рациональной классификацией основных позитивных наук».

Прежде всего Конт проводит резкое и принципиальное разграничение между [теоретическим и прикладным] знанием. Не смущаясь вопиющим противоречием со своими утилитаристскими принципами, Конт заявляет: «...человек должен приступать к теоретическим исследованиям, совершенно не задаваясь какими бы то ни было практическими целями»². Теоретические и практические дисциплины — «две совершенно отдельные по существу своему системы, которые надлежит строить и разрабатывать независимо друг от друга»³. Таково контовское понимание соотношения теории и практики.

В позитивистскую классификацию входят только теоретические науки. Далее круг «полноценного» знания еще более сужается.

В естествознании, по Конту, необходимо различать два рода наук: абстрактные, стремящиеся к «открытию законов, управляющих различными классами явлений», и конкретные, или описательные, «которые состоят в приложении этих законов к действительной истории различных существующих тел»⁴. В «классификации» учитываются лишь абстрактные науки, составляющие основу для конкретных. В результате «абстрактная физика», например, предшествует «конкретной». Для эмпирика Конта положение достаточно неожиданное.

Метафизический отрыв Контом теории от практики и абстрактного от конкретного дополняется противопоставлением «исторического» «догматическому» (логическому). «...Изучение истории наук должно быть совершенно отделено от собственно догматического изучения науки...»⁵.

Расположение наук определяется «убывающей общностью соответствующих явлений» или, что одно и то же, их возрастающей сложностью: отсюда вытекает их внутренняя зависимость от всех более простых и менее частных явлений. Основная иерархия наших реальных знаний состоит в их естественной группировке на шесть элементарных категорий: математика, астрономия, физика,

¹ Маркс и Энгельс, Соч. т. XXIII, стр. 363.

² Конт, Курс позитивной философии, стр. 26.

³ Там же.

⁴ Там же, стр. 28.

⁵ Там же, стр. 33.

химия, биология (физиология) и, наконец, социология»¹. Во втором томе «Системы позитивной политики» Конт добавил седьмую науку — «позитивную мораль», иногда называемую им «антропологией».

Итак, основное правило классификации гласит: идти от наиболее общего и простого к частному и сложному, т. е. от абстрактного к конкретному. Чем «проще» наука, тем для Конта она более совершенна, т. е. более точна и внутренне согласована. «Рациональное изучение каждой из них будет основано на знакомстве с главными законами предыдущей и, в свою очередь, станет основанием для изучения следующей»².

Эта прославленная буржуазными учеными классификация кладется Контом в основу «истинного плана совершенно рационального научного образования...»³.

Заслуженная оценка контовской классификации дана Энгельсом в «Диалектике природы». «Как мало Конт является автором своей, списанной им у Сен-Симона, энциклопедической иерархии естественных наук, видно уже из того, что она служит ему лишь ради *расположения учебного материала* и в целях преподавания, приводя тем самым к несуразному *enseignement intégral* (интегральному обучению), где каждая наука исчерпывается прежде, чем успели хотя бы только приступить к другой, где правильная в основе мысль математически утрируется до абсурда»⁴.

Энгельс, очевидно, считает правильной мысль Сен-Симона о связи всего научного знания и о большей или меньшей сложности законов различных областей природы. Но Конт опошляет и абсолютизирует эту идею.

Конт утверждает, что науки развиваются неравномерно: в то время как одни из них достигли «позитивной стадии», другие все еще прозябают в дебрях «метафизики» или даже «теологии».

Важнейшая для Конта наука, ради которой разворачивается вся его громоздкая система, — это *социология*. Она относится им к числу наиболее отсталых. Но без позитивной социологии, говорит Конт, невозможно то социальное преобразование, которое призвано раз и навсегда покончить с «анархизмом, парламентаризмом и диким коммунизмом». К счастью для человечества, позитивизмом создана абсолютная социология, и все дело заключается в ее быстрейшем торжестве над метафизикой и теологией.

В «Синоптической таблице курса позитивной философии» Конт помещает «социальную физику или социологию» в общий с «физиологией» раздел «наук об органических телах». Подчеркивая «тесную связь социальной физики с физиологией», Конт все же

¹ Конт, Общий обзор позитивной философии, стр. 72.

² Конт, Курс позитивной философии, стр. 34.

³ Там же, стр. 41.

⁴ Энгельс, Диалектика природы, стр. 201.

не отождествляет их. «Во всех социальных явлениях прежде всего наблюдается влияние индивидуальных физиологических законов и, сверх того, нечто своеобразное, видоизменяющее влияние этих законов и вытекающее из взаимодействия индивидов друг на друга» и «воздействия каждого поколения на последующее»¹. Социология в одно и то же время и ответвление естествознания и нечто специфическое.

Двойственность в понимании характера социологии насквозь пронизывает все построения Конта. Эта двойственность выражается в переплетении биологического натурализма с крайним историческим идеализмом.

Социология, как и все другие науки, должна рассматриваться в двух аспектах: статическом и динамическом.

Статика призвана раскрыть «законы сосуществования» или «условия равновесия» отдельных элементов, составляющих «организм человеческого общества». В основе общества находится семья как «ядро традиции и повиновения» (жены мужу и детей родителям). Из семей складывается общество. Это единый организм, базирующийся на солидарности своих частей и разделении труда между ними. Для устойчивости общественного равновесия необходимо руководство со стороны «особого класса лиц», составляющих правительство.

Основным принципом социальной статистики является согласие, солидарность или гармония частей целого. Но общество, по Конту, складывается из механической суммы индивидов. Откуда же берется его внутренняя гармония?—Из альтруистического инстинкта, из любви, отвечает после некоторых колебаний Конт. Так «органический принцип» дополняется идеалистическим.

Конт отмечает связь различных областей общественной жизни между собой: науки, религии, промышленности и политического строя. Однако Конту совершенно чужда мысль об обнаружении в этом связанном целом первичных и определяющих условий. Конт с нескрываемым презрением относился к экономическим проблемам и к науке политической экономии. Усиленное же подчеркивание внутриобщественной гармонии имеет своей недвусмысленной целью замазывание классовых противоречий.

«Среда» — физические, химические и прочие внешние условия существования людей, а также «человеческая природа» с ее интеллектом и страстями рассматриваются Контом неисторически, как нечто неизменное, раз навсегда данное. Каким же образом статика сменяется динамикой? Где источник социального движения?

Ответ Конта на этот вопрос носит открыто идеалистический характер: «Идеи правят миром»; изучать социальные перемены раньше умственных — это то же самое, что «ставить плуг впереди

¹ Конт, Курс позитивной философии, стр. 37.

быка». Возникновение общественных учреждений и социальной дифференциации, бытовые и моральные изменения — все это вытекает у Конта из самопроизвольного духовного развития. Это шаг назад даже по сравнению с социологами-просветителями XVIII века.

Конт настаивает на закономерности социальной эволюции. Единственно позитивизм «может надлежащим образом представить все великие исторические эпохи как различные определенные фазисы одной и той же основной эволюции, где каждый фазис вытекает из предшествующего и подготавливает следующий за ним, в зависимости от неизменных законов, точно определяющих его специальное участие в общей цепи фактов»¹. При этом эволюция понимается не как «трансформация», а как «развертывание зародыша», т. е. чисто метафизически.

Контская метафизическая и механистическая закономерность распространяется им лишь на абстрактную историю, «без имен лиц и даже без имен народов». Конкретная же история человеческого общества составляет предмет не научного знания, а скорее эстетического созерцания. Конт решительно оторвал социологию от истории, которая даже не нашла места в его классификации.

Социологическая закономерность подчинена «филиации идей». В качестве же основного закона духовного развития выступает все тот же пресловутый «закон трех стадий».

Теологическая стадия влечет за собой милитаристский характер общественной жизни. Эта фаза проходит три ступени: фетишизма, политеизма и монотеизма. При политеизме возникает рабство, превращающееся на следующей ступени в крепостничество. Католицизм, как совершеннейшая форма монотеизма, связан с отделением духовной власти от светской, с приматом морального начала и высокой культурой. «Вечная благодарность, — пишет Конт, — католицизму — главному политическому творению человеческой мудрости». Конт приветствует авторитарную иерархию и даже нетерпимость католицизма, якобы «воспитывавшую интеллектуальную и моральную сплоченность». С этой точки зрения понятно, почему позитивист Конт считал одним из своих предшественников архиреакционера и паписта де-Местра.

Метафизическая стадия связана с ростом промышленности и включает три ступени: XIV—XV века — начало самопроизвольного разложения теологической системы; XVI—XVII века — протестантская и деистическая критика католицизма; XVIII—XIX века — время революционного кризиса, далее — реакция и переход к высшей стадии развития.

Французская буржуазная революция была, с точки зрения Конта, необходима для расчистки путей позитивизму. Но столь же необходима была и реакция. «... Великое революционное потрясение и даже наступившая после него долгая реакция должны были пред-

¹ Конт, Дух позитивной философии, стр. 47.

уществовать и подготовить систематическую концепцию новой общей доктрины»¹. В этой связи Конт договаривается до «сочетания подающегося социального гения средневековья с паразитическим политическим инстинктом Конвента»².

Выяснение «объективных законов» социальной статистики и динамики дополняется Контом субъективной оценкой общественной жизни с точки зрения *порядка* и *прогресса*. Порядок, т. е. «прочность и солидарность» общественного «организма», постоянно возрастает. В этом вопросе Конт занимает позицию вульгарной «теории равновесия». «Для новой философии порядок составляет всегда основное условие прогресса, и, обратно, прогресс является необходимой целью порядка, подобно тому, как в животной механике равновесие и поступательное движение взаимно необходимы в качестве основы или цели»³.

«Наилучшим же мерилом постоянного прогресса человечества», его «совершенствования» является «преобладание *альтруизма* над *эгоизмом*»⁴. Морализирующий субъективный метод приводит к итоговому положению: «Любовь как принцип, порядок как основание, прогресс как цель».

Истинным носителем «порядка и прогресса» является *Человечество* (с большой буквы) в лице его настоящих, прошлых и будущих поколений. Отдельный человек — пустая абстракция; полнотой социальной реальности обладает лишь человечество, в «душе» которого объединяются любящие души всех прошлых и грядущих поколений. Решающую роль играют традиции прошлого.

Так «номинализм» Конта превращается в средневековый реализм, «строго научная теория» оборачивается религией, и «прогресс» приводит в лоно подновленного католицизма.

Конечным выводом контизма является «позитивная политика». Здесь Конт выступает как пророк-реформатор, проповедующий «социократию» — царство альтруизма, любви и порядка. Социократия — это церковь позитивистов, объединенных обожествлением «Великого Существа» — Человечества. «Отныне, — вещает Конт, — все наше существование — индивидуальное и собирательное — будет относиться к этому истинному Великому Существу (Grand Être), которого необходимые члены — мы сами; на него должны быть обращены наши размышления — чтобы познать его, наши чувства — чтобы любить его, наши действия — чтобы служить ему».

Как уже упоминалось, Конт пытался на практике организовать позитивистскую церковь со своей догмой, культом и устройством жизни. *Догма* заключалась в исповедании основных принципов позитивизма, с его верховным альтруистическим заветом.

¹ Конт, Общий обзор позитивной философии, стр. 94.

² Там же, стр. 111.

³ Конт, Дух позитивной философии, стр. 44.

⁴ Конт, Cours de philosophie positive, v. VI, p. 744.

«Amem te plus quam me. Nec me nisi propter te» — «Да люблю тебя больше, чем себя, и себя — только ради тебя». Позитивистский культ установил девять «тайнств», свои празднества и ежедневные молитвы. Был составлен «позитивистский календарь», посвященный памяти «великих умов и деятелей человечества» (особо почитались Цезарь, апостол Павел и Карл Великий).

Энгельс указывает, что одна из характернейших особенностей контовской системы — это «...безусловно имеющая своим источником сен-симонизм, но лишняя всякого мистицизма, доведенная до крайней степени трезвости, иерархически организованная религиозная конституция с форменным папой во главе, что дало возможность Гексли сказать про контизм, что это католицизм без христианства»¹.

Отчетливую социальную характеристику контизма дает третий элемент позитивистской религии — ее *устройство жизни*, реальным комментарием к которому служат политические выступления Конта.

В обществе проводится резкое разделение властей. Во главе светской государственной власти стоят капиталисты как «начальники или предводители промышленности». Духовно-нравственную власть возглавляют позитивные философы, не обладающие ни богатством, ни политической силой. Но в их руках находится воспитание, пропаганда и поддержка религии альтруизма.

Конт — решительный противник «принципов революции»: свободы слова и исследования, выборности, идей народного суверенитета и равенства. «Я, — писал Конт в 1852 г. Николаю I, — постоянно боролся против верховенства народа и равенства». Основатель позитивизма советовал российскому самодержцу: еще жестче ограничивать свободное развитие литературы и науки; охранять крупную земельную собственность; не препятствовать концентрации богатств, стремясь к превращению капиталистов в «вождей промышленности».

Конт отрицательно относится к мелкому производству и земледелию. Должны существовать лишь богачи и бедняки. Существование двух основных классов есть вечный и необходимый закон. Позитивизм призван бороться с философией, пропагандирующей «гибельное стремление к всеобщему уничтожению классовых различий»². В то же время правомерность классовой борьбы решительно отвергается Контом. Между капиталистами и рабочими должна существовать полная гармония. Буржуа обязан «разумно пользоваться своим капиталом. Правда, он сам определяет размеры своей прибыли, но делает это под контролем «моральных обяза-

¹ Энгельс, Письмо к Ф. Теннису от 24 января 1895 г., «Большевик», 1935, № 14, стр. 120.

² См. Конт, Дух позитивной философии, стр. 63.

³ Там же, стр. 65.

тельств». Рабочему же Конт внушает отбросить «чрезмерное честолюбие», ибо «действительное счастье совместимо со всякими условиями существования, лишь бы они были честно выполнены и разумно приняты»¹. Пролетариат «по природе нашей цивилизации» не может надеяться на участие в политической власти. «Право на нормальное воспитание», отождествляемое с восприятием позитивизма, — вот все, что нужно рабочему классу.

Конт — рьяный апологет крупнокапиталистического «порядка и прогресса», противник феодальных и мелкобуржуазных отношений. Приемля буржуазную революцию, он объявляет ее последней и окончательной. Панический страх вызывает в нем признак революционного подъема широких народных масс во главе с пролетариатом. Для борьбы с революцией Конт готов вступить в союз с земельной аристократией и с католическим духовенством, готов «синтезировать» буржуазное развитие со средневековым мракобесием.

Вместе с тем контистские методы борьбы против рабочего движения предвосхищают либерально-оппортунистическую тактику: замывание классовых антагонизмов, подмену борьбы за реальные экономические и политические интересы проблемами этики и воспитания, стремление создать видимость «равновесия между капиталистами и рабочими»². Демагогический обман рабочих и стремление подчинить их буржуазному влиянию — такова политическая цель контизма.

В области философии классовая линия Конта воплотилась в попытке найти «синтез», «среднюю линию» между идеализмом и материализмом, между религией и атеизмом. Капиталистический прогресс базируется на развитии производительных сил, для которого необходимо развитие естественных и математических наук. Основное стремление Конта — очистить от мистики и схоластики путь для развития естествознания, одновременно «оберегая» его от материализма и атеизма. Наука нужна, но она не должна быть слишком пытливей. Деляческое, поверхностное, эмпирическое знание, ограниченное внешними проявлениями, без проникновения в сокровенную природу вещей, — таков научный идеал позитивизма.

Позитивизм двойственен и флюкционив. Однако всегда главным врагом его остается материализм как философия революционного действия. «Позитивизм, — писал Конт в 1845 г. Миллю, — представляет у нас единственную умственную преграду, которую они («деловые люди». — *Ред.*) могут с надеждой на успех противопоставить в настоящее время анархическому разливу коммунизма».

¹ Конт, Дух позитивной философии, стр. 65.

² Энгельс, Письмо к Ф. Теннису от 24 января 1895 г., «Большевик», 1935, № 14, стр. 120.

Глава III

ФРАНЦУЗСКИЕ ИСТОРИКИ ВРЕМЕН РЕСТАВРАЦИИ

«Если материалистическое понимание истории открыл Маркс, то Тьерри, Минье, Гизо, все английские историки до 1850 года доказывают, что к этому стремились многие...»¹ Когда Маркс указывает на «буржуазных историков», которым принадлежит большая заслуга открытия существования классов в современном обществе и их борьбы между собой², он имеет в виду ту же группу ученых.

Маркс и Энгельс пользуются рядом случаев, чтобы отметить значение в деле подготовки исторического материализма работ французских историков времен реставрации. Английские историки имеют в этом отношении значительно меньший удельный вес.

Военная деспотия Наполеона представляла собой «буржуазное правительство, которое задушило французскую революцию и сохранило только те результаты революции, которые были выгодны крупной буржуазии»³. Бонапартистская контрреволюционная диктатура и ее захватнические войны привели Францию к реставрации в 1814 году свергнутого революционной бурей королевского дома Бурбонов.

После временной потери власти («Сто дней») Бурбоны летом 1815 года при помощи иностранных штыков снова воцарились во Франции. Наступила вторая реставрация, сопровождавшаяся разгулом дворянской и клерикальной реакции.

Правящее дворянство не решилось ликвидировать общественные отношения, которые сложились в результате революции и мероприятий империи. Однако, мечтая о восстановлении дореволюционного строя, роялисты создавали среди буржуазных и мелкобуржуазных кругов чувство постоянной неуверенности и тревоги. Франция переживала в это время промышленный переворот, естественно сопровождавшийся усилением экономической мощи буржуазии. Все более и более обостряется конфликт между нею и дворянским правительством.

Согласно «пожалованной хартии» 1814 г., Франция считалась конституционной монархией, но не имела даже отдаленного и формального подобия демократии. Число избирателей в палату депутатов составляло всего 90—100 тысяч человек при 30 миллионах населения страны. Верхняя палата пэров назначалась королем. «Полноправные граждане» составляли замкнутую и узкую *raison légal* («законную страну») в противоположность *population extérieure*

¹ Письмо Энгельса Штаркенбургу от 25 января 1894 г., *Маркс и Энгельс*, Письма, 1931, стр. 408.

² См. *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XXV, стр. 145.

³ *Сталин*, О недостатках партийной работы и мерах ликвидации троцкистских и иных двурушников, 1937, стр. 8.

(«внешнему населению»), мало интересовавшему даже либеральных теоретиков.

Рестаурация закончилась, как известно, июльской революцией 1830 г., совершенной силами рабочих и мелкой буржуазии, при трусливой и колеблющейся позиции крупной буржуазии. Тем не менее плоды революции достались крупнобуржуазной олигархии, посадившей на престол Луи-Филиппа Орлеанского.

В период июльской монархии (1830—1848) финансовая аристократия «сидела на троне» и «раздавала государственные должности, начиная с министерства и кончая табачным бюро»¹. Положение трудовых масс, в особенности быстро растущего пролетариата, было ужасающим. Достаточно сказать, что продолжительность рабочего дня равнялась 13—15 часам, а иногда доходила и до 18. «Мы свергли иго родовой аристократии, — писал рабочий Колон в брошюре «Крик народа», — чтобы поднасть под иго финансовой аристократии, мы прогнали тиранов с титулами, чтобы оказаться во власти тиранов с миллионами». Рабочий класс начинает недвусмысленно заявлять о своих нуждах и чаяниях на баррикадах Лиона; в повседневной стачечной борьбе, в ряде отдельных волнений. Ширилась утопически-социалистическая литература различных оттенков.

В 1848 году пала «акционерная компания» Луи-Филиппа. Июньские дни убедили даже тех, кто не видел этого раньше, что на авансцену мировой истории выходит новая мощная сила — пролетариат.

В период рестаурации буржуазия, отброшенная от власти, стесненная в своем экономическом развитии и дрожащая за судьбу завоеваний предшествующих десятилетий, проявляет оживленную идеологическую деятельность. Одним из важнейших участков борьбы оказалась область исторической науки.

В годы рестаурации в исторической науке боролись три основных направления: реакционно-дворянское, либерально-буржуазное и утопически-социалистическое. Второе направление, о котором идет речь в настоящей главе, разветвляется в свою очередь на несколько группировок. Кроме того, в зависимости от политических зигзагов, претерпевали соответственные колебания и концепции историков.

Среди либеральных историков описываемой эпохи по своему значению в развитии науки особенно выделяются Франсуа Гизо (1787—1874), Огюстен Тьерри (1795—1856) и Франсуа Минье (1796—1884).

Выходец из буржуазной протестантской семьи Франсуа Гизо рано лишился отца, гильотинированного якобинцами в эпоху террора. Тем не менее, резко осуждая «крайности» революции, Гизо связывал с нею свою судьбу. «Я из тех, — писал он в своих «Мемуа-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 4.

рах», — кого порыв 1789 г. возвысил и кто не согласился спуститься вниз... Родом буржуа и протестант, я глубоко предан свободе совести, равенству перед законом, всем великим завоеваниям нашего общественного строя»¹. Занимая в 1812 г. кафедру истории в Сорбонне, Гизо одновременно посвятил себя активной политической деятельности.

Гизо принадлежал к «конституционалистам-роялистам», занимавшим промежуточную позицию между собственно либералами и легитимистами. Их лозунгами были: «порядок и свобода», «законность и монархия». Эти представители крупной буржуазии и именитого чиновничества хотели «национализировать королевство и роялизировать Францию», примирить старую и новую Францию на основе «хартии Бурбонов». Пресловутая «золотая середина» — *juste milieu* — была их путеводной звездой.

К 1816—1817 годам из людей подобных убеждений сконструировалась группа «доктринеров». Гизо вскоре занял в ней ведущее место. Правда, «вся эта, могущественная партия, — как острил один из ее членов, Баньо, — могла целиком поместиться на одном диване». Доктринеры заслужили свое прозвище за привычку разбирать каждый вопрос с отвлеченно-философской точки зрения и вещать свои суждения догматически-академическим тоном. Эти особенности были присущи и Гизо, получившему кличку «*Montesquieu du canapé*» («диванного Монтескье»).

В 1817—1820 годах доктринеры были у власти. В течение последующих приливов и отливов реакции лекции Гизо то запрещались, то снова разрешались правительством. К революции 1830 года Гизо пришел как глава общества с характерным названием: «*Aide-toi, le Ciel t'aidera*» («Помогай себе, и небо тебе поможет» — «На бога надейся и сам не плошай»).

В период июльской монархии Гизо, превратившись в крайнего консерватора, занимал последовательно ряд министерских постов, до премьер-министра включительно. Напомним, что при одном из его министерств Маркс был выслан из Франции.

С падением Луи-Филиппа Гизо, объявленный вне закона, бежал в Англию. Политические идеалы Гизо этой поры ярко характеризуются его собственными афоризмами о «монархии», ограниченной небольшим числом буржуа», и известным ответом его на требования понижения имущественного ценза для избирателей: «обогащайтесь, трудитесь, будьте бережливы, и вы сделаетесь избирателями».

Гизо доктринер и в области истории. Учреждения интересуют его больше, чем люди. Это сухой аналитик и систематизатор, расчленяющий, классифицирующий и объединяющий факты, заставляя их «шествовать» в заранее намеченном направлении. Его исторические работы современники называли «ретроспективной

¹ Цит. по «Известиям Академии наук» за 1931 г., № 7, стр. 800.

политикой», говорили, что для него «история — служанка политики».

Из исторических работ Гизо отметим следующие: «Histoire de la révolution d'Angleterre» («История английской революции», 1827—1828), «Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à la révolution française» («История цивилизации в Европе от падения Римской империи до французской революции», 1828) и «Histoire de la civilisation en France depuis la chute de l'Empire Romain jusqu'à 1789» («История цивилизации во Франции от падения Римской империи до 1789 г.», 1829—1832).

Самым интересным и талантливым в рассматриваемой группе историков был, несомненно, *Огюстен Тьерри*.

Сын органиста, в дальнейшем мелкого чиновника в Блуа, Тьерри воспитывался в духе интересов передовой части буржуазии и в атмосфере резкой оппозиции к разорительной военной политике Наполеона. Он негодовал против «неслыханных страданий последних лет императорского режима», против тяжести налогов и — характерно — против «стеснений и ограничений торговли».

Учился Тьерри в *École normale*. После кратковременной педагогической работы он посвятил себя целиком журналистике и науке. Первые печатные труды Тьерри вышли в свет в 1814 году, в первый год реставрации. С этого же года Тьерри становится секретарем и литературным сотрудником Сен-Симона. К периоду 1814—1817 гг. относится ряд совместных работ великого утописта и его пламенного последователя и «приемного сына». Одной из интереснейших его работ была брошюра «De la réorganisation de la société européenne» («О преобразовании европейского общества или о необходимости и средствах объединить все европейские народы в одно политическое тело, сохраняя каждому его национальную независимость», 1814). Авторы мечтали о европейской федерации, возглавляемой единым европейским парламентом, важнейшей ступенью к которому являлось бы объединение в одну организацию парламентов Англии и Франции.

В 1817 году наступает разрыв между Тьерри и Сен-Симоном. Учитель углубляет и развивает свое утопически-социалистическое учение, в то время как ученик окончательно переходит на позиции буржуазного либерализма. Имя Сен-Симона даже не упоминается в последующих произведениях Тьерри, который, как говорят, скупал и уничтожал свои юношеские работы. Но как бы ни отрекался Тьерри от своего учителя, гениальные идеи Сен-Симона оплодотворили его философию истории.

Тьерри примкнул к политической группе «независимых» или «либералов-парламентариев», возглавляемой Бенжамен Констаном, Лафайетом и Лафитом. «Совокупность идей, которым Возрождение дало название либерализма, — пишет Ренан, — является

душой его истории, вдохновляющей его музыкой, укрепляющей его верой»¹.

Тьерри работает в таких либеральных журналах, как «*Société française*», а после его закрытия (в начале 1821 г.) в «*Comptoir français*» он публикует памфлеты: «О расовой ненависти, разделяющей французскую нацию» и «Подлинную историю Жюльена Простака» (1820), проникнутую сочувствием к страданиям эксплуатируемого крестьянства. У Тьерри завязываются даже связи с тайным революционным обществом *карбонариев*. Вскоре, однако, либеральная молодежь, «убедившись в бесцельности общества», вернулась к своим конторам и к своим книгам». С 1822 года Тьерри отходит от активной политической деятельности.

В конце 20-х годов Тьерри писал о себе: «В 1817 г. я начал в книгах по истории искать доказательств и аргументов в подтверждение моих политических взглядов». Для него, как и для Гизо, политические мотивы оказываются решающим стимулом научной работы. Тьерри называл себя «историографом французской свободы», фактически же он был историком происхождения и развития буржуазии.

Наибольшей яркости историческая концепция Тьерри достигает в его имевшей шумный успех «*Histoire de la conquête de l'Angleterre par les normands*» («История завоевания Англии норманнами», 1825).

В 1825 году Тьерри ослеп и был разбит параличом. Несмотря на это, он до конца своих дней вел интенсивную научно-литературную работу.

С утверждением буржуазного господства в 1830 году либерализм Тьерри быстро начинает «выцветать». Он окончательно тускнеет в бурную эпоху 1848 года, когда бывший карбонарий третировал революционные массы и учтиво расшаркивается перед дворянством и духовенством. В этом смысле типична его имеющая большое методологическое значение «*Essai sur la formation et le progrès du tiers-état*» («История происхождения и успехов третьего сословия», 1850). В последние годы Тьерри впал в мистицизм и ханжество.

К группе либералов орлеанского толка принадлежал сын слесаря из Экса *Франсуа Минье*. В 20-х годах в качестве журналиста он вел энергичную кампанию против правительства Бурбонов. Основав вместе с Тьером газету «*National*», Минье выступил на ее столбцах с рядом боевых статей. Он принимал непосредственное участие в революции 1830 года. Его видели даже на баррикадах. Однако после победы Орлеанского дома Минье, в противоположность Гизо, не стал крупным политическим деятелем. Заняв должность директора одного из архивов, Минье целиком отдался научной работе. В 1832 году он был избран членом «Академии моральных и политических наук»,

¹ Ренан, Собр. соч., Киев 1902, т. X, стр. 65—66.

непрерывным секретарем которой он состоял в течение нескольких десятилетий.

Наибольший интерес представляет ранняя работа Минье, бывшая «манифестом либералов», его «Histoire de la révolution française» («История французской революции», 1824). Эта работа, заслужившая положительный отзыв Энгельса, представляет одну из первых попыток показать историю буржуазной революции как историю классової борьбы. И в дальнейшем Минье продолжают привлекать к себе переломные моменты истории, в частности эпоха реформации.

В творчестве всей этой группы французских историков необходимо различать три основных периода, веками между которыми служат революции 1830 и 1848 годов.

Период реставрации был для них наиболее плодотворным: теоретики буржуазии, рвущейся к власти и отстаивающей свое право на развитие, проводили тогда свои самые смелые идеи. Период польской монархии характеризуется консервативными настроениями утвердившегося в своем господстве класса. Не завоевывать завтрашний день, а сохранить сегодняшний, — вот о чем думала крупная буржуазия. 1848 год был воспринят буржуазными идеологами как катастрофа, как прыжок в неизвестность, как нечто не укладывающееся в рамки закономерного исторического процесса. Рассыпалось в прах фиктивное единство буржуазии и народа, провозглашавшееся краеугольным камнем учения либеральных историков.

Социально-политические теории французских просветителей XVIII века вращались, как известно, в «порочном круге». Иначе и не могло быть, поскольку исходными категориями были отдельная личность с ее «природой» и определяемый «мнениями» политический строй. Общественный процесс, при метафизическом подходе к нему, попеременно представлялся то скованным жесткими рамками фатализма, то складывающимся из нагромождения чистых случайностей. Гольбах утверждал, что в истории нет ни одного факта, не детерминированного железной необходимостью, и в то же время связывал судьбы Европы с песчинкой, попавшей в мочевой пузырь Кромвеля. Рационалистические схемы просветителей были антиисторичны в своей основе, и наука истории, естественно, не получила в век Просвещения плодотворного развития.

Буржуазная наука XVIII — начала XIX века знала попытки иного подхода к истории, связанные с именами Вико, Монтескье, Тюрго, Барнава, Гердера. В этой связи необходимо упомянуть и об «Histoire des français» («История французов», 1821—1844) Сисмонди (1773—1842), на которую прямо ссылается Гизо¹. Объект внимания Сисмонди — не жизнь королей и полководцев, а судьбы народа; его интересует установление последовательности и связи кажущихся разнородными явлений.

¹ См. Гизо, История цивилизации во Франции, СПб. 1881, стр. 26.

Но все это были спорадические и крайне непоследовательные попытки. Основным оставалось представление о «просвещенном герое», законодательным путем рационально организующем политический строй и направляющем исторический процесс. Подобные идеи отражали положение ведущей буржуазно-интеллигентской прослойки третьего сословия в дореволюционную эпоху. При социальной же ситуации 20-х годов XIX века трудно было игнорировать массы, нельзя было не заметить классовую борьбу и значения экономических факторов.

Концепция историков времен реставрации была своего рода антирезонансом к построениям просветителей XVIII века. Противопоставление проходило по следующим решающим пунктам: отдельной личности противопоставлялся народ, коллектив, класс; политическому устройству — гражданский быт людей, «гражданское общество»; схеме рационального или нерационального строя — историзм.

Социалист-утопист Сен-Симон одним из первых указал на общество, распадающееся на классы, как на ту основную категорию, из которой надо исходить при объяснении жизни. Отдельный человек — органическая частица общества, определяемого организацией материальных сил и соответствующим им мировоззрением. Индустрия в союзе с наукой решает в конечном счете социальные судьбы. Гражданское общество создает политику, а не наоборот. «Социальная физика», которую пытался построить Сен-Симон, может быть по его мнению такой же точной наукой, как естествознание. Наука должна предвидеть будущее, но это возможно только при условии познания прошлого и его законов.

«Приемный сын» Сен-Симона Огюстен Тьерри резко противопоставляет «социальную историю» истории узко политической. Передко он говорит и о «национальной истории», отмежевываясь от «космополитизма мыслителей XVIII века». С этим неразрывно связана вторая идея Тьерри: надо заниматься, настаивает он; «биографией народа», а не «биографией власти».

Тьерри пронизывает по поводу «странности» и «узости» «историков монархической эры, ставших исключительно историками государей»¹. Заниматься «генеалогией королей и принцев», язвительно замечает Тьерри, было естественно для средневековых монахов, получавших от государей богатые подаяния. Внимание же современного историка должно быть приковано к «истории страны, истории граждан, истории народа». Объект истории: подъем народных масс по пути к свободе и благосостоянию, а также их страдания, куда более трогательные, чем несчастья королей, лишившихся престола.

Историка в первую очередь должна занимать «эпопея побежденных», участь «подданных», судьбы «трудового большинства», бо-

¹ Тьерри, История завоевания Англии норманнами, Спб. 1868, стр. 4.

ровшегося против «вооруженного меньшинства». Недаром одна из важнейших работ Тьерри посвящена происхождению, борьбе и возвышению третьего сословия, представляющих «в сущности не что иное, как историю развития и прогресса нашего гражданского общества»¹.

Согласно Тьерри, историк должен начинать свое исследование не с законодательства и форм правления, а с элементов, составляющих общество, и с социальных интересов. Чтобы выяснить причины укрепления абсолютизма во Франции в начале XVI века, Тьерри перебирает последовательно все общественные группы и анализирует их интересы. Политические конституции — это «одежды общества», государственный строй — обобщение «гражданского быта людей».

В лучшие периоды своего творчества, в особенности в годы близости к Сен-Симону, Тьерри выдвигал в известной мере значение *экономических* фактов в общественной жизни. «Я был, — писал он, — поглощен теориями социального строения, вопросами управления и политической экономии». Тьерри усердно прославляет «промышленность» и «промышленников», противопоставляя *travail* (труд, к которому он относит буржуазию) — *oisivité* (праздности дворянства).

В Англии XVII века «промышленность соединила всех путем взаимных услуг; промышленность внушила англичанам жажду свободы». Французов во время революции спас не «воинственный дух», — их спасли «люди гражданского ремесла» — буржуа. Конституционный режим должен быть основан на индустрии; парламентское устройство тождественно торгово-промышленному правительству. Еще убедительнее звучит сентенция из «Преобразования европейского общества» о том, что «нет перемен в социальном строе без перемен в собственности».

В позднейших работах также время от времени слышны аналогичные мотивы. Так, говоря о формировании в Галлии феодального строя, Тьерри пишет: «Этот медленный и нечувствительный переворот в своем постепенном движении был связан с обширной распахотой земли, захватившей обширные территории лесов и пустырей»². Церковь сыграла большую роль в процессе феодализации, потому что «вместе с наукой и высшим искусством (античного мира. — *Ред.*) она заботливо сберегла также традиции его ремесленной и земледельческой техники. Монастырь был не только местом молитвы и размышления, но и... образцовой фермой»³.

С немалой определенностью выдвигал на первый план «гражданское общество» и «социальную историю» Гизо. Это относится преимущественно к его работам первого, прогрессивного периода.

¹ Тьерри, История происхождения и успехов третьего сословия, Спб. 1899, ч. I, стр. 41.

² Там же, стр. 48.

³ Там же, стр. 48—49.

Гизо начинает четвертый из своих «Очерков по истории Франции» замечательными словами: «Большая часть писателей, ученых, историков или публицистов старалась объяснить состояние общества, степень или род его цивилизации путем изучения политических учреждений общества. Было бы разумнее начинать с изучения самого общества, чтобы узнать и понять его политические учреждения. Прежде чем стать причиной, учреждения являются следствием; общество создает их прежде, чем начинает изменяться под их влиянием; и вместо того, чтобы о состоянии народа судить по системам или формам правления, необходимо; прежде всего, исследовать состояние народа, чтобы судить, каково должно было быть, каково могло быть его правление»¹. Далее Гизо показывает, что непонимание этого приводит историков к вопиющим противоречиям. Граф Буланвилье определяет форму правления Франции от Хлодвига до Гуго Капета как «аристократию», Дюбуа — как «чистую монархию», Мабли — как «республику». Подобных противоречий и ошибок не было бы, если бы историки начинали не с вопроса об управлении, а с проблемы социальной жизни нации. «Общество, его структура, образ жизни индивидуумов в зависимости от их социального положения, отношения различных классов, лиц, — словом, гражданский быт (l'état des personnes) — таков, несомненно, первый вопрос, который привлекает к себе внимание историка, желающего знать, как жили народы, и публициста, желающего знать, как они управлялись»². Непосредственно вслед за этим автор подчеркивает огромное значение поземельных отношений.

Выдвижение на первый план гражданского общества в противовес государству весьма характерно для французской после-революционной буржуазии, еще не закрепившей за собой политической власти. С упрочением господства буржуазии в ее социологических системах обозначился крутой поворот: общество «растворилось» в государстве:

Несомненный интерес представляют мысли Гизо относительно «материального быта общества». Непосредственное влияние климата на людей не столь велико, как полагает Монтескье. Жилище, пища, распределение населения по территории страны — «все это факты первостепенной важности: изменяя одни только условия материальной жизни, они тем не менее могут существенно действовать на цивилизацию»³. Гизо понимал, что при переходе к феодализму «преобладание над обществом, управление им внезапно перешло из городов в селения; частная собственность приобрела перевес над общественной, так же как и частная жизнь над общественной жизнью»⁴. Владельцы территории — господствующее население

¹ Гизо, *Essais sur l'histoire de France*, Paris 1872, p. 73.

² Там же, стр. 74.

³ Гизо, *История цивилизации в Европе*, стр. 70.

⁴ Там же.

ние — «стали жить каждый отдельно в своем жилище, на значительном друг от друга расстоянии»¹.

Весьма характерно для метода Гизо непонимание им решающего значения производства среди «условий материальной жизни общества» и сведение этих последних к чисто бытовым моментам.

Минье, подобно Гизо и Тьерри, подчеркивает мысль о вторичности политического строя по сравнению с процессом «социальной жизни». В свою очередь этот процесс обусловлен «насущными интересами» общественных групп. «Господствующие интересы определяют ход социального движения. Это движение пробивается к своей цели сквозь все стоящие на его пути препятствия, прекращается, когда оно достигло цели, и замещается другим, которое на первых порах совершенно незаметно и которое дает о себе знать лишь тогда, когда оно становится наиболее мощным»². Когда же строй «перестает быть нужным», он «перестает существовать».

Ту же мысль о значении «интереса» проводили и другие историки той же школы. «Идеи, учения и самые конституции, — писал Гизо, — подчиняются обстоятельствам и принимаются народом лишь тогда, когда соответствуют его интересам».

Как возникают учреждения? — спрашивал Тьерри и отвечал: «*is fecit, cui prodest*» — «сделал тот, кому это нужно было».

Минье в своем «*De la féodalité, des institutions de Saint-Louis et de l'influence de la législation de ce prince*» («О феодализме, об установлениях святого Людовика и о влиянии законодательства этого государя», 1822) устанавливает «аналогию причин и следствий» при переходе к власти второй и третьей королевских династий во Франции. Эта «замечательная аналогия», продолжает автор, доказывает, что «вещи действуют с последовательностью, совершаются по необходимости и пользуются людьми как средством, а событиями — как поводом»³. Отсюда вывод: «Меньше люди руководили вещами, чем вещи руководили людьми»⁴.

Итак, «ход вещей» определяет поведение и сознание людей. Если бы Минье последовательно развил это положение, он бы вплотную подошел к материалистической идее об общественном бытии, определяющем общественное сознание. Но этот шаг не был им сделан. Лишь отдельные блестящие этой истины мелькают здесь и там в работах французских историков».

Гизо посвятил немало страниц прослеживанию связи между «общественным составом» и философией, религией, искусством.

В период английской революции XVII века «между партиями епископальной и пуританской не было религиозной распри в строгом смысле слова; борьба завязалась не из-за догматов... Поли-

¹ Гизо, История цивилизации в Европе, стр. 70.

² Минье, *De la féodalité*, цит. по Плеханову, Соч., т. XXIV, стр. 361—362.

³ Цит. по «Известиям Академии наук», 1931, № 7, стр. 827.

⁴ Там же.

тическая свобода — вот что пуританская партия хотела исторгнуть у партии епископальной, вот что было причиной и предметом борьбы»¹. В связи с обзором елизаветинской эпохи в Англии Гизо делает следующее меткое замечание: «...одновременно с усиленным развитием промышленного богатства совершалась важная перемена в богатстве поземельном. Вслед за этими двумя фактами появился и третий — новое движение умов. Царствование Елизаветы составляет, может быть, эпоху наибольшей литературной и философской деятельности в Англии, эпоху плодотворных и смелых мыслей»². Торговая деятельность «дала необыкновенный толчок капиталам и идеям в среднем сословии», — подчеркивает Гизо. Исключительно интересно сопоставление им выступления средневековых философов-новаторов — Росцеллина и Абеляра с развертывавшимся одновременно освободительным движением городских коммун.

Обусловленность сознания бытием у «историков» нередко подменяется простой констатацией параллельности двух рядов явлений. Материалистические положения переплетаются, как правило, с идеалистическими. К примеру, рассуждение о реформации как «революционном кризисе» Гизо заканчивает утверждением: в ходе своего развития и изменения «религиозное общество всегда предшествовало гражданскому».

Тьерри отлично понимает злостную ошибку историков, утверждавших, что папская власть «распространялась влиянием метафизическим, побеждала убеждением; напротив, совершенно достоверно, что эти победы, так же как и все другие, одержаны обыкновенными материальными средствами»³. Папы не брезгали ничем, даже союзом с язычниками, во имя расширения своего господства, основанного на «истреблении в христианской Европе независимых церквей и вместе с тем свободных народов»⁴. Подобно Гизо, Тьерри со всей отчетливостью вскрывает социально-политическое содержание религиозных группировок времен английской революции XVII века.

Выяснение «биографии народа» и «элементов социальной истории», попытки уяснить связь идей с «общественным составом» — таковы положительные особенности исторической концепции Тьерри, Гизо и Минье. Но этим их достижения не ограничиваются. Беря за исходную точку анализа общественную группу, «историки» последовательно подошли к своей плодотворнейшей идее — к идее *классовой борьбы*. Они не только выдвинули эту идею, но и применили ее в конкретно-исторических исследованиях. Лишь в связи

¹ Гизо, История цивилизации в Европе, стр. 253.

² Там же, стр. 250.

³ Тьерри, История завоевания Англии норманнами, 1868, ч. 1, стр. 10.

⁴ Там же.

с этим ядром их учения могут быть поняты и их историзм и их взгляды на закономерность общественного процесса.

«Борьба сословий, — пишет Гизо, — наполняет или скорее составляет всю политическую историю Франции»¹. «Это вовсе не теория, не гипотеза; это сама действительность во всей ее простоте», и оспаривать подобное положение «почти смешно»². Излишне пояснять, что понятия «класса» и «сословия» по существу не различаются теоретиками данной группы.

История Франции, утверждает Гизо, — это «война, то публичная и кровавая, то внутренняя и чисто политическая» третьего сословия против двух привилегированных сословий — духовенства и дворянства³. Революция конца XVIII в. — «развязка этой войны, т. е. окончательная победа третьего сословия над дворянством и духовенством, которые долго властвовали над Францией, и самим третьим сословием»⁴. Через всю историю Франции красной нитью проходит lutte des classes sous le manteau des parties (борьба классов под покровом (борьбы) партий).

Гизо не оставлял ни малейшего сомнения в том, на чьей стороне он стоит. Он был, по его собственным словам, «знаменосцем среднего класса», т. е. буржуазии. «Величайшим и счастливейшим событием» в истории Франции был для него выход на мировую сцену буржуазии, отождествляемой им с «третьим сословием»⁵. «Либерал и антиреволюционер» Гизо видел по одну сторону «среднего класса» абсолютизм и привилегии, праздное и дегенерирующее дворянство, по другую — «хаос людей, который называют народом» и в котором обитают toutes les pauvretés et les bassesses humaines (все человеческое убожество и низости).

Собственность и имущественный ценз — такова основа социального и политического порядка. Господство буржуазии — «провиденциальная цель» французской истории. Но эта величайшая задача разрешается лишь путем классовой борьбы. «Старый режим и современная Франция были и находятся в состоянии войны. Примирить их — химерический замысел. Привести их к соглашению было бы не менее несбыточной мечтой»⁶.

Этот принцип распространяется не только на Францию, но и на другие страны. Внимание Гизо было, естественно, приковано к Англии, в особенности к Англии эпохи побед буржуазного конституционного строя. Английской революции Гизо

¹ Гизо, Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel, P. 1821, p. VI.

² Там же, стр. XV.

³ Там же, стр. V.

⁴ Там же, стр. V—VI.

⁵ См. Гизо, История цивилизации во Франции, стр. V.

⁶ Гизо, Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du ministère actuel, p. 108.

посвятил многотомное исследование. В этой работе Гизо рассматривает английскую революцию в аспекте классовой борьбы и экономических сдвигов. И это в то время, когда большинство историков видело в этой революции лишь столкновение религиозных группировок или борьбу вокруг чисто конституционных проблем.

«Борьба не ограничивалась, — категорически подчеркивает Гизо, — политическими и религиозными партиями; под ней скрывалась другая, общественная борьба — борьба различных слоев народа за влияние и власть»¹. Обозначилось ясное размежевание классовых сил. «В массе, с одной стороны дворянство, с другой — горожане и народ стали: одни — вокруг престола, другие — вокруг парламента, и ясные признаки уже говорили о великом социальном движении среди этой великой политической борьбы и о стремлениях возвышающейся демократии, прокладывающей себе дорогу через ряды ослабевшей и разделенной аристократии»². Реставрацию в Англии Гизо связывал с возвратом к власти крупных земельных собственников, сельских дворян, всех тех, кто был удален республикой и Кромвелем.

Но на чем же основано само бытие классов и развертывание классовой борьбы? Гизо очень редко ставит такой вопрос и весьма непоследовательно на него отвечает. Однако общее направление им намечено правильно: Гизо связывает классовое деление с имущественными отношениями.

Как мы уже видели, Гизо говорит о существовании трех основных «социальных групп» или классов. *Первую* образуют люди, живущие доходами с земельной («или иной» — рантиеры) собственности, — «аристократия». *Вторая* состоит из людей, стремящихся увеличить свое движимое или земельное имущество своим трудом, — «буржуазия». *Третью* составляют люди, не имеющие собственности и живущие исключительно своим трудом, — «народ». Последний класс не является для Гизо «субъектом истории». История творится в борьбе аристократии с буржуазией.

Общий итог построений Гизо резюмируется в схеме: имущественные (в основном поземельные) отношения — классы — политический строй. «Чтобы понять политические учреждения, надо изучить различные слои, существующие в обществе, и их взаимные отношения. Чтобы понять эти различные общественные слои, надо знать природу поземельных отношений».

Но как образуются сами имущественные отношения? Этого Гизо не знает. Он иногда выдвигает вульгарнейшее «объяснение»: капитал образуется благодаря уму, таланту, труду и бережливости, бедность «объясняется» ограниченностью и ленью человека. Чаще же всего Гизо ссылается на насилие и завоевание.

¹ Гизо, История Карла Великого с восшествия его на престол до смерти, Спб. 1859, ч. 1, стр. VIII.

² Там же, стр. IX.

Победители и побежденные, потомки прежних завоевателей и побежденных, — вот из кого складываются общественные классы. В течение более тридцати столетий народ побежденный борется, чтобы свергнуть иго народа-победителя. История Франции есть история этой борьбы. Ее развязка — революция. Прежний народ побежденный стал народом-победителем¹.

Огюстен Тьерри с гордостью подчеркивает свою родословную: «Мы люди городов, люди коммун, люди земли, сыны тех крестьян, которые заставили дрожать Карла V, сыны возмутившихся Жаков». Основателями французской нации, родоначальниками ее культуры и свободы были люди третьего сословия. Но как возникло это сословие и как совершалось его развитие? В ответ на этот коренной вопрос французской истории Тьерри обращается к классовой борьбе, отождествляемой им с борьбой завоевателей и завоеванных.

Отправная точка истории Франции — это падение в Галлии господства римлян. Здесь впервые столкнулись две враждебные силы: германские завоеватели — сикамбры и франки — и побежденное ими туземное галло-римское население. «Мы видим здесь в насильственном соединении и как бы друг против друга в одном и том же политическом спелении две народности, два общества, не имевшие ничего общего, кроме религии»². Завоевание положило начало классовому обществу. Как бы ни смешивались первоначально разделившие Францию две народности, но их вечно противоречивый характер остался в двух ясно разделенных классах населения.

Потомки завоевателей «образовали класс свободный, праздный, вполне военный, и его представители получили на своих больших или малых феодах право военного начальства, администрацию и суд»³. Это класс эгоистический, высокомерный и мало интересующийся наукой⁴. Побежденные «составили класс, обязанный повиновением и трудом и подведенный более или менее строго, за исключением лишь полного рабства, под условия частноправного подчинения»⁵.

Из этой зависимой массы в XI—XII веках, в процессе коммунальных революций, выделился новый класс горожан — буржуа, составляющий «душу и сердце народа».

«Национальный дуализм» и классовая борьба как основа социального развития — широко действующий закон. Он отнюдь не ограничивается Францией, — в Англии он еще более рельефен.

Главнейшие государства нынешней Европы, хотя и кажутся сейчас едиными по своему населению, на самом деле, по мнению

¹ См. *Гизо*, *Du gouvernement de la France*, p. V—VI.

² *Тьерри*, *История происхождения и успехов третьего сословия*, 1899, стр. 44.

³ Там же, стр. 51.

⁴ Там же, стр. 88.

⁵ Там же, стр. 51.

Тьерри, состоят из потомков различных племен, когда-то враждовавших и завоевавших друг друга. «Все народы Европы, даже и в нынешнем своем быту, имеют нечто перешедшее к ним от средневековых завоеваний. Этим завоеваниям одолжены они... своим внутренним образованием, т. е. разделением на состояния и сословия. Высшие и низшие сословия, ныне недоверчиво наблюдающие друг за другом или воюющие за идеи и общественные принципы, суть во многих странах не более как *народы-победители* и *народы побежденные* давно минувшей эпохи... Раса завоевателей с прекращением ее отдельного существования как народа стала высшим сословием. Из нее образовалось воинственное дворянство... Раса побежденная, лишенная земельной собственности, свободы и самоуправления, существовавшая не оружием, а работой, обитавшая... в горах, составила как бы отдельное общество»¹.

Вся последующая история Англии, настаивает Тьерри, от великих гражданских войн до столкновений светской и церковной власти, должна быть рассмотрена в свете этого классово-племенного принципа.

Образование новейших государств основано на силе, на разрушении старых обществ. «Такое разрушительное движение было необходимо; ...последствием его была нынешняя европейская цивилизация»².

Наряду с племенными мотивами Тьерри вводит в свою классовую конструкцию и элементы *экономического* порядка. Действительной причиной антианглийских гражданских войн эпохи Иоанна и Генриха III был страх норманских баронов за свою «великую поземельную собственность», которую они в свое время отняли у саксов. «Эта материальная причина, — подчеркивает автор, — а не исключительное желание установить политическое учреждение, востала против королей баронство и рыцарство Англии»³. В начале XVII века английская буржуазия, вследствие развития монополий, произвольных налогов и конфискаций, была поставлена в тяжелое экономическое положение. В поисках выхода она решилась на революцию. Но, с другой стороны, английская революция была «реакцией англо-саксов на норманское завоевание».

* Тьерри не сводит, таким образом, концы с концами в вопросе о генезисе классов и классовой борьбы. Понимание в отдельных случаях реальных экономических движущих сил истории переплетается в его концепции с плоской «теорией завоевания».

У Тьерри, как и у Гизо, на первый план выступает не раса, не «голос крови», а самый факт завоевания, насилия как исходный

¹ Тьерри, История завоевания Англии норманнами, Спб. 1859, ч. 1, стр. 3.

² Там же, стр. 7.

³ Там же, стр. 9.

пункт классовой дифференциации. Симпатии автора не на стороне «господ» — победителей, а на стороне побежденных. Тьерри обращает внимание на необходимость заниматься историей всех «обойденных судьбой» народов.

Эклектизм пронизывает и ответ Тьерри на фундаментальный вопрос о конститутивных, определяющих признаках класса. Классы отличаются и по своему положению в обществе, и по присвоенным им правам и обязанностям, и по характеру своей деятельности, и по экономическим признакам («люди земли» и «люди индустрии»), и по своим правам и психическим склонностям. Иногда Тьерри насчитывает пять «различных классов, отделенных друг от друга положением неодишакового достоинства и различием законов, нравов и языка»¹.

В сен-симонистском сборнике «Industrie» (в котором участвовал и Конт) Тьерри говорит о едином «народе», включающем всех «промышленников», начиная от крупного капиталиста и кончая рабочим. Вне «народа» стоят, во-первых, два привилегированных сословия и, во-вторых, «самый невежественный класс», la populace, чернь, отождествляемая с якобинскими санкюлотами.

Таким образом, мы видим у Тьерри концепцию, близкую к Гизо. Имеются три класса, из которых «субъектами истории» являются два: буржуазия и дворяне-землевладельцы. «Темные массы» играют роль постольку, поскольку идут за буржуазией, но как только они выходят из повиновения, то гибнут сами и губят общее дело.

Вскрыв классовое содержание борьбы между буржуазией и дворянством, «историки» сосредоточили свои усилия на том, чтобы затушевать классовые антагонизмы внутри «третьего сословия». Тьерри в предисловии к «Истории происхождения и успехов третьего сословия» пытается доказать, что лишь «зловредные» системы «стремятся разделить массу нации, ныне единую и однородную, на взаимно враждебные классы»².

«Удивительно, — пишет по этому поводу Маркс, — как этот господин, le père (отец. — *Ред.*) «классовой борьбы» во французской историографии, гневается в предисловии на «новых», которые, с своей стороны, видят антагонизм между буржуазией и пролетариатом и полагают, что следы этого противоречия можно открыть уже в истории tiers-état (третьего сословия. — *Ред.*) до 1789 г. Он старается доказать, что tiers-état включает в себя все сословия, кроме noblesse и clergé (дворянства и духовенства. — *Ред.*), и что буржуазия играет свою роль в качестве представительницы всех этих остальных элементов... Если бы господин Тьерри прочитал наши вещи, то он знал бы, что решительный антагонизм между буржуазией и peuple (народом. — *Ред.*), естественно, начинается лишь тогда, когда

¹ Тьерри, История происхождения и успехов третьего сословия, 1899, стр. 45.

² Там же, стр. 34.

она перестает противостоять *clergé* и *noblesse* в качестве *tiers-état*. Что же касается «*racines dans l'histoire*» «*d'un antagonisme né d'hier*» (исторических корней антагонизма, рожденного со вчерашнего дня. — *Ред.*), то как раз его книга дает наилучшее доказательство тому, что «*racines*» эти появились с возникновением самого «*tiers-état*»¹.

Отношение Тьерри к буржуазии — восторженное на всем протяжении его творчества. Буржуазия «привержена к умственной культуре», ее «вековая задача» — терпеливый труд, скромная настойчивость и медленный, но непрерывный прогресс². Зато труженик и страдалец Жак-Бонюм, любезный сердцу молодого карбонария Тьерри, вызывает подозрительность и даже злобу престарелого ученого. Автор «Происхождения» характеризует «Жаков» как «жестокое простонародье», как «банды», разрушавшие и убивавшие всех и вся, как «варваров», не знавших, куда и зачем они идут³.

Под углом зрения классовой борьбы написана и известная «История французской революции» Минье.

На поверхности революционного движения выделяется борьба партий и политических лозунгов. Но что стоит за партиями, в чем основа той или иной конституции? — Классы и их интересы, отвечает Минье. Правда, подобный ответ редко дается в виде прямых формулировок, чаще он напрашивается сам по себе в связи с фактическим материалом, приводимым автором. Определение самих классов страдает обычной для рассматриваемых историков неопределенностью и сбивчивостью. Здесь и «аристократия», и «толпа», и «средний класс», и «народ», и «буржуазия». Характерной чертой этой последней иногда считается ее «просвещенность», причем доказывается, что «народ» не удержался у власти лишь потому, что он «не обладал сведениями, достаточными для управления»⁴.

Минье обнаруживает понимание классовой структуры французского общества, преобладания различных социальных группировок на различных этапах революционного движения и, наконец, классового характера сменявших друг друга представительных органов и конституций.

«Французская революция, — пишет он, — уничтожая старый порядок управления и разрушая до основания старое общество, имела двоякую, вполне определенную цель: введение свободных учреждений и более совершенного социального уклада. Все те шесть лет, которые мы рассмотрели (1789—1795), прошли в стараниях утвердить господство одного из классов, составляющих французскую нацию. Привилегированные классы мечтали утвердить свое господство, противопоставив его двору и буржуазии, с по-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XXII, стр. 48.

² Тьерри, История происхождения и успехов третьего сословия, 1899, стр. 87.

³ Там же, стр. 84.

⁴ Минье, История Французской революции, 1906, стр. 134.

мощью сохранения сословий и генеральных штатов; буржуазия жаждала установить свой порядок вещей, направленный против толпы, знати и духовенства, учреждением конституции 1791 г., а толпа старалась захватить власть для себя против всех и вся конституцией 1793 г.»¹

Минье отдавал себе отчет в классовой природе и в причинах гибели жиронды, представлявшей переходные прослойки «между средним сословием и народом» и очутившейся после 10 августа между молотом и наковальней, «между средним классом и толпой»².

Если борьба партий обуславливается столкновением классовых интересов, то сами классы создаются в результате особых перемен. «Перемены затрагивают те или иные интересы, интересы эти создают партии, партии вступают друг с другом в борьбу»³. Минье не видит того, что класс не только создается «переменой», но и сам активно создает ее.

Сила историков времен реставрации — в утверждении значения классовой борьбы в истории и в конкретном показе этого факта. Слабость их — в несовершенстве их теорий, касающихся «природы» классов. В этом вопросе их опередила английская классическая политическая экономия. «Буржуазные историки, — пишет Маркс Вейдемейеру 5 марта 1852 г., — задолго до меня изложили историческое развитие этой борьбы классов, а буржуазные экономисты — экономическую анатомию классов»⁴.

Нельзя преувеличивать заслуги французских историков периода реставрации, нельзя не видеть всей незавершенности и неполноты их учения о классах и классовой борьбе. Маркс в том же письме к Вейдемейеру, в котором упоминается о заслугах Тьерри и Гизо, подчеркивает то новое, что он сам внес в учение о классах и их борьбе. Этим самым Маркс дает и критику концепции «историков».

Маркс связывает существование классов лишь «с определенными историческими сторонами производства». Понимание класса как социально-производственной категории отсутствует у «историков». А ведь в этом суть вопроса.

Нечего и говорить, что буржуазным мыслителям абсолютно чужда идея диктатуры пролетариата. Для них классовая борьба заканчивается формально завуалированной диктатурой буржуазии.

Для Маркса классовая борьба ведет в конечном счете «к уничтожению всех классов», к бесклассовому коммунистическому обществу. Для «историков» классовое капиталистическое общество вечно.

¹ Минье, История Французской революции, стр. 376—377.

² Там же, стр. 141, 200.

³ Там же, стр. 135.

⁴ Маркс и Энгельс. Соч., т. XXV, стр. 145—146.

Мысль об окончании классовой борьбы проходит через все работы либеральных историков времен реставрации наряду с утверждением вечности классового строя.

Смысл концепции либеральных историков совершенно очевиден. Они признают классовую борьбу и революцию необходимой, пока буржуазия при поддержке народных масс идет к власти. Но после установления буржуазного государства классы перестают быть «настоящими», а классовая борьба оказывается «роковым недоразумением», плодом «искусственной агитации».

С торжеством буржуазного строя для Минье ликвидируется «фатальная борьба классов». Перед взором Минье открылась эпоха «счастливого окончательного союза свободной нации под властью монарха и могущественного короля, под властью свободы»¹.

Существование классов, настаивает Гизо, является «мировым и вечным фактом». «Всегда и везде, — писал он, — были и будут существовать рантье, предприниматели и наемные рабочие... это явления всеобщие, которые естественно воспроизводятся во всяком человеческом обществе»². С другой стороны, Гизо объявлял с трибуны палаты депутатов классовую борьбу в современной ему Франции «противоестественной» и «безумной», несущей обществу «анархию и разрушение». Социальный мир он провозглашал важнейшей потребностью Франции.

В свете этого учения становится вполне понятным и отношение «историков» к проблеме революции. Революция 1789 г. была, по мнению Тьерри, великим, необходимым и плодотворным событием. Однако Тьерри резко ополчается против «якобинских догматов» и вообще революционных «излишеств» и идеализирует жирондистов. Тяжба буржуазии с дворянством, возобновившаяся во время реставрации, была окончательно разрешена «счастливым событием» 1830 г. Июльская революция, «чудесная» по своей скорости, не пошла дальше необходимого. Она привела к «слиянию всех классов и партий».

Революцией 1848 г. Тьерри был потрясен вдвойне, как гражданин и как историк. Силою этого переворота история Франции, казалось, была опрокинута так же, как и сама Франция»³. Дейтели 1848 г., заявляет Тьерри в одном из своих писем, стараются толкнуть Францию обратно на путь, который Европа покинула много веков тому назад.

Минье надеялся показать в своей «Истории», что «избежать» французской революции «было так же трудно, как трудно было

¹ Из речи Минье, 1837 г., цит. по «Известиям Академии наук», 1931, № 7, стр. 831.

² Цит. по Плеханову, Соч., т. VIII, стр. 21.

³ Тьерри, История происхождения и успехов третьего сословия, 1899, стр. 37.

нести ее»¹. При наличной исторической ситуации революция была неизбежна. Конечно, было бы лучше разрешить дело мирным путем, но это было невозможно. Признание закономерности возникновения и течения революции, а также «оправдания» ее характерны для позиции Минье. Это впоследствии не помешало старому ученому с ужасом говорить о «бесчинствах» Парижской Коммуны.

Хотя Гизо и приветствовал буржуазную революцию в Англии и Франции как необходимое и славное событие, как важнейший этап на пути возвышения «среднего класса», но вместе с тем ему был противен «революционный дух», для него революция была «огромным беспорядком», она «спускала с пени антиобщественные идеи и страсти». На революцию можно решиться лишь в самом крайнем случае, причем ее цель должна заключаться не в разрушении, а в реставрации нарушенной традиции. Антиреволюционные настроения Гизо, естественно, достигли своего апогея после февральского переворота. Недостигаемым идеалом для него стала «славная революция» 1688 г., ибо она была «оборонительная по принципу» и «произведена не возмущениями народными, а организованными политическими партиями»².

Революцию 1848 г. Гизо объявил результатом козней «злостных демагогов».

Отношение французских историков к революции уясняет нам многое в характере их историзма.

Тьерри и Гизо противопоставляли свой историзм рационализму просветителей.

«Историки, созданные XVIII в., — писал Тьерри, — были под влиянием философии своего времени... Они насиловали факты во имя разума и права; этот способ годится для произведения переворота в мнениях и в обществе, но не годится для сочинения истории»³.

Историзм школы Гизо — Тьерри, несмотря на многие ценные свои черты, был далек от последовательности. По своему конечному устремлению это была апологетика, долженствовавшая оправдать и обосновать правомерность и неизбежность «вечного» буржуазного строя. Историзм превращался в традиционализм. Пафос революции заключался для историков времен реставрации не в разрушении старого и не в строительстве нового, а в восстановлении исторической традиции.

Но и в этих ограниченных рамках «историки» дали не мало. По изложению Тьерри, пишет Маркс, «можно хорошо проследить, как вырастает класс» и какую «последовательную смену метаморфоз» он прodelывает⁴. Маркс делает при этом два очень существен-

¹ Минье, История Французской революции, 1906, стр. 5.

² Гизо, Введение 1850 г. к «Истории английской революции», т. I, стр. LXXVII—LXXVIII.

³ Тьерри, История завоевания Англии норманнами, ч. 1, стр. 4.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. XXII, стр. 49.

ных замечания. Во-первых, изложение Тьерри ценно «по крайней мере по материалу», и, во-вторых, Тьерри мало говорит «о формах, в которых развивается промышленная буржуазия»¹.

У всех историков времен реставрации материал гораздо более ценен, чем его объяснения. Материалистические черты нередко выступают в самом подборе и расположении материала, даже вопреки идеалистическим декларациям авторов. С другой стороны, стихийно материалистические тенденции не устраняют слабости и неразработанности проблем экономической истории.

Мы не можем ждать поэтому от «историков» последовательного и развернутого учения о закономерности исторического процесса. И здесь отдельные ценные мысли эклектически переплетаются с идеалистическими положениями.

В лучших своих работах эти мыслители возвышались над трактовкой истории как простого скопления изолированных фактов и приближались к пониманию исторического процесса как целостного и необходимого. Но в тех же самых работах, в которых проводилась идея необходимой связи явлений, мы видим и трактовку социального процесса как нагромождения чистых случайностей. Так, в памфлете Гизо «Pourquoi la révolution d'Angleterre a-t-elle réussi. Discours sur l'histoire de la révolution d'Angleterre» («Почему удалась английская революция. К истории английской революции», 1850) «вся революция объясняется... лишь злой волей и религиозным фанатизмом нескольких смутьянов, которые не могли удовлетворяться умеренной свободой». Ход событий объясняется ссылкой на «общественный дух», который «принимает внезапно «другое направление», неизвестно как и почему»².

«Природа» человека и «провидение» — два столпа философии истории Гизо — Тьерри, несовместимые с их историзмом. Тьерри склоняется больше к «природе», Гизо — к «провидению». Но и у одного и того же автора чаша весов склоняется то в ту, то в другую сторону. «Мир создается, — пишет, например, «провиденциалист» Гизо, — преимущественно самим человеком; от его чувств, идей, нравственных и умственных наклонностей зависит устройство и движение мира; от его внутреннего состояния зависит и состояние общества»³. На подобной идеалистической базе надстраиваются в качестве «промежуточного слоя» отдельные материалистические положения: состояние собственности, материальные интересы, «гражданский быт» народных масс, классовая борьба.

В 20—30-х годах XIX века философия истории Тьерри—Гизо—Минье, несмотря на все свои недостатки, была все же огромным шагом вперед. В работах этих «истинных истолкователей и пред-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XXII, стр. 49.

² Там же, т. VIII, стр. 276.

³ Гизо, История цивилизации в Европе, стр. 56.

ставителей» «трезво-практического буржуазного общества»¹ среди шелухи и ветоши мелькают драгоценные зерна нового и истинного. Они послужили одним из источников формирования великой теории исторического материализма. В этом значении работ французской исторической школы периода реставрации.

Глава IV

АНГЛИЙСКИЙ УТИЛИТАРИЗМ

Для этики метафизического материализма характерны попытки обосновать принципы морали, отпавляясь от основных свойств человека как чувствующего существа. При этом основными свойствами человека метафизический материализм считал стремление человека к наслаждению и отвращение к страданию. Человеку свойственно искать счастье, стремиться к собственной пользе — таков исходный пункт этических теорий материалистов XVII—XVIII веков. Эти теории были созданы в период английской буржуазной революции Гоббсом и Локком. Своего высшего развития они достигли перед революцией 1789 г. у французских материалистов, особенно у Гельвеция. Английский утилитаризм конца XVIII и начала XIX века явился эпигоном этих теорий, опощением их, соответствующим периоду промышленного переворота и окончательного утверждения буржуазных отношений.

Выступившая в этот период на идейную арену «теория полезности» утратила революционные тенденции, свойственные ей на ранних ступенях развития. Английская буржуазия, которая с самодовольным оптимизмом рассматривала победивший строй капиталистической эксплуатации как естественный и наилучший порядок и вела руку об руку с аристократией упорную борьбу против революционной Франции, лишила сенсуалистическую моральную теорию ее революционной тенденции. В английском утилитаризме теория полезности предстала освобожденной от расцветавших ее философских иллюзий; ее ограниченное буржуазное содержание выступило в неприкрытом виде.

Английский утилитаризм унаследовал все коренные недостатки теории полезности, лишившись в то же время тех положительных ее качеств, которые были обусловлены революционными устремлениями французской буржуазии XVIII века.

Иеремия Бентам, виднейший представитель английского утилитаризма, родился в 1748 г. в семье зажиточного адвоката-дельца, занимавшегося спекуляцией землей и домами. Образование Бентам получал в Оксфордском университете, который окончил в 1766 г. Первая его большая работа «A fragment on government» появилась

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. VIII, стр. 324.

в 1776 г. В ней уже был сформулирован «принцип полезности» (principle of utility) — «принцип наибольшего счастья как мерил справедливого и злого в области морали вообще и управления в частности»¹.

«Утилитарный принцип, — писал Маркс, — не был изобретением Бентама. Он лишь бездарно повторял то, что даровито излагали Гельвеций и другие французы XVIII в.»²

Всю свою жизнь Бентам с утомительными многоречивостью и педантизмом развивал выводы, следовавшие из указанного принципа, применительно к морали, праву и законодательству. Его этические взгляды изложены в «Introduction to the principles of morals and legislation» («Введение в принципы морали и законодательства»), вышедшем в свет в 1789 г., и в «Deontology or the science of morality» («Деонтология, или наука о морали»), начатой в 1814 г. и напечатанной в 1834 г., уже после смерти Бентама, последовавшей в 1832 г. Для литературной продукции Бентама характерны тривиальность и буржуазная ограниченность мысли в соединении с необычайным самомнением и апломбом. Бентам — типичный представитель ограниченного буржуазного рассудка XIX в. Маркс в «Капитале» дал ему уничтожающую, но вполне заслуженную оценку. Указывая на полное отсутствие оригинальности в его взглядах, на повторение им кардинальных заблуждений его предшественников, на то, что его работы — это сопровождаемое необыкновенной помпезностью вещание «обыденнейших банальностей», Маркс называет «господина Иеремию гением буржуазной глупости»³.

«Область онтологии, — заявляет Бентам, — представляет собой еще неисхоженный лабиринт, никем до сих пор не исследованную пустыню»⁴. Со свойственным ему самомнением Бентам притязает на внесение исчерпывающей полноты и ясности в эту область. Однако его философские теории являются лишь объединением разнородных взглядов английских и французских мыслителей, представляя собой заурядную и достаточно путаную эклектическую смесь.

Свою «Онтологию» Бентам начинает с классификации сущностей (entities). Сущности, заявляет он, делятся на воспринимаемые и выводимые путем заключения. Воспринимаемая сущность — это та, «о существовании которой люди узнают через непосредственное свидетельство своих чувств, без рассуждения». Сущность, выводимая путем заключения, — та, «в существовании которой мы убеждаемся путем размышления — в результате цепи рассуждений»⁵. Таковы душа, бог.

Это деление сущностей Бентамом представляет собой плохое

¹ Бентам, Works, Edinburgh 1843, v. I, p. 242.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 670.

³ Там же.

⁴ Бентам, Works, v. VIII, p. 195.

⁵ Там же.

переложение Локка, который учил, что нам свойственно интуитивное, непосредственно-очевидное познание нашего собственного бытия, демонстративное познание бытия бога и сенситивное познание бытия телесных вещей. Перенимая у Локка далеко не лучшее в его философии, Бентам еще больше ухудшает взятое, видоизменяя его в духе идеализма.

Все сущности, как воспринимаемые, так и выводимые, Бентам делит на реальные и фиктивные. Реальным сущностям свойственно действительное существование. Такими «реальными сущностями», по Бентаму, оказываются в первую очередь все восприятия, в том числе и идеи, произведенные нашим воображением. Их реальность, считает Бентам, дана с наибольшей, непосредственной очевидностью. «Об идеях свидетельство нашего восприятия более прямо и непосредственно, чем то, которое мы имеем о телесных субстанциях; наша убежденность в их (идей) существовании более необходима и непреодолима, чем та, которую мы имеем в существовании телесных субстанций. Об идеях, может быть, можно говорить как о *единственных воспринимаемых сущностях*, по отношению к которым и в отличие от которых субстанции телесного рода являются не чем иным, как сущностями, *выводимыми путем заключения*»¹. Приняв идеалистическую исходную позицию, — положив в качестве исходного пункта при рассмотрении и делении сущностей сознание человека и выделив его в качестве преимущественной реальности восприятия, — Бентам в то же время признает существование материальных тел — телесных субстанций, по его выражению. Но он делает это путанно и непоследовательно, поскольку реальность тел оказывается у него производной от реальности восприятий.

Своему различению реальных и фиктивных сущностей Бентам придавал исключительное значение.

«Этим делением, — писал он, — брошен яркий свет на всю область логики и тем самым на всю область искусства и науки, особенно на область психических явлений, изучаемых этической, или моральной, отраслью знания»².

Фиктивные сущности для Бентама — это сущности, о которых в обычном словоупотреблении говорится как о реально существующих, но которые в действительности не обладают существованием. К фиктивным сущностям Бентам относит все категории логики (качество, количество, причина, следствие и т. д.), а также покой, движение, время, пространство, материю, форму и т. д. По мысли Бентама, все это — фиктивные сущности, потому что сами по себе, как отдельные вещи, они не существуют, являясь лишь отдельными сторонами, моментами, состояниями действительно существующих тел.

¹ Бентам, Works, v. VIII, p. 196.

² Бентам, Logical arrangements or instruments of invention and discovery, Works, v. III, p. 286.

Теория эта также не является оригинальным продуктом Бентама. Она заимствована им у Даламбера и Горна Тука, второстепенного английского филолога, трактовавшего философское учение Локка в духе крайних номиналистических выводов. Самому Бентаму здесь принадлежит только плоская аргументация в обосновании указанной теории. Примером может служить его разбор идеи движения. «О теле говорят, что оно *находится* в движении. Если взять это выражение в буквальном смысле, это все равно, что сказать, что имеется большое тело, именуемое движением, и что в этом большом теле содержится другое, реально существующее тело»¹. «Движение рассматривается как род вместительности, в котором помещаются тела: о телах говорят, что они *находятся* в движении, как о человеке говорят, что он *находится* в доме»². После этого Бентам на том основании, что движение как особой субстанции, отдельной от движущихся тел, не существует, победоносно делает вывод, что движение есть фиктивная, несуществующая сущность. Механицизм в понимании природы, вульгарный эмпиризм, непонимание роли логического, рационального момента в познании и его объективного значения, идеалистическое сведение объективных категорий к восприятию как критерию реальности — таковы основные черты бентамовской теории реальных и фиктивных сущностей.

С таким, до крайности скудным и путанным, философским багажом Бентам подходит к рассмотрению этической проблемы. Он отвергает этические учения, в основе которых лежит обращение к внутреннему нравственному чувству или к разуму как источнику нравственных суждений. Он отвергает и нравственные понятия, утверждаемые этими учениями. Обязанность, долг, совесть, порок, добродетель — все это, по мнению Бентама, фиктивные сущности, слова, за кажущимся содержанием которых скрывается пустота, если не обман и невежество. «Добродетель, — пишет он, — есть глава большого семейства. Ее членами являются добродетели... Название придает идее существование, но добродетель есть фиктивная сущность, возникшая в силу несовершенства языка»³. Место фиктивных сущностей должны занять сущности реальные; первые должны быть приведены в связь с последними: только таким путем может быть вскрыт их реальный смысл и содержание.

В определении реальных сущностей, которые должны лечь в основу этической теории, Бентам отправляется от отдельного индивидуума. Слепо следуя механистической методологии, он видит в обществе простую сумму людей. «Общество, — заявляет

¹ Бентам, A Fragment on Ontology, Works, v. VIII, p. 197.

² Бентам, Chrestomatia, Works, v. VIII, p. 130.

³ Бентам, Deontology or the Science of Morality, 1834, v. I, p. 138.

он, — есть фиктивное тело, состоящее из индивидуальных лиц, которые рассматриваются как составляющие его»¹.

Соответственно этому социальные явления, в том числе и явления из области морали, Бентам толкует как имеющие основу в свойствах отдельного человека. Реальные сущности — это испытываемые человеком восприятия удовольствия и страдания; из них Бентам выводит все понятия морали. С комической важностью он сравнивает себя с Декартом. «Дайте мне материю и движение, — сказал Декарт, — и я создам физический мир». «Дайте мне, — может воскликнуть утилитарист, — человеческие восприятия — радость и печаль, страдание и наслаждение, и я создам моральный мир»².

Не внося ничего нового в обоснование своего тезиса в сравнении с французскими материалистами XVIII в., Бентам ссылается на природу, которая определила стремление человека к наслаждению и отвращение к страданию. «Природа, — пишет он, — поставила человечество под управление двух верховных властителей — страдания и удовольствия... Они управляют нами во всем, что мы делаем, что мы говорим, что мы думаем»³. Но у французских материалистов трактовка человека как существа, стремящегося к счастью, была составной частью философской концепции, в которой человек рассматривался как часть природы. У Бентама этого нет: выдавая указанное положение за очевидный и несомненный факт опыта, он отказывается от его обоснования и доказательства на том основании, что «то, что служит для доказательства чего-нибудь другого, само не может быть доказываемо: цепь доказательств должна где-нибудь иметь свое начало»⁴.

Утилитарный принцип в морали вытекает из указанных черт человеческой природы. «Под принципом пользы, — пишет Бентам, — понимается тот принцип, который одобряет или не одобряет какое бы то ни было действие, смотря по тому, имеет ли оно... стремление увеличить или уменьшить счастье той стороны, об интересе которой идет дело»⁵.

Таким образом, утилитарная мораль оценивает человеческие поступки в зависимости от того, способствуют ли они увеличению счастья или нет. «Что есть счастье? Пользование наслаждением и избавление от страдания... И что есть добродетель? То, что больше всего способствует счастью, что увеличивает наслаждения и уменьшает страдания. Порок, напротив, — это то, что уменьшает счастье или способствует несчастью»⁶.

¹ Бентам, Введение в основания нравственности и законодательства, Избранные сочинения, Спб. 1867, т. I, стр. 3.

² Бентам, Deontology, v. II, Introduction, p. 10.

³ Бентам, Введение в основания нравственности и законодательства, т. I, стр. 1.

⁴ Там же, стр. 4.

⁵ Там же, стр. 2.

⁶ Бентам, Deontology, v. I, ch. I, p. 17.

Счастье, о котором идет речь у Бентама, это, прежде всего, наслаждения и удовольствия индивидуума. Интерес отдельного лица является для него исходным и основным. В принятии интереса личности за основу морали Бентам видел прямое следование неизменному и вечному голосу природы. «Первый закон природы, — писал он, — заключается в желании нашего собственного счастья»¹. Без этого невозможно сохранение человечества. «Само продолжение существования зависит от принципа любви к себе»². Освободиться из-под власти этого принципа невозможно. «Себялюбие имеет всеобщий и необходимый характер. Если судьба была где-нибудь деспотической, то именно здесь»³.

Интерес общества в целом складывается из интересов отдельных лиц. Каждый член общества, стремясь к личному счастью, тем самым содействует счастью всего общества. «Как можно достигнуть наибольшего всеобщего счастья, — спрашивает Бентам, — если не достижением наибольшей его доли для каждого отдельного лица? Из чего может составитья общая сумма счастья, если не из счастья отдельных единиц?»⁴

В итоге, в качестве основной максимы теории полезности, в качестве кардинального морального принципа, которым люди должны руководиться в своей деятельности и в моральной оценке этой деятельности, Бентам выдвигает положение: «наибольшее счастье наибольшего числа людей» (the greatest happiness of the greatest number). Этика, утверждает Бентам, есть не что иное, как учение о средствах и способах достижения этого наибольшего счастья. «Мораль есть искусство максимизации счастья»⁵.

Следуя в признании личного интереса как основы морали за французскими материалистами XVIII в., Бентам вносит, однако, свои изменения в трактовку личного интереса. Прежде всего личные интересы объявляются им единственно реальными интересами. Общество есть фиктивное тело. В действительности существуют только отдельные люди, совокупность которых образует общество. Соответственно «общественный интерес есть только абстрактное выражение: он есть не что иное, как совокупность частных интересов... Индивидуальные интересы суть единственные действительно существующие интересы»⁶.

Отсюда Бентам делает тот вывод, что преследование личного

¹ Бентам, Deontology, v. I, p. 17.

² Там же, p. 18.

³ Там же, v. II, p. 121.

⁴ Там же, v. I, p. 18.

⁵ Там же, v. II, p. 31.

⁶ Бентам, Основные начала гражданского кодекса. Избранные сочинения, т. I, стр. 368.

интереса есть единственно возможный способ удовлетворения интереса общественного.

Если материалисты XVIII в. в своих произведениях стремились к конструированию идеального, «разумного» строя, в котором совпали бы интерес личный и общий, то для Бентама эта проблема уже была решена. Строем гармонического сочетания личного и общественного интереса для него был буржуазный строй, уже утвердившийся в Англии. В этом строе Бентам видел естественное и наилучшее устройство общества. В условиях такого общества для полного благополучия каждого человека в отдельности и всего общества в целом нужно было, по мнению Бентама, только одно: предоставить неограниченную свободу индивиду в его деятельности, прежде всего в области хозяйственной.

Этика Бентама — и в этом также ее отличие от этики французских материалистов — имела своей основой буржуазную политическую экономию, предпосылкой которой было признание свободы торговли. Теория *free trade*, развитая Адамом Смитом, утверждавшим, что полная экономическая свобода человека представляет естественную основу хозяйственной жизни, была для Бентама началом и концом премудрости в решении вопросов не только экономической, но и всей общественной жизни. Трактат Адама Смита «*Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*» («Исследование о природе и причинах богатства народов», 1776) Бентам рассматривал как тот труд, на который должна опираться наука о правозначности. Он находил в нем доказательство полной гармонии экономических интересов людей, стремящихся к личной выгоде, утверждение того положения, что свободная игра хозяйственных сил есть единственно возможный путь к общему благоденствию. «По мере просвещения, — писал Бентам, — в людях все более и более развивается дух всеобщего благоволения, так как они убеждаются, что интересы их чаще соприкасаются, чем взаимно отталкиваются. В торговых сношениях невежественные народы смотрели друг на друга, как на соперников, могущих подняться только один на развалинах другого. Творение Адама Смита есть трактат о всемирном благоволении, ибо он показывает, что торговые сношения приносят выгоду всем участвующим в них нациям, что в великом социальном предприятии народы являются не соперниками, а союзниками». Свободу капитала для угнетения рабочего класса Бентам определял как открытие пути для всеобщего счастья общества. Поэтому принцип фритредерства — *laissez faire, laissez passer* — был для Бентама одновременно и коренным принципом морали. Экономическую практику буржуазного общества Бентам перевел в своем учении о личном интересе на язык этических норм. Французские материалисты, в частности Гельвеций, принимали личный интерес как бесспорный научный факт, от которого необходимо отправляться в построении этики. Бентам превратил преследование человеком личного интереса в моральную заповедь.

Маркс указал на буржуазно-ограниченный характер этих взглядов Бентама, в которых принцип буржуазного делячества был представлен в качестве квинтэссенции этической мудрости. Разоблачая фальшивый круг представлений, в которых буржуа и его идеологи осознают и изображают область обмена — сферу, где капиталист покупает рабочую силу голодного рабочего, — Маркс говорит, что для буржуазных деятелей в этой сфере «господствуют только свобода, равенство, собственность и Бентам... Ибо каждый заботится лишь о себе самом. Единственная сила, связывающая их вместе — это стремление каждого к своей собственной выгоде, своекорыстие, личный интерес. Но именно потому, что каждый заботится только о себе и никто не заботится о другом, все они в силу предустановленной гармонии вещей или под руководством всехитрейшего провидения осуществляют лишь свою взаимную выгоду, свою общую пользу, свой общий интерес»¹.

Французские материалисты были идеологами революционной буржуазии. Критическая, революционная точка зрения проникала и в их этику. Они отвергали абсолютистский режим во Франции, в частности потому, что он противопоставлял интерес личный и общественный и приводил этим к порче прав людей. Доказывая, что высокий моральный уровень народа будет достигнут при условии совпадения этих интересов, они приходили к заключению, что для осуществления такого совпадения необходимо социальное устройство, коренным образом отличное от современного им. Революционная точка зрения приводила, таким образом, к тому, что в своих этических исследованиях материалисты XVIII в. ставили проблему определяющего влияния социальной среды на этические взгляды людей — проблему чрезвычайной важности и научной плодотворности.

Резко отличную картину представляет собой этическое учение Бентама, идеолога буржуазии пореволюционной, удовлетворенной достигнутым ею господством. Социальная критика сменяется в этике Бентама плоским буржуазным оптимизмом, изначально принятым им точка зрения гармонии, тождества личного и общественного интереса устраняет столь продуктивную проблему влияния социальной среды на личность: индивидуализм, вообще свойственный буржуазной мысли, в его этической теории приобретает полное господство. Отмечая этот порок бентамовской этики, Энгельс указывает, что у Бентама «человек есть человечество»; он «подчиняет субъект предикату, целое — части и этим опрокидывает все вниз головой». Бентам сначала говорит о «нераздельности общего и частного интереса», но затем «останавливается односторонне на грубом частном интересе», т. е. на интересе буржуазного человека. То, что выгодно буржуа, оказывается наилучшим для всего общества, для человечества. Бентам «предоставляет пра-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 195.

на рода... грубому, слепому, связанному противоречиями человеку»¹.

В своем учении о санкциях Бентам касается вопроса о социальной среде в ее отношении к поведению человека. Но его решение этого вопроса до чрезвычайности узко и бесплодно. Санкциями Бентам называет источники, из которых протекают для человека удовольствия и страдания. Таких источников и, соответственно, санкций он насчитывает четыре: *физическая* санкция, когда удовольствия или страдания, будучи следствием наших поступков, происходят «по естественному ходу природы» (например, удовольствие здоровья вследствие воздержания от чревоугодия или, наоборот, страдание болезни как следствие неумеренного вкушения яств); *политическая*, когда удовольствия и страдания, будучи вызваны нашими поступками, протекают от действия властей; *моральная*, или популярная, когда они происходят от сложившегося общественного мнения; *религиозная*, когда они исходят или ожидаются прямо от божества, «в настоящей жизни или в будущей»². Как источники удовольствия и страдания санкции воздействуют на человека, вынужденного считаться с ними в своем поведении. Они — «стимулы к действию»³. Социальная среда трактуется здесь Бентамом только как источник приятных и неприятных ощущений для человека. Проблема зависимости взглядов и нравов людей от социальной среды выпала из его поля зрения. Бентам делает здесь огромный шаг назад в сравнении с французскими материалистами.

Бентам говорит об общественном положении человека, его воспитании, племенном происхождении, религии, климате его страны и существующей в ней форме правления. Но ограниченность бентамовской точки зрения приводит к тому, что все это рассматривается как «обстоятельства, имеющие влияние на чувствительность человека»⁴, на подверженность его удовольствиям и страданиям, и только. У Бентама нет и тени понимания того, что «социальные условия» могут играть более существенную роль в жизни человека, чем повышение или понижение «восприимчивости человека к воздействию страдания и наслаждения»⁵.

«Счастье есть целое, — говорит Бентам, — составными частями которого являются наслаждения»⁶. Наслаждения же — это в конечном счете физические наслаждения. «Умственные способности, — утверждает Бентам, — сводятся к телесным наслаждениям и зависят от них... Наслаждения мысли по своей природе отнюдь не

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. II, стр. 365.

² Бентам, Введение в основания нравственности и законодательства, Избранные сочинения, т. I, стр. 23.

³ Бентам, Deontology, v. I, p. 87.

⁴ Бентам, Введение в основания нравственности и законодательства, Избранные сочинения, т. I, стр. 4.

⁵ Бентам, Deontology, v. I, p. 68.

⁶ Бентам, Deontology, v. II, p. 16.

противоположны телесным наслаждениям и не отделены от последних; напротив, ценность наслаждений мысли в том и состоит, что они дают неопределенный и потому преувеличенный образ наслаждений, ожидаемых телом»¹. Так же обстоит дело и со страданиями. Поэтому, хотя санкций — источников удовольствий и страданий — четыре, но непосредственно воздействует на человека только физическая санкция, все остальные — политическая, моральная и религиозная — действуют лишь через ее посредство, т. е. через посредство телесных удовольствий и страданий, испытываемых человеком. Таким образом, Бентам все воздействия на человека сводит к элементарным физическим переживаниям. Социальное исчезло, подмененное индивидуальным, притом индивидуальным, понятым в узкофизиологическом плане.

Но Бентам не выдерживает до конца принятой им точки зрения. Ему не свойственна последовательность Гельвеция, который пытался, следуя принципам метафизического материализма, вывести все нравственные чувства людей из простейших чувственных влечений. Заявляя, что чувство себялюбия является единственным источником человеческих действий и нравственных суждений, Бентам в то же время наряду с ним вводит чувство «симпатии» как мотив, который побуждает человека считаться со счастьем других людей и определяет моральные оценки индивида. Симпатию признавал и Гельвеций, но он стремился показать ее происхождение из «чувственного ощущения». Гельвеций пытался установить здесь факт *развития*, хотя бы в пределах психики индивида. Для Бентама чувство симпатии — органическое свойство человека. Он заявляет, что в «человеческой природе» есть изначальный и постоянный «источник симпатии»². Отступая от сенсуалистической позиции Гельвеция, Бентам следует идеалистической этике Юма и Адама Смита, откуда он заимствовал указанный взгляд на симпатию. В дополнение к четырем санкциям Бентам вводит в «Деонтологию» пятую — «социальную, или симпатическую, санкцию»: удовольствие и страдание, порождаемые наблюдением чужого удовольствия и страдания, суть удовольствия и страдания симпатии³.

Плоское механистическое сведение сочетается у Бентама с не менее плоским идеализмом. Чувство симпатии, считает Бентам, связывает человека с окружающими. Ограниченное у отдельного человека сперва узким кругом семьи, оно под влиянием просвещения делается сильнее, распространяется все шире, обнимая в конце концов все человечество, больше того — все живые существа вообще. «Чувство симпатии универсально»⁴. «Круг расширяется, внутренняя связь крепнет по мере того, как общество становится все бо-

¹ Бентам, Deontology, v. II, p. 103—104.

² Бентам, Введение в основания нравственности и законодательства, Избранные сочинения, т. I, стр. 48.

³ Бентам, Deontology, v. II, p. 22.

⁴ Бентам, Deontology, v. I, p. 169.

лее просвещенным. Интерес, замкнутый вначале в пределах семьи, распространяется с семьи на племя, с племени на область, с области на нацию, с нации на весь род человеческий¹.

Подчеркивая исключительную роль просвещения в росте симпатии, Бентам ставит на место социально-политических условий, потребных для установления общности интересов, рост сознательности отдельной личности. Существует, пишет он, «естественная связь» между благополучием одного лица и счастьем всех других. «Но, чтобы человек почувствовал эту связь между своим собственным интересом и интересом других, необходимо иметь просвещенный ум и сердце, свободное от обольстительных страстей».

С этой же идеалистической точки зрения Бентам рассматривает историю морали. Он устанавливает в ней три эпохи. В первую эпоху господствует «сила». Это — период невежества. Вторая эпоха — это эпоха «обмана». Ее можно назвать периодом «полудивилизации». «Подобно первой, ее действие заключается в захвате, узурпации; но она пользуется ложью вместо открытого насилия». «Наконец, наступает царство справедливости, царство принципа полезности². Это эпоха, начало которой кладут «открытия» самого Бентама.

Антиисторизм, оценка прошлого как сплошного невежества и заблуждения были свойственны эпохе Просвещения. Бентам целиком усваивает этот недостаток и еще углубляет его. Гельвеций, связывая изменение интересов людей с изменениями в их потребностях, пытался смелой интересом объяснить историческую смену этических взглядов людей. Во взглядах Бентама не остается ничего от этой попытки исторического подхода к вопросу о нравственности. Отожествив буржуазное общество с «естественным» порядком человеческого общежития, который обеспечивает всеобщее благодеяние, Бентам трактует черты буржуазного человека как «естественные» особенности человека, как черты человеческой «природы» — постоянные и неизменные; столь же постоянными и неизменными оказываются интересы этого человека. Соответственно, свою этику, в основу которой положены эти «неизменные интересы», Бентам рассматривает как совершенное учение, годное для всех времен. Оценивая бентамовскую этику, Маркс писал: «Если мы хотим применить этот принцип к человеку, хотим с точки зрения пользы оценивать всякие человеческие действия, движения, отношения и т. д., то мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху. Но для Бентама этих вопросов не существует. С самой наивной тупостью он отождествляет современного филистера — и притом, в частности, английского филистера... с нормальным человеком вообще. Все то, что полезно этой разновидности нормального чело-

¹ Бентам, *Deontology*, v. I, p. 167.

² Бентам, *Deontology*, v. II, p. 48.

века в окружающем его мире, принимается за полезное само по себе. Этим масштабом он измеряет затем прошедшее, настоящее и будущее...»¹.

В морали Бентама буржуазный индивид и «полезное» для него являются основоположными понятиями. Те или иные действия определяются как нравственные или безнравственные в зависимости от того, содействуют они или нет «пользе» отдельного человека, а тем самым — счастью всего общества. Задача каждого человека в том, чтобы определить все возможные последствия своих поступков и возможно полнее представить все те наслаждения и страдания, какие эти поступки вызовут. Подсчет конечного итога, составление «баланса» удовольствий и страданий дает возможность определить предполагаемое действие как моральное или аморальное и соответственно побудить к его осуществлению или воздержанию от него. При этом подсчете человек, не ограничиваясь наличными удовольствиями и страданиями, обязан учесть будущие переживания. Порочный человек — *плохо считает*: в погоне за близким удовольствием он упускает из виду будущие страдания. Добродетельный человек отказывается от непосредственного удовольствия, подвергается страданиям в предвидении будущего счастья. Добродетель приносит жертву — без жертвы нет добродетели, — но эта жертва в дальнейшем целиком окупается. «Порок — это расточитель, мот... Добродетель же благоразумный хозяин, который получает назад все свои затраты вместе с процентами»².

Во всех этих расчетах руководителем человека должен быть его разум. При помощи разума человек сравнивает, считает, оценивает и, наконец, решает. «Проблема добродетели и порока, — пишет Бентам, — почти во всех случаях заключается в сопоставлении наличного зла или добра с будущим добром или злом. Нравственность есть правильное, а безнравственность — неправильное подведение окончательного баланса. Выбор между тем, что есть, и тем, что будет, — в этом, по существу, вся задача исследования, и законы морали входят в действие с того момента, когда воля определяет выбор поведения. Господство разума над ее действиями представляет собой единственную основу для любой теории морали»³.

Но как сравнивать удовольствия и страдания при их чрезвычайном разнообразии и качественной разнородности? Как сравнивать, например, «удовольствие» от самопожертвования ради друга с удовольствием, вызванным воздержанием от спиртных напитков? — «глубокомысленно» вопрошает Бентам. Чтобы осуществить такое сравнение, Бентам предлагает особую науку — «нравственную патологию», которая «состояла бы в изучении ощущений, чувства, страстей и их влияния на счастье». Ее задачей должно явиться

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 670.

² Бентам, Deontology, v. II, p. 28.

³ Там же, p. 79.

тщательное рассмотрение количественного различия в степенях наслаждения и страдания». «Чувства людей достаточно правильны, чтобы стать предметом науки или искусства... Медицина основана на аксиомах физической патологии; нравственность есть медицина души, законодательство — ее практическая отрасль; оно должно, следовательно, основываться на аксиомах нравственной патологии»¹. Бентам излагает свой метод «моральной арифметики», который дает возможность «измерить ценность известного количества удовольствия или страдания»². Он рекомендует рассматривать удовольствия или страдания по их интенсивности, продолжительности, несомненности, близости, плодотворности, частоте и распространению и согласно с этим устанавливает их величину и сравнительную ценность³. С мелочным педантизмом он составляет длинные и скучнейшие перечисления удовольствий и страданий, определяет и классифицирует, не выходя во всех этих операциях за пределы самого поверхностного и плоского эмпиризма. Цель Бентама — облегчить сравнение и подсчет разнообразных удовольствий и страданий и этим упростить пользование своей моральной бухгалтерией.

Таким образом, для Бентама вся область морали — «трезвый расчет» удовольствий и страданий. Моралист, говорит Бентам, «не кто иной, как математик, для которого цифрами являются страдания и наслаждения; его наука заключается в сложении, вычитании, умножении и делении»⁴. «Наиболее способным моралистом будет тот, кто лучше подсчитывает, а наиболее добродетельным человеком — тот, кто наиболее успешно применяет правильный подсчет к поведению»⁵. В итоге нравственная сфера выступает у Бентама как продукт сознания, как результат размышления. Мало того, сведя всю сферу нравственных чувств и суждений человека к хладнокровному подведению «баланса», Бентам уничтожает этим самую область нравственного как качественно своеобразное, специфическое явление общественной жизни людей. Изменяя своим собственным основным принципам, Бентам вводит в свою этическую теорию «симпатическое социальное чувство». Но оно для него является не продуктом социальных условий жизни человека, а органическим свойством, заложенным самой природой не только в человека, но и во все живые существа вообще. Такое идеалистическое толкование исключало самую возможность постановки вопроса о материальных и исторических основах социального чувства.

Чувства удовольствия и страдания, на которых строит свое этическое учение Бентам, являются личными переживаниями чело-

¹ Бентам, *Principles of the Civil Code, Works*, v. I, p. 304—305.

² Бентам, Введение в основания нравственности и законодательства, Избранные сочинения, т. I, стр. 26.

³ См. там же, стр. 27.

⁴ Бентам, *Deontology*, v. II, p. 19.

⁵ Там же, p. 77.

века. Бентам всячески это подчеркивает. «Каждый данный человек, пишет он, — не только лучший, но и единственно возможный судья того, что является для него удовольствием и что страданием»¹. Отсюда следует, что не может быть общих правил оценок и поведения для разных людей. «Никто не может позволить другому человеку решать за него, в чем состоит его удовольствие или какое количество этого удовольствия ему требуется. Из этого необходимо вытекает, что всякому человеку зрелых лет и здравого ума должно быть предоставлено право самостоятельно судить и поступать в этом отношении и что было бы безумием и наглостью пытаться направлять поведение человека в духе, не согласном с его личным мнением о собственном интересе»². Тем самым теория Бентама приводит к субъективистскому релятивизму. И если он находит все же выход из положения, то только путем апелляции к таким действительно «фиктивным сущностям», как неизменная «человеческая природа» и ограниченный буржуазный рассудок, царящий в бентамовской этике и диктующий всем «индивидам» одну и ту же линию поведения.

Добродетель, по заявлению Бентама, сводится к двум видам: к благоразумию и к действительному благожелательству. Порок по всех своих формах есть их противоположность. Предмет благоразумия — личное благополучие человека. Благожелательство имеет своим предметом благополучие других людей. Впрочем, по мнению Бентама, благожелательство в свою очередь зависит от благоразумия, предписывающего ему законы. «Благожелательство и благодетельность, — пишет он, — увеличиваются тогда, когда человек производит наибольшее счастье для других при наименьшем ущербе для себя. Упускать из виду собственное счастье человека было бы не добродетелью, а безумием». Доставлять наслаждения другим людям и отказываться при этом от большего количества наслаждения для себя «было бы не действительным благожелательством, а плохим подсчетом; в результате общая величина счастья явно уменьшилась бы»³. Таким образом, благоразумие, в силу которого человек заботится о своем «долге по отношению к самому себе»⁴, получает преобладающую роль в этике. Для Гольбаха и Гельвеция нравственность, а значит и добродетель имеют своей предпосылкой существование общества. «Если бы, — писал Гельвеций, — родившись на каком-нибудь пустынном острове, я был предоставлен там самому себе, я жил бы, не имея ни пороков, ни добродетелей»⁵. Своим учением о «благоразумии» Бентам выдвигает противоположную точку зрения: о добродетели можно и должно говорить в применении к отдельному изолированному человеку. Добродетель благоразумия — это для него, прежде всего, благоразумие, «касающееся

¹ Бентам, Deontology, v. I, p. 59.

² Там же, p. 29.

³ Бентам, Deontology, v. I, p. 190—191.

⁴ Там же, v. II, p. 12.

⁵ Гельвеций, О человеке, М., 1938, стр. 121.

нас самих, или личное благоразумие, — то, которое могло бы быть проявлено прототипом Робинзона Крузо, Александром Селькирком на его необитаемом острове»¹. Бентам поясняет свою мысль примером. Добродетель — это пожертвование настоящим интересом ради интереса будущего. Человек может съесть яблоко, но съеденное яблоко угрожает расстройством пищеварения. Человек отказывается от яблока и связанного с ним удовольствия, чтобы обеспечить себе будущее удовольствие здоровья. Этот человек совершает самопожертвование. Он добродетелен². Критиковать подобные рассуждения не имеет смысла, — можно только изумляться их безграничной пошлости. И если этика Бентама пользовалась шумным успехом и широким распространением, то сам этот факт ярко характеризует идейный и культурный уровень ее поклонников.

Бентам отвергал учение о «естественном праве», широко распространенное среди передовых философов XVIII в. Он подверг резкой критике созданную французской буржуазной революцией «Декларацию прав человека и гражданина», в которой принципами естественного права обосновывались политические требования революционной буржуазии. Но критика Бентама мелочна и бездарна. Тайну ее открывает сам Бентам. Учение о прирожденных естественных правах, обличает он, «возбуждает и поддерживает дух сопротивления всем законам, дух восстания против всех правительств...»³

Критикуя буржуазно-революционные идеи XVIII в., Бентам в то же время в своей общественной и этической теории сохраняет в полной неприкосновенности все слабые стороны метафизической методологии просветительской философии.

Исчерпывающая оценка классово-сущности теории полезности и ее исторической роли дана Марксом и Энгельсом. «Кажущаяся нелепость сведения всех многообразных человеческих взаимоотношений к *единственному* отношению полезности, — писал Маркс, — эта как будто метафизическая абстракция проистекает из того, что в современном буржуазном обществе все отношения подчиняются практически одному абстрактному денежно-торгашескому отношению»⁴. Для буржуа важно и имеет значение само по себе лишь одно отношение — отношение эксплуатации, при котором он извлекает пользу для себя; все остальные отношения существуют для него лишь постольку, поскольку их можно подвести под это единственное отношение. В этом объективное содержание теории полезности. У мыслителей XVIII в., в частности у Гольбаха и Гельвеция, теория полезности выступает еще в идеализированной форме, отвечающей революционной роли французской буржуазии. «... Полное

¹ Бентам, Deontology, v. I, p. 15—16.

² Бентам, Deontology, v. II, p. 91.

³ Бентам, Anarchical fallacies, Works, v. II, p. 501.

⁴ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 396.

подчинение всех существующих отношений отношению полезности, безусловное возведение этого отношения в единственное содержание всех прочих отношений, мы находим лишь у Бентама»¹. Для Бентама характерно, что в этическую теорию он включил экономическое содержание. Однако, «хотя теория полезности и устанавливает связь всех существующих отношений с экономическими, но лишь ограниченным образом»². Теория полезности Бентама стоит целиком на почве буржуазных отношений, которые она увековечивает; ее критика направлена только против остатков старого, феодального общества, мешающих развитию капитализма. Эта критика исходит, как из основной посылки, из признания буржуазных экономических отношений отвечающими природе человека, гарантирующими «наибольшее счастье». «Экономическое содержание постепенно превратило теорию полезности в простую апологию существующего, в доказывание того, что при наличных условиях современные взаимоотношения людей наиболее выгодны и общепользны. Такой характер она носит у всех новейших экономистов»³. И таков же ее характер у Бентама.

Продолжателем Бентама явился *Джеймс Милль* (1773—1836). Милль лично познакомился с Бентамом в 1808 г. Став его учеником и последователем, он сыграл большую роль в распространении идей утилитаризма. С именем Милля связано оформление утилитаризма в «систему», в которой этическая и политическая теории, развитые на основе принципа полезности, были соединены с политической экономией Рикардо, с «законом народонаселения» Мальтуса и с ассоциативной психологией, разработанной самим Миллем.

Подобно Бентаму, Милль не был оригинальным мыслителем. В своих философских произведениях он является продолжателем ассоциативизма Гартли. Однако, отказываясь от «вибрационной теории», при помощи которой Гартли связывал психические явления с физиологическими процессами, и устраняя проблему связи психических и физиологических явлений вообще, Милль лишает ассоциативную теорию той материалистической почвы, которую она имела у Гартли.

В своем основном философском произведении — двухтомном «*Analysis of the Phenomons of the Human Mind*» («Анализ явлений человеческого ума»), вышедшем в свет в 1829 г., Милль пытается приложить принципы ассоциативной психологии к объяснению явлений морали и дать философско-психологическое обоснование принципу полезности.

Милль писал о себе, что он «проследил путь от сложных явлений

¹ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. IV, стр. 400.

² Там же.

³ Там же, стр. 401.

морального одобрения и неодобрения к простым идеям и показал, как простые идеи, соединенные путем ассоциации, образуют эти явления»¹.

Ощущения Милль считает наиболее простым элементом всех духовных явлений. Соответственно, в качестве основы для объяснения явлений нравственности он, как и Бентам, берет приятные и неприятные ощущения. Подобно тому как ассоциации ощущений и соответствующих им идей образуют всю духовную жизнь человека, так ассоциация приятных и неприятных ощущений с теми или иными действиями и представлениями этих действий образует всю область нравственных суждений, чувств и поступков. Милль исследует источники чувств удовольствия и страдания. Конечными и самыми основными из них он считает «богатство, власть и достоинство, как источник приятных ощущений, и бедность, бессилие и унижение, как источник ощущений неприятных»². При этом Милль разъясняет, что «богатство, власть и достоинство доставляют нам приятные ощущения лишь одним способом,—обеспечивая для нас услуги наших ближних»³. Отмеченная Марксом буржуазная сущность теории полезности, в которой отношение полезности рассматривается исключительно как польза, извлекаемая одним человеком путем эксплуатации другого человека, выступает здесь с откровенной ясностью.

Милль считал себя «правоверным» бентамистом, строгим последователем утилитарной теории в том виде, в каком она была изложена Бентамом. Однако в его изложении утилитаризм претерпевает определенные изменения.

Теория полезности французских философов XVIII в., лишившаяся у Бентама своего положительного содержания, у Милля продолжает свою дальнейшую эволюцию в сторону оскудения и вырождения.

Для французских материалистов, в частности для Гельвеция, принцип полезности был одновременно и максимой поведения и формулой объяснения человеческих поступков. Они пытались должное сочетать с сущим, нормы обосновать причинной обусловленностью. Хотя эта попытка в силу метафизического характера материализма XVIII в. окончилась неудачей, все же сама постановка задачи была научной заслугой философов. Бентам в этом вопросе, как и в других, делает шаг назад. У него намечается разделение двух сторон принципа пользы: с одной стороны, человек действует, движимый соображениями личной пользы, с другой стороны, в области нравственных оценок он должен исходить из производимого при помощи разума, расчета общей пользы. К чувству себялюбия Бентам добав-

¹ Дж. Милль, A Fragment on Mackintosh, 1870, p. 323.

² Дж. Милль, Analysis of the Phenomens of the Human Mind, Ld., 1878, p. 207.

³ Там же, p. 208.

ляет чувство симпатии как особый и независимый источник человеческих поступков и суждений.

Милль завершает то, что намечено Бентамом. Он неоднократно подчеркивает, что принцип полезности, с точки зрения утилитаризма, является только мерилом моральной оценки. Милль говорит, что его и Бентама целью было «истолкование тех явлений нашей природы, содержание которых — образуемое нами суждение о действиях как хороших или дурных»¹.

Можно сказать, пишет Милль, «что среди наших чувств есть много полезных чувств и что наиболее полезным среди них является себялюбие, поскольку от него зависит само существование человечества. Но когда все это сделано, продвинулись ли мы хоть на шаг в нашем исследовании? Что мы сделали для того, чтобы определить, что представляет собой нравственное в его общем виде; или что должно руководить нами в нашей практике? Мы знаем, что себялюбие, хотя оно движет нас ко многим полезным актам, толкает нас также и к вредным поступкам»².

Руководить нами, согласно Миллю, должен «принцип общей пользы». Себялюбию как двигателю человеческой природы Милль противопоставляет этот принцип как норму морали, как максимум нравственности. Должное у Милля отрывается от сущего, принцип морали противостоит у него причинно обусловленному ходу действительности.

Когда идеологи революционной буржуазии заявляли, что преследование личного интереса при существующих социальных условиях может обеспечить общее благо, — иными словами, что должное может быть осуществлено с помощью реальных сил, движущих поведение человека, — это была иллюзия. Однако эта иллюзия имела реальное основание, поскольку в борьбе против феодализма буржуазия выступала представителем интересов всего общества. Победившая буржуазия устами Милля признается в своем бессилии осуществить собственные обещания. «Общее благо» превращается в абстрактный «идеал».

Отрыв моральных норм от реальных сил, движущих человеком, связан у Милля с его пониманием человеческих чувств, образующих в результате психологических ассоциаций.

Возникнув из ассоциации приятных и неприятных ощущений с идеями причин, вызывающих эти ощущения, наши чувства, т. е. «состояния нашей природы», представляют собой новые самостоятельные образования. Милль видел свою особую заслугу в том, что он «первым показал великую важность принципа нерасторжимой ассоциации»³. Именно этот принцип, по его мнению, объясняет все загадки нравственной жизни человека. В силу этого принципа то,

¹ Дж. Милль, A Fragment on Mackintosh, p. 177—178.

² Там же, p. 308.

³ Там же, p. 173.

что было средством к цели, превращается в самоцель. Благо других людей, являвшееся сперва только средством для достижения личного блага, может стать, и действительно становится, самоцелью. Закон ассоциации, говорит Милль, формирует мысли и ощущения «в новое образование, в котором нельзя уже открыть свойств составивших его частей, и которое само может стать основным принципом человеческой природы»¹.

Нельзя, говорит Милль, смешивать вопрос о происхождении принципов человеческой деятельности с вопросом об их значении. «Как до анализа, так и после него благодарность остается благодарностью, негодование — негодованием, великодушие — великодушием в сознании тех, кто имеет эти чувства... Они образуют составные части человеческой природы... Их действие таково, каково оно есть, будь они простыми или сложными... Анализ принципов деятельности оставляет их природу нетронутой»².

Таким образом, Милль полностью оставляет попытку французских материалистов объяснить всю деятельность человека, исходя из его простейших свойств. В природе человека в качестве равноправных ее составных частей содержатся самые разнообразные чувства, толкающие человека к различным поступкам. Эти чувства качественно разнородны, не сводимы друг к другу и несравнимы.

Эти черты утилитаризма Милля подготовили законченный этический идеализм, выступивший в учении его сына — Джона-Стюарта Милля.

Глава V

ПОЗИТИВИЗМ МИЛЛЯ

Младший современник Конта — *Джон-Стюарт Милль* заложил основы английского позитивизма XIX в.

Джон Милль родился в 1806 г. Занимаясь под руководством отца и не посещая никакой школы, Джон Милль получил блестящее образование. Известный психолог Бэн говорил, что важнейшим вкладом отца Милля в историю философии было воспитание им своего сына.

Огромное впечатление на юного Милля произвело чтение произведений Бентама. «Когда я кончил последний том трактата («Основные начала гражданского кодекса» Бентама), — писал впоследствии Милль, — я стал совсем другим человеком». В начале 20-х годов семнадцатилетний Милль основал «Общество утилитаристов»; в котором происходило обсуждение этических и политических проблем. К тем же годам относятся первые печатные опыты Милля.

¹ Дж. Милль, A Fragment on Mackintosh, p. 408.

² Там же, p. 51—52.

В 1823 г. Милль поступил в качестве клерка в Ост-Индскую компанию, в которой отец его занимал видное место. В дальнейшем Дж.-Ст. Милль также достиг крупного служебного положения. В 1858 г. в связи с ликвидацией компании он вышел в отставку.

Крупным событием в жизни Милля явилось его знакомство в 1837 г. с первыми томами контовского «Курса позитивной философии». В 1841—1847 гг. Милль ведет оживленную переписку с Контом. В дальнейшем в отношениях обоих мыслителей наступает охлаждение, вызванное нападками английского либерала на теократические проекты Конта.

В 1866—1868 гг. Милль был членом палаты общин, примыкая к левому крылу партии либералов, возглавляемой Гладстоном. Публичная защита Миллем атеистических выступлений Брэдли принесла ему поражение на новых выборах.

«Святой рационализма», как называл Милля Гладстон, провел остаток жизни на юге Франции. Он умер в Авиньоне в 1873 г.

Милль — типичный позитивист-агностик. Но по сравнению с Контом его идеализм носит более открытый и решительный характер.

В своем труде «Examination of sir William Hamilton's philosophy and of the principal philosophical questions discussed in his writings» («Обзор философии Гамильтона», 1856) Милль вплотную подходит к основной философской проблеме о «веществе и духе», о «Я» и «не-Я», о внешнем мире и субъекте. Сдвигая проблему в психологический план, Милль ставит два отдельных вопроса: 1) откуда у всех людей берется «доверие к внешнему миру» и 2) каковы наши знания о «Я», или субъекте познания.

«Доверие к внешнему миру» не является, по Миллю, априорным. Оно приобретено опытным путем на основе двух психологических законов: ассоциаций и способности человеческого духа «составить представление о возможных ощущениях, ощущениях, которые мы не чувствуем в настоящий момент; которые мы могли бы чувствовать и должны были бы чувствовать, если бы предстояли известные условия, природу которых мы изучили во многих случаях опытом»¹.

Милль поясняет это таким примером. Я вижу на столе лист белой бумаги. Я вышел в другую комнату, и, хотя не вижу больше бумаги, я уверен, что, если поставлю себя в прежние условия, т. е. войду в комнату, то я снова увижу лист². При сравнении Миллем действительных восприятий с ожидаемыми последние оказываются, во-первых, более прочными и постоянными; во-вторых, относящимися к целым группам ощущений, связанных между собой определенным образом; в-третьих, действительными не только для меня, но и для других людей.

¹ Милль, Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона, Спб., 1869, стр. 180.

² Там же, стр. 182.

Мало-по-малу «возможные восприятия» психологически превращаются в нашем сознании в «подлинные реальности», в «постоянный фон», по отношению к которому действительные ощущения представляются как феномены или действия¹. «Итак, — резюмирует Милль, — вещество, материя, может быть определено постоянной возможностью ощущений. Если бы меня спросил кто-нибудь, доверяю ли я веществу, я спрошу, принимает ли вопрошающий это определение вещества. Если принимает, я доверяю веществу: и в этом смысле доверяют ему все берклеанцы. В каком женибудь ином смысле я не доверяю»².

Милль — феноменалист и агностик, для которого мир растворяется в совокупности человеческих восприятий, за пределы которых нельзя, да и не надо, выходить. «О внешнем мире мы не знаем и не можем знать абсолютно ничего, кроме испытываемых нами от него ощущений»³.

Ленин с полным основанием относит Милля к юмистско-берклеанской группе идеалистов⁴. Для Милля граница между субъективным и объективным, между «Я» и «не-Я» лежит не вне, а внутри сознания. «Объективное» — это нечто общее и прочное в индивидуальных состояниях сознания.

Милль распространяет свою «психологическую теорию» и на понятие «индивидуального духа», или «Я»: Сознание есть не что иное, как совокупность «серий» или «рядов» наших настоящих, прошлых и будущих психических переживаний. Понятие о субъекте, носителе этих переживаний, сводится Миллем к психологической уверенности в «постоянной возможности чувствований».

Милль сознается во «внутренних затруднениях» своей «теории духа»⁵. Каким образом «ряд чувствований» может сознать себя как «ряд»? Как объяснить ожидание и воспоминание? Это невозможно без понятия некоей связи элементов сознания, некоего неизменного и активного «объединяющего начала». От этих затруднений Милль отделяется агностической «конечной необъяснимостью». «О самой природе как тела, так и духа мы... не знаем ничего, кроме... возбуждаемых телами, а духом испытываемых состояний сознания»⁶.

Сердцевина миллевского позитивизма с предельной отчетливостью выражается его словами: «Я полагаю, что самая мудрая вещь, какую мы можем сделать... это принять необъяснимый факт без всякой теории того, каким образом он имеет место...»⁷

Милль не был бы позитивистом, если бы во все эти вопросы не

¹ Милль, Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона, стр. 185.

² Там же, стр. 187.

³ Милль, Система логики, М., 1914, стр. 54.

⁴ См. Ленин, Соч., т. XIII, стр. 88—89.

⁵ Милль, Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона, стр. 200, 201.

⁶ Милль, Система логики, стр. 55.

⁷ Милль, Обзор философии сэра Вильяма Гамильтона, стр. 201.

внес изрядной эклектической путаницы. Так, в ряде случаев Милль пытается рассматривать бессознательные процессы как физиологические и устанавливать зависимость психики от природных условий, окружающих человека. Он не раз говорит о «внешнем мире», о независимых от сознания «реальных предметах», о «действительной природе». При этом соотношение внешнего и внутреннего опыта остается у Милля в полном тумане.

Эмпиризм и феноменализм не помешали Миллю написать «Опыт о религии» («Essays on religion», 1874). В этом трактате Милль утверждает, что неправомерность «доказательств» бытия божия еще не исключает возможности *веры* в личного бога. К этому богу должны быть приложимы человеческие моральные критерии — доброта, справедливость и т. д. При этом несовершенство мира может быть объяснено тем, что бог ведет постоянную борьбу с «сопротивляющейся ему природой». Своими нравственными устремлениями человек как бы помогает богу. Это чувство «сотрудничества» с богом возвышает человека над «прозой жизни».

В отличие от контизма позитивистская система Милля включает как существенную свою часть учение о логике. «A system of logic ratiative and inductive» («Система логики силлогистической и индуктивной», 1843) является капитальной работой Милля, имевшей наибольший исторический резонанс. На основе эмпиризма и ассоциативной психологии Милль попытался выработать *индуктивную* систему логики.

Милль, следуя Бэкону, признает логику «ars artium», «наукой самих наук», методологией научного знания.

За образец науки Милль принимает естествознание, методы которого он стремится перенести как на математику, так и на область социальных наук.

Желая сделать свою логику бесспорной, Милль пытается элиминировать все общефилософские вопросы. В своем Введении к «Системе логики» он заявляет: «Логика представляет собой нейтральную почву, на которой могут встретиться и подать друг другу руки последователи как Гартли, так и Рида, как Локка, так и Канта»¹. Вопрос же о том, «какие факты являются последними элементами» и каковы «законы человеческих способностей», относится к «метафизике», выходящей за пределы логики².

Совершенно очевидно, что изгнать философию из логики Миллю не удастся, и на деле «Система логики» базируется на позитивистских принципах, о которых мы говорили выше.

Согласно Миллю, никакого априорного или интуитивного знания не существует. Все знание имеет своим источником опыт: ощущения или основанные на них внутренние психические состояния.

Восприятия представляют собой факты, достоверные сами по себе,

¹ Милль, Система логики, стр. 11.

² Там же.

и логике с ними нечего делать. Логика занимается вопросами об образовании выводов из этих фактов и о доказательстве правильности этих выводов. Логика, подчеркивает Милль, есть наука о доказательстве или «оценке очевидности». Критерием истины также признается опыт. Необходимо, говорит Милль, «опыт сделать мериллом опыта» (make experience its own test).

Условием развития научного знания является обобщение данных опыта, движение от известного к неизвестному. Обобщающая деятельность ума, согласно Миллю, проявляется в индукции, этом основном (по существу — единственном) методе научного познания.

«Индукция, — по словам Милля, — есть такой умственный процесс, при помощи которого мы заключаем, что то, что нам известно за истинное в одном частном случае или в нескольких случаях, будет истинным и во всех случаях, сходных с первым (или первыми) в некоторых определенных отношениях»¹.

Милль разработал четыре основных пути индукции, или «четыре метода опытного исследования».

1. *Метод сходства* (Method of Agreement): если в нескольких случаях, когда имеет место исследуемое явление, имеется лишь одно общее обстоятельство, то это обстоятельство и является причиной (или следствием) данного явления;

2. *Метод различия* (Method of Difference) является «еще более могущественным орудием исследования природы»². Если в случаях, когда наступает явление и когда оно не наступает, все обстоятельства общи, кроме одного, то это последнее и является причиной (или следствием) данного явления; в ряде случаев мы убеждаемся, что птица, живая при наличии воздуха, умирает при погружении в углекислый газ; отсюда вывод: причина смерти лежит в углекислоте.

Метод сходства применяется обычно при простом наблюдении, метод различия — при эксперименте. Часто оба они применяются вместе как «соединенный метод сходства и различия».

3. *Метод остатков* (Method of Residues): из явления удаляют те части, причины которых известны из прежних индукций: оставшийся факт является следствием оставшейся причины. За *ABC* всегда следует *abc*. Если *a* есть следствие *A*, а *b* — следствие *B*, то, согласно методу остатков, *C* оказывается причиной *c*³.

4. *Метод сопутствующих изменений* (Method of Concomitant Variations): явление, всегда изменяющееся при определенном изменении другого явления, связано с этим последним причинной связью. При нагревании сосуда с водой объем воды расширяется; вывод: повышение температуры есть причина расширения тела.

Придавая решающее значение индукции, Милль в то же время

¹ Милль, Система логики, стр. 260.

² Там же, стр. 354—355.

³ См. там же, стр. 360 и сл.

допускает и «дедуктивный метод». «Дедукция», своеобразно трактуемая Миллем, применяется к сложным явлениям, где проявляется множественность причинных зависимостей. «Дедуктивный метод» состоит из трех частей: а) индуктивного нахождения законов (на простых явлениях, из которых складывается сложное явление (например, полет артиллерийского снаряда); б) выведения из них общего закона этого сложного явления (траектория полета); в) опытной проверки.

Хотя Милль и говорит о громадном значении и плодотворности дедукции, однако она составляет для него лишь стадию в процессе индуктивного мышления. По существу миллевская дедукция есть не что иное, как усложненная и замаскированная индукция. Таким образом, индукция фактически оказывается у него не только основным, но и единственным методом логического познания.

В миллевской критике «школьной» дедукции имеется немало верных замечаний: он показывает пустоту и бессодержательность схоластического выведения частного из общего, выясняет, что силлогизм ни на йоту не подвигает вперед наше знание, поскольку в «посылках» уже *implicite* содержится заключение. Что касается случаев, когда суждения, выведенные, повидимому, из общих положений, представляются нам *новыми* истинами, то, по Миллю, доказательство в таких случаях заключается не в общих положениях, а в тех частных фактах, из которых индуктивным путем было выведено само общее положение. Однако метафизическая односторонность индуктивизма Милля, абсолютизирование им одной из граней познания обуславливают несостоятельность его логического учения.

Энгельс в «Диалектике природы» говорит о «вахханалии с индукцией» и указывает на ошибочность мнения индуктивистов о непогрешимости индукции, которое ежедневно опрокидывается новыми фактами¹. Энгельс указывает, что дефекты индуктивизма зависят от его антидиалектичности и грубого эмпиризма. «Никакая индукция на свете никогда не помогла бы нам уяснить себе процесс индукции. Это мог сделать только анализ этого процесса. — Индукция и дедукция связаны между собой столь же необходимым образом, как синтез и анализ»². Индуктивисты разрывают диалектическую связь между индукцией и дедукцией, между синтезом и анализом и превозносят одну сторону познавательного процесса за счет других. Метафизики «так увязли в противоположности между индукцией и дедукцией, что сводят все логические формы умозаключения к этим двум...»³

Нельзя забывать и того обстоятельства, что индуктивизм Милля базируется на его феноменализме и агностицизме. Самое толкова-

¹ См. Энгельс, Диалектика природы, стр. 182.

² Там же.

³ См. Там же, стр. 181.

ние *опыта* и психология «ожидания» связаны у него с субъективно-идеалистической гносеологией.

Согласно Миллю, простейшая форма «ожидания» основана на ассоциации по смежности: ребенок обжегся о свечу, — в будущем вид свечи ассоциируется у него с ожогом. Отсюда простейшее умозаключение от частного к частному. Но это еще не индукция, ибо здесь нет ни обобщения, ни доказанной достоверности.

Подлинная индукция базируется на принципе *постоянного единообразия природы*. «Положение, что порядок природы единообразен... есть основной закон, общая аксиома индукции»¹. Разлагая сложный комплекс явлений на его простейшие составные элементы, мы замечаем два типа единообразий: сосуществование и последовательность. Наиболее важен второй тип, ибо на нем основана возможность предвидения и практического воздействия на природу.

Единообразия, которые могут быть признаны на основе опыта «совершенно достоверными и всеобщими», называются *законами*. Объяснение явлений заключается в подведении их под тот или иной закон; объяснение закона — в сведении его к закону более простому, общему и достоверному. Наивысшим единообразием, охватывающим весь человеческий опыт, является *закон причинной связи*, этот «корень всей теории индукции»².

Для Милля причинность — это лишь всеобщая или безусловная *последовательность* явлений. Милль третирует как «метафизиков» тех философов, которые стремятся «проникнуть в сущность и внутреннее строение вещей, чтобы найти истинную причину явлений — причину, которая не только сопровождается известным следствием, но действительно вызывает его»³.

Единообразие опыта и закон причинности лишены для Милля объективного характера. В конечном счете они покоятся на психологической «уверенности» или на «ожидании», образовавшихся на основе ассоциативной деятельности сознания.

При таком толковании мы констатируем лишь внешнюю, фактическую последовательность явлений, но не вскрываем их внутренней связи, их необходимости, не проникаем до существенных отношений. «Закон, — говорит Ленин, — есть отражение существенного в движении универсума»⁴. Отказываясь от нахождения внутренней сущности, Милль вытравил из понятия закона подлинное содержание его. Несмотря на громоздкий логический аппарат, миллевское «объяснение» оказывается тождественным контовскому «описанию» явлений.

«Система логики» совершенно чужда идее развития и враждебна диалектике противоречий. «Ему, — пишет Маркс о Милле, — столь

¹ Милль, Система логики, стр. 278.

² Там же, стр. 294.

³ Там же, стр. 295 (Милль, однако, не выдерживает последовательно этой точки зрения, его учение о причинности полно противоречий).

⁴ Ленин, Философские тетради, стр. 148.

же свойственны плоские противоречия, сколь чуждо гегелевское «противоречие», источник всякой диалектики»¹. Категории логики Милля мертвы, лишены гибкости и переходов. Основной путь его логики типичен для механицизма: разложение на «последние», простейшие элементы и обратное суммирование их.

Еще в ранней молодости Милль ставил своей жизненной целью «сделаться реформатором человечества». Социальная целеустремленность объединяет Милля с Контом. В частности тот и другой ставили своей задачей преодоление «умственной анархии» и достижение такого «единодушия в мнениях», которое якобы царит в сфере естествознания. Для этого методы естественных наук должны быть перенесены на общественные дисциплины. Пять первых книг «Системы логики» служат как бы введением к последней, шестой части, посвященной «логике нравственных наук».

В число этих наук Милль включает прежде всего *психологию*, отсутствовавшую в классификации Конта. Из абстрактной науки психологии вытекает конкретная дисциплина — *этология*, или наука об образовании характера. На этологии в свою очередь базируется наука об обществе, или *социология*. Материал для социологии составляет *история*; с другой стороны, эмпирические обобщения истории проверяются социологическими закономерностями. Милль принимает в социологии контовское подразделение на статику и динамику.

Миллевскую социологию пронизывают механицизм и идеализм.

Ту роль, которую в механике играет принцип равновесия, в биологии выполняет анатомическая структура, а в социологии — «организация порядка». Умственное совершенствование составляет основу человеческого развития. Движущей силой в истории человеческого рода всегда была история убеждений и умозрения.

От отдельных, самостоятельно мыслящих личностей исходят импульсы, побуждающие стремиться ко всему великому. Милль резко осуждает «социократию» Конта, неприемлемую для него уже по одному тому, что она поглощает человеческие индивидуальности. Английский либерал Милль твердо придерживается позиции буржуазного индивидуализма.

В связи с этим трактовка общественной закономерности стоит у Милля на еще более низкой ступени, чем у Конта. «Законы общественных явлений, — пишет Милль, — суть... законы активных и пассивных проявлений людей, объединенных в общественном состоянии. Но люди и в общественном состоянии остаются людьми, а потому и их активные и пассивные проявления остаются подчиненными законам индивидуальной человеческой природы... В общественной жизни люди обладают лишь такими свойствами, которые вытекают из законов природы отдельного человека и могут

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII; стр. 656.

быть к ним сведены. Сложение причин есть всеобщий закон общественных явлений»¹.

Общественные, или «нравственные», науки Милль отличает от «практической этики, или морали», которая относится к области «искусства», т. е. «практической деятельности». Этике посвящена особая работа Милля — «Utilitarianism» (1863).

Милль нападает на «интуитивную школу», для которой «принципы нравственности очевидны a priori», и доказывает правоту «индуктивной школы», которая «говорит, что добро и зло, равно как истина и ложь, суть вопросы наблюдения и опыта»². Он утверждает, что принцип пользы или счастья бессознательно всегда играл решающую роль в образовании нравственных доктрин.

Милль определяет нравственность как совокупность «таких правил для руководства человеку в его поступках, через соблюдение которых доставляется *всему человечеству* существование, насколько возможно свободное от страданий и насколько возможно богатое наслаждениями, — и притом не только человечеству, но... и *всякой твари*, которая только имеет чувство»³. Если Бентам делал ударение на личном интересе, то Милль ставил во главу угла *альтруизм*. В общественной жизни, под влиянием прогресса культуры и воспитания, развивается солидарность и чувство единства своих интересов с интересами других людей. «Делайте, — шипит Милль, — другим то, что вы хотите, чтобы делали вам: это золотое правило Иисуса Назаряя представляет совершеннейшее правило утилитарной морали».

Милль пытается подвести под «внутреннее моральное чувство» психологическое обоснование. Это чувство образуется из целого комплекса переживаний: симпатии, страха, заботы о последствиях поступка, самоуважения и т. п. Сложность моральных чувств объясняет, по мнению Милля, тот мистический ореол, которым они обычно окружаются.

Этика Милля отличается от этики Бентама также *качественной* оценкой наслаждений. «Было бы... — шипит Милль, — совершенной нелепостью утверждать, что удовольствия должны быть оцениваемы исключительно только по их количеству, тогда как при оценке всякого другого предмета мы принимаем во внимание и количество и качество»⁴.

С этой точки зрения Милль отдает решительное предпочтение умственным наслаждениям перед чувственными.

Нельзя смешивать, говорит Милль, счастье и довольство. Мало развитой человек, с низким уровнем потребностей, или животное довольствуются малым. Но это не значит, что они счастливы. «Лучше

¹ Милль, Система логики, стр. 798.

² Милль, Утилитарианизм, Спб. 1882, стр. 9.

³ Там же, стр. 29.

⁴ Там же, стр. 20.

быть недовольным человеком, чем довольною свиньей, недовольным Сократом, чем довольным дураком»¹.

Качественная и количественная оценка удовольствий, как и вся мораль, основывается на опыте.

Этика Милля связана, как и у Конта, с социально-реформаторскими планами. Однако по своему содержанию проекты Милля значительно отличаются от контовских.

Деятельность Милля относится к эпохе бурного роста капитализма и связанных с ним либеральных преобразований в Англии: парламентских реформ, отмены хлебных пошлин, утверждения свободной торговли, изменения закона о бедных, демократизации самоуправления. В своих «Principles of political economy» («Основания политической экономии», 1848), «Considerations on representative government» («Размышления о представительном правлении», 1861), трактатах «On liberty» («О свободе», 1859) и «On the subjection of woman» («О подчинении женщины», 1861) Милль выступает как английский либерал-фритредер, пытающийся соединить принципы буржуазной демократии с расплывчато-утопическими социальными мечтаниями.

Милль старательно перечисляет и пытается обосновать все выгоды либерализма и свободной торговли, настаивает на общей и пропорциональной подаче голосов, якобы обеспечивающей права меньшинства, ратует за эмансипацию женщин. Он не скрывает, что буржуазная демократия нужна как средство избежать анархического господства масс». Но Милль понимает, что одного этого средства недостаточно: нужны социально-экономические преобразования.

В противоположность Конту, Милль придает большое значение проблемам *политической экономии*. В этом сказались своеобразие английских условий развития по сравнению с Францией. «Основания политической экономии» Милля не блещут оригинальностью. Недаром Ленин относил Милля-экономиста к «второстепенным и несамостоятельным теоретикам»². Желание Милля исправить Рикардо приводит к ухудшению теории последнего. Обычный позитивистский эклектизм сказывается и здесь. «... г-н Джон Ст. Милль, — пишет Маркс, — на одной странице списывает рикардовскую теорию прибыли, а на другой — принимает сенцоровское вознаграждение за воздержание»³. Отходя от трудовой теории стоимости, Милль приближается к вульгарной теории издержек производства. Но все же Маркс предостерегает против смешения «таких людей, как Дж. Ст. Милль», «в одну кучу с вульгарными экономистами-апологетами»⁴.

¹ Милль, Утилитарианизм, стр. 24.

² Ленин, Соч., т. II, стр. 40.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVII, стр. 656.

⁴ Там же, стр. 672.

Некоторый интерес представляет разграничение Миллем областей производства и распределения. Основываясь на принципах своей социологии, Милль относит производство к статике, а распределение — к динамике. Смысл этой конструкции исчерпывающе выдвигает Марксом во Введении к «Критике политической экономии»: «Производство, — ... смотри, например, Милля, — должно, в отличие от распределения и т. д., быть представлено как заключенное в рамки независимых от истории вечных законов природы; при этом удобном случае буржуазные отношения совершенно незаметно подсовываются в качестве непреложных естественных законов общества *in abstracto*... При распределении, напротив, люди якобы позволяют себе всякого рода произвол»¹.

Опираясь на свою экономическую теорию, Милль считает возможным подорвать капитализм. Право частной собственности признается Миллем «неотчуждаемым и священным» «нравственным правом». Однако в законодательном порядке необходимо смягчить ее дурные стороны. Здесь во многом могут помочь кооперативные союзы и тред-юнионы с их пропагандой «справедливости и самоограничения».

Взгляды Милля, в особенности его «Логика», пользовались значительным успехом. Апогей популярности Милля относится к периоду от середины 40-х до конца 60-х годов.

Один из биографов Милля упоминает о его «всепримиряющей натуре» и «стремлении находить общее во враждебных взглядах». В этом отзыве в наивной форме схвачен эклектически-компромиссный характер позитивизма, который не должен, однако, скрыть его идеалистическое и консервативное существо, его враждебность революционной материалистической мысли.

Позитивизму в Англии пришлось считаться с влиятельным в то время философским учением *Вильяма Гамильтона* (1788—1856). Недаром одна из крупнейших работ Милля посвящена обзору и критике философии Гамильтона.

Профессор Эдинбургского университета Гамильтон считался во второй трети XIX в. едва ли не крупнейшей философской фигурой в Англии. Само по себе мало интересное и неоригинальное учение Гамильтона сыграло, несомненно, большую роль в развитии английской философской мысли. Гамильтон до некоторой степени приобрел английскую философию к идеям классического немецкого идеализма.

Доктрина Гамильтона пытается синтезировать философию Рюда и Канта.

Сознание, по Гамильтону, есть источник двух основных *априорных* принципов познания: принципа *здорового человеческого рассудка* и принципа *относительности знания*.

Первый принцип обуславливает нашу веру в истинность бытия

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XII, ч. 1, стр. 176—177.

субъекта и объекта, пространства и времени (как модусов вещей), законов противоречия и исключенного третьего¹.

«В простейшем акте восприятия, — пишет Гамильтон, — я сознаю себя как воспринимающего субъекта и внешнюю реальность как воспринимаемый объект». Уже в этом акте заключается сознание того, что нечто существует и что это существующее имеет две стороны: «Я» и «не-Я», субъект и объект.

Таким образом, исходное положение Гамильтона тождественно с «естественным реализмом» шотландской школы. Однако под влиянием Канта Гамильтон значительно деформирует эту мысль.

Свою «философию условного» Гамильтон развивает в процесс критики «немецких кропотливых абсолютных теорий». Их основная ошибка заключается в том, что они считают «безусловное» предметом познания. Наоборот, для Гамильтона безусловное есть лишь «общее название для того, что выходит за пределы законов мысли».

«Мыслить — значит обуславливать». Предел достижений философии — определение познавательных способностей, условий и границ познания.

Мышление всегда относительно, ограничено, условно. Мы, согласно Гамильтону, знаем не материю, а ее проявления, не объект, а психические акты. Познанию доступны лишь «атрибуты» материи и духа, знание предметов не как они существуют сами по себе, но как они модифицируются нашим «способом познания».

В процессе познания различаются два элемента: объективный, или «собственно перцепция» (perception), как «сознание посредством чувств свойств объекта» и субъективный, или «собственно чувствование» (sensation), как «сознание субъективного состояния», сопровождающего акт восприятия.

Гамильтон, восстанавливая на идеалистической основе локковское деление «свойств» и «качеств» на первичные и вторичные, прибавляет к ним промежуточную группу. Непосредственное познание первичных качеств, согласно Гамильтону, невозможно; форма и величина предмета выводятся посредством заключения, опирающегося на субъективные и априорные данные. Воскрешая берклевские идеи о соотношении зрительных и осязательных ощущений, Гамильтон основывает познание объективной реальности на восприятии сопротивления, встречаемого нашей мускульной энергией. В своих комментариях к сочинениям Рида Гамильтон схоластически определяет познание объективной реальности как «quasi-первичный / фазис вторично-первичного качества».

То, чего нельзя познать, заявляет Гамильтон, есть предмет веры. Само сознание нашей неспособности познавать то, что выходит за пределы относительного, создает веру в безусловное. Бога нельзя познать, но в него, согласно Гамильтону, можно и должно верить.

¹ Характерно, что Гамильтон ставит на один уровень утверждение объективности бытия и утверждение законов формальной логики.

Логические изыскания Гамильтона, пытавшегося пересмотреть аристотелевскую логику с позиций кантианства, носили сугубо формалистический характер. Отрывая форму мышления от его содержания, Гамильтон пытался установить общие принципы комбинирования понятий как последних и раз навсегда данных единиц мышления. Эта тенденция его философии послужила исходным пунктом для последующих логико-математических концепций.

Глава VI

НЕМЕЦКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Философия Гегеля была высшей ступенью философского идеализма. Критика философского наследия Гегеля, поскольку оно представляло собой вершину буржуазной теоретической мысли, могла идти двумя путями — либо путем преодоления материализмом, либо путем возвращения к догегелевской философии, т. е. либо путем прогрессивным, революционным, либо путем регрессивным, реакционным.

Прогрессивный путь преодоления Гегеля был проложен Фейербахом.

«Впервые Фейербах, исходя из гегелевской точки зрения, завершает Гегеля и подвергает действительной критике его систему»¹, — пишет Маркс.

Кто не хотел и не мог преодолеть философию Гегеля «слева», тот неизбежно реставрировал в той или иной степени старые философские системы, которые уже были преодолены Гегелем, — другими словами, неизбежно становился на путь философской реакции.

У Маркса имеется чрезвычайно меткое указание на характер послегегелевского идеализма, желавшего продлить свое историческое существование. Маркс называет этот вид идеализма «умирающим в форме критики идеализмом»². Это определение Маркса, относившееся непосредственно к младогегельянской идеалистической «Критике», с полным правом может быть распространено на всю идеалистическую критику философии Гегеля, на весь послегегелевский идеализм. Поскольку философия Гегеля была высшей точкой развития идеализма, последний в дальнейшем мог существовать — и существовал — не как идеализм, открывающий новые теоретические перспективы, а лишь как идеализм, заменяющий гегелевскую философию реставрацией догегелевских учений, — словом, как «умирающий в форме критики идеализм».

Еще при жизни Гегеля, после появления его главных трудов, начались реакционные выступления против отдельных положений гегелевской философии и учения в целом. Эти выступления вскры-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 169.

² Там же, стр. 634.

вали внутренние противоречия системы абсолютного идеализма, но не для того, чтобы «потолковать критическим образом с... гегелевской диалектикой»¹ и выйти из этих противоречий на путь дальнейшего развития.

Для антигегелевской реакции было неприемлемо, что диалектический метод Гегеля открывает перспективы для радикальных, даже революционных, воззрений, ибо завершение мировым духом своего всемирно-исторического движения в прусском полицейском государстве, как своем последнем этапе, отнюдь не является выводом из диалектики Гегеля, которая обосновывает «разумность» революционного движения. Шубарт в полемике, возникшей еще при жизни Гегеля и закончившейся в 40-х годах, указывал, что Гегель слишком широко применил идею развития. Идея развития, по мнению Шубарта, имела еще смысл применительно к процессам природы, но в области государственной жизни, в области истории такая идея способна была привести к революции. Философию истории Гегеля Шубарт упрекал в том, что она направлена против прусского духа².

Критика Гегеля не могла и не хотела понять выдающегося научного значения той связи, которая существует между законами движения понятий, установленными Гегелем, и процессами реального движения самих вещей. Уже один из первых представителей антигегельянской реакции, Гюльзман, обвинял Гегеля в том, что он нарушил величайшую традицию, характерную для развития философской мысли от Аристотеля через Лейбница до Канта, — традицию различения между основанием и причиной, логическими и реальными отношениями.

Еще при жизни Гегеля его философские противники сосредоточили свое внимание на вопросе о соотношении логических и реальных связей, что в дальнейшем неминуемо привело к общему вопросу о взаимоотношении мышления и бытия.

Этот основной вопрос философии выступает у всех антигегельянцев-идеалистов в обрамлении тех или иных философских взглядов догегелевского идеализма.

Первый, кто открыл фронт справа против философии, отождествляющей мышление и бытие, был *Иоганн-Фридрих Герbart* (1776—1841). Философия Гербарта возвращается к учению Канта о различии между явлением и сущностью, но старается преодолеть дуализм Канта при помощи учения о духовной субстанции как действующем начале.

Основные произведения Гербарта — «*Hauptpunkte der Metaphysik*» («Главные пункты метафизики», 1806—1808) и «*Allgemeine Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre*» («Всеобщая метафизика с принципами философского учения о природе»,

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 634.

² См. Шубарт, Hegel und Preussen, 1841.

1828—1829). Герbart как психолог выступает в ряде работ, главная из которых — «Psychologie als Wissenschaft neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik» («Психология как наука, вновь обоснованная на опыте, метафизике и математике», 1824). Его философия (этика, полетика, педагогика) изложена в «Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral» («Аналитическое освещение естественного права и морали», 1836). В сжатой, тяжеловесной форме вся философская система Гербарта изложена в его «Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie» («Учебник введения в философию», 1813).

Учение Гербарта не выдвигает новых принципов для построения системы философии, а дает лишь попытку систематизировать некоторые взгляды, заимствованные от разных эпох и разных систем. Гербартовская критика предшествующей философии также носит эклектический характер.

В своей философии Герbart использует учение элеатов о неподвижности бытия, учение Лейбница о множественности субстанций и о представлении как силе духовных сущностей, но в основном он базируется на Канте. Можно сказать, что Герbart был первый, кто после кризиса немецкого классического идеализма повернул назад, к Канту.

Герbart не задавался целью реставрировать кантианство. Он исходит не из кантовских решений, а из кантовской постановки проблем. Проблемы, которые Кант признавал неразрешимыми, Герbart брался решать, удовлетворяя условиям решения, поставленным Кантом. Кант считал, что в основе мира явлений лежит непознаваемый мир «вещей в себе», но для доказательства их существования он не находил в теоретической философии необходимых аргументов. Герbart взялся дать прямое доказательство существования бытия, лежащего в основе явлений, через установление прямой причинной связи между вещью и явлением. Тем самым, по мнению Гербарта, разрешалась и проблема познания мира, лежащего в основе явлений.

Кант считал, что построение точной науки о душе невозможно, так как сфера душевных явлений не поддается измерению, а следовательно, к ней неприменима математика, гарантирующая точность научного познания. Герbart сделал попытку дать такое понятие души, в котором признание измеримости и соизмеримости душевных явлений должно было открыть путь применению математики.

Отправляясь от Канта, Герbart проделывает путь, совершенно отличный от пути, пройденного классическим немецким идеализмом. Этот путь приводит Гербарта к выводам, противоположным выводам Гегеля.

Уже в исходных моментах своей спекуляции Герbart разошелся с гегельянством. Диалектическое учение о противоречии и учение о самодвижении понятия решительно отвергаются Гербартом. Прямо не полемизируя с Гегелем, Герbart начинает с констатации

противоречий в понятиях, но рассматривает эти противоречия не как движущую силу развития понятий, а как чисто негативный момент. Обнаружив противоречия в понятиях, Герbart не признает их за исходные пункты на пути к познанию, но пытается устранить их.

Учению Герbartа не только чужда диалектика противоречивого развития, но он решительно отмежевывается от признания объективности противоречия вообще. Противоречие для Герbartа не в объективном бытии, а в субъективном мышлении, оно есть проявление «случайного взгляда» на бытие и его элементы. Подлинное бытие, по Герbartу, стоит вне противоречий. Это — неподвижное, само себе равное бытие.

Первую часть философской системы Герbartа составляет логика. Основной предмет логики — понятие. Понятия бывают, по Герbartу, двоякого рода: понятия, выражающие наше отношение к бытию, и понятия, не выражающие нашего отношения к бытию. К последним относятся так называемые оценочные понятия — область порицания или одобрения. Из материала этих понятий строятся эстетические и этические суждения.

Основным законом логики Герbart признает формально-логический закон тождества. Все остальные законы логического мышления являются у него, по существу, только производными от принципа тождества. Центр тяжести логики, по Герbartу, в установлении отношений между понятиями. Учения о суждении и об умозаключении устанавливают эти отношения на основе закона тождества. Антидиалектический формализм логики Герbartа находит свое яркое выражение в положении, что суждение, даже в утвердительной форме, не включает в себе признания существования субъекта суждения. Субъект суждения, по Герbartу, — только предполагаемый существующим субъект. Распространение принципа тождества на учение о силлогизме привело Герbartа к пониманию первых двух фигур силлогизма как основанных на принципе подчинения, а остальных двух — на принципе замещения.

Возврат к формалистической логике был воспринят школой Герbartа. Наиболее известный его ученик и последователь *Мориц Вильгельм Дробниш* (1802—1896) написал специальный курс логики — «*Neue Darstellung der Logik*» («Новое изложение логики», 1836), в котором дана попытка восстановить в полном объеме формалистическую логику в противовес логике диалектической.

Во второй части своей философии — *метафизике* — Герbart, как и Кант, исходит из опыта. Он согласен с Кантом в признании ограниченности возможностей человеческого познания, считая, что материал ощущений и восприятий недостаточен для получения знания о «вещи в себе». Но из этих исходных положений Герbart делает вывод, противоположный кантовскому: «вещь в себе» все же познаваема, и, стало быть, путь к «метафизике» не закрыт. Кантовскую «критику» Герbart заменяет «скепсисом». Он начинает с обыч-

ного, житейского понимания скепсиса, затем переходит к «высшему», философскому скепсису. Скептицизм Гербарт надеется опровергнуть с помощью платонизма: коррективы разума позволяют преодолеть ограниченность ощущений и через явления познать являющееся. Отсюда тезис Гербарта: сколько явлений, столько указаний на являющееся.

Гербарт согласен с Кантом, что наше знание о вещах субъективно. Но в акте познания Гербарт эклектически различает то, что составляет конкретное содержание опыта, изменчивое и текучее в своей субъективности, и элемент бытия, «абсолютное положение», не зависящее от субъективности. Метафизическое бытие, к которому стремится Гербарт, не может, по его мнению, иметь никакого содержания. Это «реалия», реальность «чистого бытия». Понятия времени, пространства, причинности в том виде, как мы их применяем к явлениям опыта, здесь неприменимы. В сфере метафизического бытия их заменяют другие принципы, относящиеся к бытию, лишенному конкретного содержания.

Совершенно ясно, что гербартовское признание объективной реальности—чисто словесное, формальное. Там, где есть содержание, сложность и многообразие, применяются субъективные формы познания и господствует противоречие в субъективно-формалистическом понимании. Гербарт считает, что противоречивость присуща всем формам опытного познания, которое имеет дело со сложными явлениями. Метафизическая же простая субстанция — «реалия»—свободна от противоречия: она вне и над противоречием.

Понятие реалий Гербарт заимствовал из монадологии Лейбница. Реалия Гербарта так же проста, не состоит из частей и непроницаема, как монада Лейбница. Гербарт вытравил диалектику из этого понятия Лейбница и эклектически связал его с элейским абсолютным бытием.

Задача метафизики, по Гербарту, заключается в том, чтобы, основываясь на понятии реалии, переработать опыт таким образом, чтобы устранить противоречия во всех формах познания.

Первой частью позитивной метафизики, т. е. метафизики без противоречий, является методология, второй — онтология, третьей — синология, т. е. учение о постоянном, устойчивом, и эйдология — учение о явлениях.

В учение Лейбница о простых субстанциях Гербарт вносит еще одну «поправку»: принцип отражения одной монадой других Гербарт заменяет «принципом отношений».

Гербарт ограничил сферу *представлений*, как выражения сущности реалий, только душевными реалиями, тогда как Лейбниц способность представления приписывал каждой монаде, со степенью ясности, сообразной положению монады в общем строе мира.

Органическая концепция природы превратилась у Гербарта в механистическую. Отношения между реалиями свелись к *давлению*

одних реалий на другие. Герbart, отступая от Лейбница, допускает частичную проницаемость реалий. Эта частичная проницаемость, или, по терминологии Гербарта, притяжение элементов, составляет основу материи, центрального понятия физики.

Душа, по Гербарту, такой же комплекс проникающих друг друга реалий-представлений, как материя — комплекс простых реалий-элементов.

Таким путем Герbart пришел к механике душевных явлений, которая легла в основу его *психологии*. Признавая представления только у душевных реалий, Герbart связал степень ясности сознания с давлением представлений друг на друга и со способностью каждого из них к самосохранению.

Учение о степени давления и сопротивляемости представлений, т. е. распространение принципов механики на сферу представлений, сделало, по мнению Гербарта, возможным измеримость и соизмеримость психических явлений. Таким образом, якобы оказалось осуществленным кантовское условие возможности превращения психологии в точную науку.

Герbartовская механика представлений оказала значительное влияние на последующее развитие экспериментальной психологии и, противопоставленная «теории способностей», сыграла большую роль в истории педагогики.

В так называемой «практической философии» Герbart был противником сближения между «сущим» и «должным». Построение *этики* и *эстетики* на принципах теоретической философии, имеющей дело с изучением сущего, казалось Гербарту недопустимым. Путь развития немецкого классического идеализма, начатый кантовским учением о свободе воли, причастной к миру «вещей в себе», нашедший свое наиболее яркое выражение в философии Фихте, полностью отвергался Гербартом. Такую дисциплину, как «метафизика нравов», введенную Кантом, Герbart считал бессмыслицей. Резкое разграничение Гербартом философии сущего и должного в известной мере положило начало последующей идеалистической «философии ценностей».

Наиболее влиятельным представителем немецкой реакционной философии первой половины XIX в. был *Артур Шопенгауэр* (1788—1860).

Первое произведение Шопенгауэра, определившее его дальнейший философский путь, вышло в 1813 г. под заглавием «Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde» («О четверояком корне закона достаточного основания»). Это небольшое по объему произведение содержало учение о логическом законе достаточного основания, примыкающее к учению Лейбница, но, в отличие от него, устанавливало четыре вида этого закона: достаточное основание становления, бытия, познания и действия.

В главном произведении Шопенгауэра, «Welt als Wille und Vorstellung» («Мир как воля и представление», 1818), содержащем

его систему философии, учение о четырех корнях закона достаточного основания было расширено и легло в основу учения о четверояком понимании центрального принципа философии Шопенгауэра — *воли*. Последующие произведения Шопенгауэра содержат дальнейшее развитие философии *волюнтаризма* (такое, например, сочинение «Über den Willen in der Natur» («О воле в природе», 1836). Пессимистические выводы волюнтаризма Шопенгауэра, его учение об устремленности, не знающей удовлетворения, направили идеализм Шопенгауэра по руслу индийской философии Нирваны («Parerga und Paralipomena» — «Парерга и Паралипомена»; 1851).

Различием эмпирического и трансцендентального субъекта Кант указал путь, по которому должно было пойти развитие идеализма от субъективного к объективному. Движение мышления должно было слиться в идеалистическом тождестве с движением бытия. Это слияние было достигнуто у Гегеля.

Шопенгауэр считает, что тезис Декарта о необходимости исходить из сознания должен быть восстановлен и положен в основу философии. Шопенгауэр одобряет борьбу Беркли против Локка. Достижением трансцендентальной философии он признает перенесение форм восприятия и категорий в субъективную сферу сознания.

В основном вопросе философии Шопенгауэр исходит из кантовской позиции. Дав критику кантовской таблицы категорий, Шопенгауэр сначала сводит все категории к причинности, а затем самую категорию причинности толкует как вид закона достаточного основания — как закон достаточного основания бытия.

Исходя из эмпирического сознания, Шопенгауэр не хочет ограничиться пределами сознания: в основе сознания он находит волю, которая затем превращается им во всеобщую сущность вещей. Гегелевское мышление как самодвижущееся начало целиком отвергается Шопенгауэром. Его волюнтаристическая философия противостоит логизму и рационализму Гегеля. По этой же линии шла размежевание Шопенгауэра с Гербартом.

Найдя в эмпирическом сознании проявления внутренней причинности, поскольку «Я» направляет акты эмпирического сознания, Шопенгауэр заключает, что это причинность, действующая *по мотивам*. Отсюда признание в основе эмпирического сознания центра мотивации — *воли*. С этой позиции, по Шопенгауэру, открывается возможность связи сущности и явления, внутреннего и внешнего. Мотивация как внутренняя природа воли представляется в явлениях как *необходимость*. Мир явлений — мир как представление. Сущность же дана непосредственно как воля. Это отношение Шопенгауэр переносит на весь мир. Мир явлений и мир сущности выступают как мир представлений и мир воли. Подобно тому как *наша* воля вызывает наши поступки, так и действующая во всем мире воля вызывает движение *мира*. Этому закону движения подчи-

яются не только органические процессы, но и неорганическая природа.

Чтобы объяснить, каким образом воля может участвовать в чисто механических, лишенных сознания движениях, Шопенгауэр пользуется введенным Лейбницем принципом дремлющего или слепого сознания.

Мир в сущности своей есть, по Шопенгауэру, реализация воли, мир представлений — его внешняя объективация.

Свою философию Шопенгауэр противопоставлял всем остальным философским системам современности. Шопенгауэр беспощадно обрушился на своих противников. Его претензия дать не академическую, а жизненную философию и его умение с большой ясностью и стилистическим мастерством излагать свои «приноровленные к духовному уровню филистера плоские размышления»¹ создали ему широкую популярность и привлекли на его сторону множество последователей. В период безвременья и разбитых надежд буржуазная интеллигенция ухватилась за пессимистическую философию воли. Такие произведения Шопенгауэра, как «Über die Universitätsphilosophie» («Об университетской философии»), его работы о религии, о метафизике половой любви имели большое распространение. Шопенгауэрианство означало отказ от рационалистического оптимизма Гегеля, от веры в разумность действительного. Шопенгауэр решительно отвергал тезис Лейбница, что существующий мир — лучший из миров. Так же энергично он отвергал идею прогресса. Шопенгауэр признавал наш мир худшим из всех возможных и не видел никаких перспектив для улучшения его состояния, а потому приходил к выводу о необходимости убить «волю к жизни».

Из трагизма существования Шопенгауэр ищет выхода в эстетике. Положив в основу сущего волю в ее метафизическом понимании, распространив ее на все ступени бытия и рассматривая волю как бесконечное и неудовлетворенное стремление, Шопенгауэр пришел к пессимизму, к умерщвлению «воли к жизни». Идеал безвольности, отказ от воли, а тем самым спасение от страданий и неудовлетворенности, может быть, согласно Шопенгауэру, достигнут в эстетическом созерцании, не знающем целеустремленности, не движимом интересом и не испытывающем лишений.

Понятие *идеи*, при помощи которого Шопенгауэр пытается обогатить свое эстетическое учение, напоминает платоновское учение. В отличие от Платона, у Шопенгауэра основой сущего является воля, а идеи — лишь объективация воли. Но идеи эти наделены признаками платоновских идей — они совершенны в своей вечности и неизменности.

Чтобы подняться до красоты, содержащейся в идее как совершенстве, необходимо вырваться из сферы действия закона достаточного основания. Возможность такого выхода заложена в том, что

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 339.

само мышление человека является одной из ступеней объективации воли. Гений, по Шопенгауэру, осуществляет такое состояние: в нем личность человека перестает быть ограниченной временем и пространством; в творчестве субъект растворяется в идее.

Область *морали* также находится, по Шопенгауэру, вне сферы каузального. Поскольку воля как вечное стремление приводит к страданию, мотивом морального поведения оказывается сострадание. Но так как в идее нет отдельной личности, страдание и сострадание не отделяются друг от друга: чуждые друг другу субъекты могут стать в одинаковой степени как страдающими, так и сострадающими; поэтому сострадание другому есть сострадание самому себе.

Так как спасение от страданий, связанных с волей, доступно через искусство только избранным, Шопенгауэр предложил и другой, более доступный путь преодоления «Я» — буддистскую Нирвану. По существу Шопенгауэр, хотя он был уверен в повешестве своих откровений, не дал здесь ничего оригинального по сравнению с идеализацией восточного мирозерцания реакционными романтиками.

История распространения идей Шопенгауэра в немецком обществе после 1848 г. чрезвычайно показательна как свидетельство явного упадка уровня научной и философской культуры буржуазной Германии. Младший современник Фихте, Шеллинга и Гегеля, Шопенгауэр не имел никакого успеха при их жизни, несмотря на то что к 1818 г. он успел уже изложить в первом томе своего главного сочинения все основные идеи своей философии. В эпоху Фихте и Гегеля господствующим умонастроением был рационализм, убеждение в разумности действительного; доверие к интеллекту, как к орудию адекватного познания истины; историзм, стремление к познанию всех явлений и закономерностей природы и общественной жизни в их развитии; наконец, стремление найти в науке и в жизни пути прогрессивного развития. Напротив, после революции 1848 г. германская крупная и мелкая буржуазия, напуганная революцией, отвергает прогрессивную идеологию. В то же время неразрешенность основных социально-политических противоречий, бурное развитие капитализма и классовой борьбы порождали у них настроения пессимизма, неуверенности, неясности будущего, разочарование во вчерашних культурно-исторических и социальных идеалах. В это время воскресает из забвения Шопенгауэр. Старейший философ успел насладиться запоздавшим признанием и славой. Его книги стали усердно читаться и переиздаваться. Немецким филистерам импонировала прежде всего самонадеянная резкость тона, с каким Шопенгауэр противопоставлял рационализму, оптимизму и исторической диалектике алогический волюнтаризм, пессимизм и отрицающую всякое историческое развитие метафизику. Большой успех имела эстетика Шопенгауэра, противопоставлявшая художественную интуицию понятиям интеллекта, адекватность интуитивного созерцания — относительности понятий.

«безразличие» осуждающего действительность эстетического отношения — исполненным борьбы интересам практической жизни. Еще более значительным было влияние, какое оказал мрачный и желчный «аристократизм» Шопенгауэра, открыто пропагандировавший им презрение к демократии, к трудовому народу, ненависть не только к революции, но и к каким бы то ни было попыткам общественных преобразований.

Значительное и само по себе, воздействие идей Шопенгауэра стало еще большим через посредство испытавших его влияние композитора Рихарда Вагнера и философов Эдуарда Гартмана и Фридриха Ницше.

Усиленную Ницше антиинтеллектуалистическую тенденцию Шопенгауэра подхватила современная фашистская пропаганда. Следуя своему обычному методу, пропаганда эта выхватывает из книг и учений Шопенгауэра все наиболее реакционные идеи. Фашисты восхваляют в Шопенгауэре его волюнтаристическую космологию и психологию, его обращенный против интеллекта интуитивизм и мистицизм, его антидемократические и антисемитские выпады.

Опровержению логизма с точки зрения психологизма были посвящены философские учения *Якоба-Фридриха Фриза* (1773—1843) и *Фридриха-Эдуарда Бенеке* (1798—1854). Главные произведения Фриза — «*Neue Kritik der Vernunft*» («Новая критика разума», 1807) и «*System der Logik*» («Система логики»). Из более поздних важны «*Handbuch der psychischen Anthropologie*» («Учебник психической антропологии», 1820—1821) и «*System der Metaphysik*» («Система метафизики», 1824).

Основные философские работы Бенеке — «*Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit*» («Кант и философская задача нашего времени», 1832) и «*Erfahrungseelenlehre als Grundlage alles Wissens in ihren Hauptzügen dargestellt*» («Опытное учение о душе как основа всякого знания», 1822). Важнейшие его психологические произведения — «*Grundlegung zur Physik der Sitten*» («Обоснование физики нравов», 1822), «*Psychologische Skizzen*» («Психологические эскизы», 1825—1827) и «*Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*» («Учебник психологии как естественной науки», 1833).

Основное положение Фриза: исходный пункт всякой философии — субъект, но не трансцендентальный, как думал Кант, а эмпирический.

Все логические функции мышления Фриз и его единомышленники рассматривают как чисто психологические образования. Разрывая тождество мышления и бытия, характерное для гегелевского логизма, психологизм трактует логические акты исключительно как разновидность субъективно-психических процессов. С этой точки зрения Фриз и дает «новую критику разума».

Систематическое развитие метафизика психологизма получила в работах Бенеке.

Всю послекантовскую, в особенности гегелевскую, философию

Бенеке считал пережитком схоластики, в которой философия не питается живым источником опыта, а дедуцирует все из понятий. По его мнению, философия такая же опытная наука, как и другие науки, и отличается от них только объектом своих исследований. Этот объект — внутренний опыт, явление сознания. Философия должна дать критику обычного эмпирического сознания, применяя к нему методы анализа и синтеза. Сознание, согласно Бенеке, более надежная опора философии, чем бытие. На этом положении Бенеке основывает свою критику материализма. Нельзя, говорит Бенеке, идти от менее известного к более известному, как поступает материализм, берущий исходным пунктом философии материю и от нее идущий к сознанию.

Устанавливая путем внутреннего опыта связь между представлениями и телом, Бенеке мыслит по аналогии взаимоотношения между телом и душой других людей. Еще один шаг, и Бенеке под весь физический мир подводит психические явления. Сделав этот шаг, Бенеке строит спиритуалистическую метафизику, основанную на признании только психических субстанций. С этих позиций он ведет решительную борьбу против материализма, рассматривающего материю как субстанцию.

Психологизм приводит к выводу, что не психология должна основываться на метафизике, а, наоборот, метафизика должна быть построена на базе психологии. Универсализируя этот тезис, Бенеке находит, что все отрасли философии, а не только метафизика, должны строиться на базе психологии.

Поскольку вся философия есть область суждений, т. е. утверждения и отрицания, определения, оценки, постольку все содержание ее составляют лишь психические акты, все дано в них и через них.

Психические акты, признаваемые основными и определяющими, Бенеке понимает как сложные явления, состоящие из воспринимающей души и переживаемых ею раздражений. Сюда прибавляются еще два момента: воспроизведение представлений, сохраненных в сознании, и притяжение представлений в силу однородности. На основе этих четырех принципов Бенеке строит всю механику психической жизни, составляющей фундамент философии.

Для уяснения того, как Бенеке обосновывает логику, достаточно познакомиться с тем, как он из психологических актов выводит основной элемент логики — понятие.

Образование понятия, по Бенеке, есть результат воспроизведения представлений, при котором путем слияния однородных представлений образуются общие представления, или понятия. Описание этого процесса производится Бенеке с большой обстоятельностью, но логическое содержание при этом всецело растворяется в психологическом механизме.

По такому же методу на базе психологии строится Бенеке субъективно-идеалистическая метафизика, эстетика и педагогика.

По иному пути пошел *Бернард Больцано* (1781—1848). Главное философское произведение Больцано — «*Wissenschaftslehre*» («Наукоучение», 1837) в четырех томах; им написан также ряд работ по математике, из которых наибольшее значение имеют «*Paradoxien des Unendlichen*» («Парадоксы бесконечного», 1851); ему же принадлежат работы по философии религии, по искусству и т. д.

От психологизма Больцано отдаляло убеждение, что, оставаясь только в сфере сознания, человек закрывает себе путь к объективной истине; от гегельянства — убеждение, что понятие не есть основной элемент философии.

Больцано полагал, что сфера философии — особая область. Все другие науки имеют своим предметом установление истины в той или иной отдельной области, философия же устанавливает истину, данную в совокупности наук.

Гегельянцы и психологисты сходились в том, что истина дана в понятии, хотя они по-разному трактовали понятие. Больцано не считает, что истина дана в понятии. Он проводит строгое различие между *актом* и *содержанием* того феномена, в котором выступает высказывание об истине, т. е. между актом и содержанием представления и суждения. Больцано полагает, что в представлениях и суждениях истина раскрывается только для человека, она становится «истиной для нас». Но независимо от того, воспринимает ли ее кто-либо, делает ли ее кто-нибудь предметом суждения или нет, истина существует «в себе». Процесс познания, по Больцано, есть лишь становление «истины в себе» «истиной для нас».

«Истина в себе» ничего не теряет и ничего не приобретает в зависимости от того, сделал ее кто-нибудь или нет содержанием своих актов суждения. Она существует независимо от познания, сама по себе, причем это существование объемлет и реальное и идеальное бытие. Количество цветов на яблоне, говорит Больцано, неизвестно нам, но количество это есть «истина в себе», точно так же как равенство суммы углов треугольника двум прямым углам существует независимо от того, является ли оно «истиной для нас».

Больцано считает, что психологизм, смешивая психические акты и логическое содержание, допускает грубейшую ошибку. Более того, «истина в себе» вообще не может быть передана представлениями и суждениями. Чтобы оттенить это, Больцано употреблял выражения «суждение в себе» (*Satz an sich*) и «представление в себе» (*Vorstellung an sich*), поясняя, что только вследствие ограниченности способов выражения приходится строить такие противоречивые понятия. Это — представления без представляющего и суждения без судящего. На этой основе Больцано строит новое понятие суждения и его элементов и соответствующую теорию умозаключения.

Идеалистическое учение об «истине в себе» является прямой противоположностью материалистического учения об объективной истине: объективная истина есть *отражение объективной дей-*

ствительности, «истина в себе» существует якобы *независимо* от объективной действительности.

Концепция Больцано насквозь метафизична. Отвергая диалектическое развитие понятий, Больцано стоит на статической точке зрения, признавая вечность и неизблемость «истины в себе» и возрождая, таким образом, своеобразный платонизм.

Попытка построить в противовес диалектике индуктивную метафизику была сделана *Густавом-Теодором Фехнером* (1801—1887). Его имя как одного из родоначальников физиологической психологии, автора учения о взаимоотношении раздражения и ощущения (так называемый закон Вебера—Фехнера), надолго пережило его реакционные философские работы, в которых он договорился до одушевленности и ангелоподобности небесных светил.

После почти двадцатилетней философской деятельности — «Über das höchste Gut» («О высшем добре», 1846), «Über das Seelenleben der Pflanzen» («О душевной жизни растений», 1848), «Über die physikalische und philosophische Atomenlehre» («О физическом и философском учении об атомах», 1855) — Фехнер выступил в 1860 г. с двумя томами «Elemente der Psychophysik» («Элементы психофизики»), являющимися его главным произведением.

Фехнер такой же эклектик-идеалист, как и другие представители антигегельянской реакции, хотя он и умел маскировать свои мистические взгляды в наукообразную форму. Фехнер объявил войну одновременно философскому материализму и гегельянскому идеализму. То и другое учение, по мнению Фехнера, страдает односторонностью, непониманием единства внешнего и внутреннего: материалист видит окружность, разлагает ее на части и не находит ее центра; идеализм же от Канта до Гегеля исходит из ложно понятого центра и не находит окружности. Истинная философия может быть, по Фехнеру, построена лишь тогда, когда мы смотрим на вещи и извне и изнутри, видим и окружность и центр. Такова якобы позиция предлагаемой Фехнером психофизики, признающей два не сводимых друг к другу и не отделимых один от другого ряда — бытия и мышления.

Псевдоспинозистский психофизический параллелизм эклектически разбавлен у Фехнера учением Лейбница о монадах и вставлен в рамки неоплатоновской концепции мира.

Этим путем получается: наверху — мировой дух, внизу — атомы, а в середине — различные ступени физикопсихического соотношения. Вся природа одушевлена сверху донизу — от небесных светил до атомов — и подчиняется принципу возрастающего совершенства.

Фехнер не выдерживает последовательно дуализма психофизического параллелизма: на высших ступенях мира у него остается только психика, на низших — только физика, или явления, лишённые способности являться самим себе.

Исходный пункт философии, по Фехнеру, это сам мыслящий

субъект, который на основании опыта знает о связи тела с душой. Из познания этой связи берется весь материал суждений о мире в целом. Различные сущности и явлений Фехнер заменяет различием между двумя явлениями — являющимися себе самому и являющимися другим. Первые — это дух, душа, психика; вторые — это телесные, физические явления.

Материя не есть сущность, рассуждает Фехнер, и даже не простое явление. Материя — это выражение некоторого постоянства, устойчивости в явлениях, возможность повторения явлений. Она скорее относится к законам явлений, чем к сущности их.

В этой критике материализма Фехнер недалеко ушел от субъективно-идеалистической критики Юма.

Некоторые преобразования в миропонимании Фехнера внес *Рудольф-Герман Лотце* (1817—1881). Он изменил границы одушевленного мира, отвергнув одушевленность небесных светил и расширив сферу материального. Лотце ближе к Лейбницу как в вопросе о множественности субстанций, так и в понимании телеологии.

Одновременно со своими философскими работами — «*Metaphysik*» («Метафизика», 1841), «*Logik*» («Логика», 1843) и т. д. — Лотце написал ряд работ экспериментального характера — «*Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften*» («Общая патология и терапия как механические естественно-научные дисциплины», 1842), «*Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens*» («Общая физиология телесной жизни», 1851).

Главным произведением, в котором Лотце изложил свою систему, является «*Микрокосм, идеи к истории природы и человечества*» («*Microcosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*», 1856—1864).

«Идея добра» определяет всю метафизику Лотце. Мир, рассмотренный «сверху», с точки зрения идеи добра, представляется ему как организм; тот же мир, рассмотренный «снизу», представляется как механизм. Единство достигается тем, что механизм рассматривается как средство, а добро — как цель. Отсюда телеологический идеализм Лотце.

Лотце трактовал диалектику Гегеля формалистически: для него она не больше как сочетание трех моментов развития. Тезис, антитезис и синтез он толкует телеологически — как звенья в цепи целеполагания и реализации цели. Лотце не понял даже бессознательной целенаправленности абсолютной идеи у Гегеля. На место логического субъекта Гегеля, приходящего к самосознанию в процессе развития, Лотце поставил субъекта, сознающего с самого начала систему ценностей. Процесс становления вследствие этого подменяется у него осуществлением должного. Мир развивается не в силу внутренней необходимости, а в результате целеполагания. Бытие не представляет для Лотце самостоятельного интереса. Существенно не то, что *есть*, а то, что *должно быть*. Стремление преодолеть дуализм сущего и должного, механического и

органического привело Лотце к реставрации лейбницевского телеологического плюрализма.

Таковы виднейшие представители антигегельянской реакции в немецкой философии первой половины XIX в.

Несомненное общее снижение уровня буржуазной философской мысли в середине XIX в., совпадающее по времени с антигегельянской реакцией, не стоит ни в каком противоречии ни с фактом усиленной разработки философских наук в это время, ни с фактом появления ряда крупных работ и исследований, посвященных специальным проблемам отдельных философских дисциплин.

Возможность появления таких работ объясняется громадным ростом специализации и разделения труда в новейшей науке. Создание энциклопедических систем, вроде гегелевской, охватывающих все области знания, становится все менее и менее осуществимым. Накопление в каждой области огромного материала собранных и изученных фактов, а также огромной литературы о них, делает почти непосильным для одного человека синтез всех областей знания в одной всеобъемлющей системе. Специализация широко проникает и в философию. Отдельные философские науки — логика, этика, эстетика, педагогика, история философии, философия права, философия истории — переживают период интенсивной специальной разработки. Появляются ученые, которые посвящают все свои силы работе в какой-нибудь одной избранной ими области философии: в логике, в эстетике или в истории философии.

Неудивительно поэтому, что при обширности круга частных вопросов, составляющих содержание специальных философских наук, вопросы эти могли в отдельных случаях с успехом и с пользой для науки разрабатываться даже теми учеными, которые, если рассматривать их мировоззрение в целом, принадлежали к нисходящей, деградирующей линии философского развития.

И Герbart, и Фриз, и Венеке, и Больцано, и Фехнер, и Лотце, и многие другие их современники оставили ряд трудов, посвященных логике, психологии, эстетике, психофизике и т. д., изучение которых представляет интерес для специалиста.

Но это значение, которое принадлежит специальным исследованиям эпигонов классического идеализма, а также некоторых представителей антигегельянской реакции, несколько не ослабляет коренного различия между исторической плодотворностью классического идеализма и местом, которое принадлежит его эпигонам и критикам справа на нисходящей кривой философского развития буржуазной мысли. Различие это немедленно выступает во всем своем значении, как только мы поднимаемся в область вопросов, где решающую роль играет не только основательность специальных знаний и субъективная одаренность, но прежде всего истинность или ложность принципиального взгляда, характер которого определяется местом, какое философ и его мировоззрение занимают в истории и борьбе философских идей.

Глава VII

ИТАЛЬЯНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

К концу XVIII — началу XIX в. итальянская философия в сравнении с английской, французской и немецкой философией имела провинциальный, отсталый характер, испытывала сильное воздействие схоластических традиций католической теологии или, в лучшем случае, являлась упрощенным и запоздалым пересказом философских учений века Просвещения. Итальянцы в это время могли только вспоминать о блестящем расцвете своей философии в эпоху Возрождения, когда Италия, первая вступив на путь капиталистического развития в условиях разлагавшегося феодального строя, создала действительно передовую культуру, способствовавшую культурному развитию всей Европы.

Между тем как Голландия, Англия, Франция, в XVII—XVIII вв. проделавшие у себя буржуазные революции, заняли передовые места в развитии европейской культуры, Италия к началу XIX в. оказалась в числе экономически и политически отсталых стран, страдала от политической раздробленности, неоднократно теряла, частично или целиком, свою самостоятельность. Культура Италии оказалась в плену у римской церкви и была отдана на удешевление иезуитам. Падение наполеоновской империи, усиление общеевропейской реакции и поражение северной Италии Австрией способствовали подъему новой революционной волны в Италии. Уже в первом десятилетии XIX в. карбонариями было положено начало национально-воссоединительному движению, на протяжении нескольких десятков лет все усиливались взрывы народной революции, но лишь в 1870 г. задача национального воссоединения Италии была разрешена, притом за счет кровных интересов итальянского народа, преданного буржуазией и савойской династией.

Итальянская философия к концу XVIII в., несмотря на духовное господство католической церкви, обнаруживала под влиянием Франции эмпирические, сенсуалистические тенденции. Особенным успехом пользовалась здесь сенсуалистическая теория Кондильяка, чему способствовало пребывание последнего в Парме. Наиболее известными представителями итальянского сенсуализма конца XVIII — начала XIX в. были *Доменико Романьези* (1761—1835) и *Мельхиор Дюжоя* (1767—1828). Задачу критики этих сенсуалистических тенденций итальянской философии поставил перед собой *Паскуале Гаспари* (1770—1846), который, будучи сторонником кантовского априоризма, положил начало идеалистическому движению первой половины XIX в.

Главными представителями итальянского идеализма этого времени были *Антонио Розмини-Сербати* (1797—1855) и *Винченцо Джоберти* (1801—1852), поставившие свои идеалистические си-

стемы в тесную связь с основными догмами католической религии. Розмини и Джоберти, при наличии у них ряда расхождений в понимании идеализма, связывало стремление поставить философию на службу католической церкви.

Аббат Розмини-Сербати, итальянский аристократ по происхождению, предпринял в начале XIX в. попытку построить систему религиозно-идеалистической философии, исходя из критики европейских философских учений XVII—XVIII вв. и модернизируя теологические учения. Основной задачей Розмини было теоретическое обоснование и практическое осуществление духовной диктатуры римской церкви. В условиях революционных событий 1848 г. Розмини, действуя вместе с Джоберти, стремился создать политический блок между папой римским, савойской династией и либеральной буржуазией и, вместо действительного национального воссоединения Италии, организовать федерацию отдельных итальянских государств под духовным руководством папы, который вместе с тем должен был сохранить и свою светскую власть в Риме. Политические планы Розмини—Джоберти не увенчались успехом; религиозно-идеалистические воззрения Розмини, расходившиеся с принятым церковью традиционным учением Фомы Аквинского, были впоследствии (в 1888 г.) осуждены Ватиканом. Розминианцы, объединенные в «ордене» «Братства любви», сохранились как одна из групп католической теологии наряду с неофомистами и «модернистами».

Высшим авторитетом для Розмини является Аквинат; но на развитии его философских взглядов большое влияние оказали Кант (особенно в первом периоде деятельности Розмини) и Платон (во втором периоде).

Розмини учил, что основной задачей философии является укрепление веры в бога. Всякое философское учение, не выполняющее этой задачи, он считал еретическим заблуждением. Различие между философией и религией Розмини видел в том, что первая лишь подводит к религии, к тайне, которая рационально непознаваема и является предметом веры. Розмини не только был враждебен материализму и атеизму, но и отвергал всякую идеалистическую философию, не связанную непосредственно с католицизмом. Любое философское учение, расходящееся с католическими догмами, Розмини признавал или «доказывающим слишком мало», или «доказывающим слишком много», но и в том и в другом случае неверным. Этой догматической критике Розмини подверг рационализм Декарта, сенсуализм Локка и Кендильяка, субъективный идеализм Беркли, агностицизм Юма и Канта. Свою критику сенсуализма и эмпиризма Розмини подкреплял авторитетом «отцов церкви» и средневековых схоластов.

Исходной предпосылкой всего философского учения Розмини, наиболее систематически изложенного в главном произведении первого периода — «Nuovo saggio sull'origine delle idee» («Новый

опыт о происхождении идей», 1830), — является идеалистическая и метафизическая абстракция — «идея возможного бытия» (*essere*), или «идея возможного сущего» (*ente*), лишенная какой бы то ни было определенности, какого бы то ни было признака реальности. В отличие от понимания Гегелем «чистого бытия», Розмини характеризует «возможное бытие» как врожденную идею, как содержание человеческого сознания и лишь в противоречии с этим тезисом придает «возможному бытию» онтологический характер, превращает его в духовное первоначало, понятие объективно-идеалистически. В основном своем тезисе, из которого дедуцируется все учение, Розмини обнаруживает колебания: он пытается эклектически соединить учение об априорности «возможного бытия» (под влиянием кантовского априоризма) с пониманием того же «возможного бытия» как объективного духовного первоначала (в духе католической религии).

В этой непоследовательности Розмини второй виднейший представитель итальянского идеализма этого времени — Джоберти — видел главный недостаток его системы.

В отличие от Канта, Розмини признавал врожденность одного только принципа — идеи «возможного бытия», наделяя ее признаками объективности, возможности (идеальности), простоты, единства, универсальности, необходимости, неизменности, вечности и неопределенности.

Всю систему своего идеализма Розмини построил путем формально-логической дедукции из врожденной идеи «возможного бытия»: 1) всех вообще идей, 2) общих принципов рассуждений, 3) идей «чистых», не имеющих никакого отношения к опыту, и 4) идей «нечистых», связанных не только с «возможным бытием», но и с ощущениями, опытом. Среди пустых, формально-логических дедукций Розмини о происхождении идей известный интерес представляет его требование различать между абстрагированием (отвлечением) и универсализированием (обобщением); ссылаясь на учение Платона, он указывает, что «виды» (универсализация) заключают в себе все особенности относящихся к ним предметов, в то время как «роды» (абстракция) отвлекаются от всех этих особенностей.

Выведение «общих принципов рассуждения» из идеи «возможного бытия» особенно характерно для схоластического метода Розмини. Розмини различал четыре основных принципа рассуждения: 1) принцип познания, 2) принцип недопустимости противоречия, 3) принцип субстанции и 4) принцип причинности. Бытие не может быть небытием, рассуждает Розмини, следовательно принцип недопустимости противоречия постулируется самым фактом мышления. Аналогично дедуцируются принцип субстанции и принцип причинности, которые целиком отрываются от реальной действительности и превращаются в простые логические следствия идеи «возможного бытия».

Далее Розмини дедуцирует «чистые идеи» (элементы «возможного бытия»), которых он насчитывает семь: 1) идея единства, 2) идея числа, 3) идея возможности, 4) идея универсальности, 5) идея необходимости, 6) идея неизменности и 7) идея абсолютности. Идеи «чистоты», частично зависящие от опыта, Розмини также дедуцировал в их основе из идеи «возможного бытия». Таким образом, схоластически-идеалистическая система Розмини осталась совершенно чуждой успехам естествознания и диалектического мышления (в немецкой классической философии), была враждебна всему развитию новой философии, начиная с эпохи Возрождения.

Социально-политические взгляды Розмини — его этика, его учение об обществе и государстве, о социальной роли католической церкви — преследовали реакционно-утопическую цель — восстановление «вселенской» власти папства, его духовной диктатуры во всем мире. Теологическая этика Розмини учит о том, что мораль создается не людьми, но богом, что божественная справедливость предшествует государственным законам и правовым отношениям, которые являются только ее проявлениями. Мораль предшествует политике и, в свою очередь, опирается на религию. Гражданское общество он рассматривал как совокупность «отцов семейств», или «абсолютных членов общества», которым должна принадлежать полнота власти над женами и детьми — «относительными членами общества».

Выступая против демократической формы правления и предпочитая ей монархию или аристократическую республику, Розмини в то же время освящал своим учением власть капитала: полноправными членами общества он признавал только частных собственников; политические права, согласно Розмини, должны определяться размерами состояния: каждый из наиболее крупных собственников имеет право избрать одного депутата (хотя бы самого себя) в палату представителей, остальные частные собственники должны объединяться в избирательные группы, с тем чтобы каждый избираемый депутат представлял одинаковый капитал.

Идеалом общества Розмини признавал католическую теократию. Власть католической церкви, учил он, должна распространяться на все человечество, ей должно быть предоставлено право подвергать своих членов не только моральным, но и физическим наказаниям, вплоть до смертной казни. Розмини не только выступал против отделения церкви от государства, но и самое государство стремился подчинить «духовной» власти церкви. В 1848 г. по инициативе Джоберти, стоявшего тогда во главе пьемонтского правительства, Розмини вел переговоры с римским папой Пием IX, но в ноябре в Риме началась революция, была провозглашена республика, папа Пий IX бежал в Гаэту, и тем самым был положен конец политическим планам Розмини.

Философские взгляды Розмини во втором периоде его деятельности (главное произведение этого времени «Teosophia» — «Тео-

«софия», 1859) несколько отличались от его первоначальной системы, обнаруживая сильную тенденцию в сторону модернизированного платонизма. В особенности характерна для этого периода борьба Розмини против диалектики Гегеля, учение которого в первом периоде мало привлекало его внимание. Самый переход Розмини из круга идей кантовского априоризма к платонизму был не чем иным, как попыткой найти в философии Платона оружие против диалектики Гегеля. Значительную роль в эволюции философских взглядов Розмини сыграла также критика учения Розмини, осуществленная Джоберти в 40-х годах XIX в.

Критика диалектического метода Гегеля, проводимая Розмини, сводится к установлению того факта, что гегелевская философия признает противоречие и, таким образом, нарушает принцип недопустимости противоречия, дедуцируемый из врожденной идеи «возможного бытия». Диалектическое учение Гегеля о становлении как единстве бытия и небытия Розмини отвергает как простое нарушение принципа недопустимости противоречия. С точки зрения Розмини, бытие неизменно и неподвижно, и ошибка Гегеля состоит в том, что он перенес вульгарное и феноменальное понятие становления в область онтологии. Диалектический метод Гегеля встретил в лице Розмини непримиримого метафизического противника.

Аббат Випченцо Джоберти, бывший в молодости придворным капелланом короля Карла-Альберта, сторонник «католического либерализма», был в 1833 г. арестован и выслан за границу, пятнадцать лет прожил в изгнании (главным образом в Брюсселе) и лишь в 1848 г. вернулся в Италию, где принял активное участие в политической деятельности в качестве председателя пьемонтского парламента, министра, а одно время — председателя кабинета министров пьемонтского правительства. В годы изгнания Джоберти выпустил в свет многочисленные работы по вопросам философии и политики, в том числе «Introduzione allo studio della filosofia» («Введение в изучение философии», 1839—1840), «Degli errori filosofici di Antonio Rosmini» («Философские заблуждения Антонио Розмини», 1842), «Del primato civile e morale degli Italiani» («О гражданском и духовном первенстве итальянцев», 1843) и «Il Gesuita moderno» («Современный иезуит», 1846—1847). Подобно Розмини, Джоберти выступал против эмпирической и сенсуалистической философии и проповедывал возрождение и новое обоснование догматов христианской религии, но, в отличие от Розмини, он рассматривал «бытие» как онтологический принцип, как духовное, божественное первоначало. С этой точки зрения он подверг критике «философские заблуждения» Розмини, которого он обвинял в непоследовательности, в излишней приверженности кантианскому априоризму и в недооценке платонизма.

В работе «О гражданском и духовном первенстве итальянцев» Джоберти развил целую систему шовинистически окрашенного национализма, напоминал своим соотечественникам о блестящей

роли итальянской культуры в эпоху Возрождения, с негодованием говорил об утере Италией национальной независимости, об ее культурном и политическом упадке и призывал итальянцев к новому «возрождению». Политическая программа Джоберти сводилась к требованию союза между пьемонтской монархией, либеральной буржуазией и католической церковью в противовес народному революционному движению. Джоберти требовал мира между властью и народом (иными словами, подчинения народа интересам господствующих классов), духовного господства папы, политического первенства савойской династии и Пьемонта среди других государств Италии. Одновременно он высказывал пожелание о смягчении деятельности иезуитов и о либерализации папской власти.

Во время революционных событий 1848 г. Джоберти вернулся на родину и оказался среди главарей буржуазного национального движения. Когда папа Пий IX после победы революции в Риме бежал в Гаэту, Джоберти предлагал ему помощь Пьемонта; он же проектировал военную интервенцию для подавления революционного движения в Тоскане. Когда король Карл-Альберт после полного крушения своей предательской политики вынужден был покинуть Италию, Джоберти эмигрировал вслед за ним и снова удалился в изгнание, на этот раз добровольное. В последние годы своей жизни он выступил в свет многочисленные работы, главным образом по вопросам богословия и философии: таковы «Della filosofia della rivelazione» («Философия откровения», 1856), «Della protologia» («Протология», 1857) и др.

Предприняв, подобно Розмини, попытку нового философского обоснования католической религии, Джоберти подверг критическому рассмотрению всю историю философии начиная с античности. Два основных непримиримых и враждебных друг другу направления различает Джоберти в истории философии; эти направления он характеризует как «психологизм» и «онтологизм». Психологизм он определяет как философское учение, которое выводит идеальное, духовное из чувственного и онтологию ставит в зависимость от психологии. Психологизм, по мнению Джоберти, несовместим с религиозным мировоззрением; философской основой религиозной веры может быть только онтологизм, признающий первичность и объективность духа, идеального «бытия», бога. К числу «психологистов» Джоберти относит не только материалистов, но и всех вообще философов, не принимавших догматического учения римской церкви, в том числе протестантских теологов. Начало «психологизму» в философии, согласно Джоберти, было положено в античности Демокритом и Аристотелем (несколько последний выступал с критикой Платона); в средние века его представителями были схоласти-аристотелики, особенно номиналисты, отрицавшие реальность общих идей; зачинателями «психологизма» нового времени были Лютер (в богословии) и Декарт (в философии). Сенсуализм XVIII в.,

по Джоберти, подготовил политический «психологизм» французской революции, безбожие, замену божественного суверенитета суверенитетом народа; наконец, «психологизм» в немецкой философии представлен учениями Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля.

Джоберти называет «психологистом» всякого, кто признает первоначальным нечто «сотворенное» (будь это материальное или духовное начало). Истинная философия — «онтологизм» — признает объективным только безусловное духовное первоначало — бога.

Родоначальником «онтологизма» в античной философии Джоберти считал Платона (а его предшественником — Пифагора); однако платоновский «онтологизм» страдал, по его мнению, отсутствием учения о творении мира богом, поэтому вершиной философского «онтологизма» Джоберти признавал патристику и средневековый «реализм» (в особенности учения Августина, Ансельма Кентерберийского и Бонавентуры); в новой философии главными представителями «онтологизма» были Мальбранш, Лейбниц и Вико.

Поставив перед собой задачу нового обоснования «онтологизма», Джоберти считал основным положением своего учения формулу: «сущее творит существующее» (иначе говоря, бог творит мир).

Все произведения Джоберти являются истолкованием этого богословского тезиса. Как образец философского «глубокомыслия» можно привести вывод Джоберти о родственности «сущего» (бога) и сотворенного им «существующего» (мира), сделанный им на основании самого происхождения слов «essere» («бытие») и «esistenza» («существование») от одного корня.

Теория познания Джоберти насквозь пронизана мистицизмом. Он различал три познавательные способности человека — чувственность, разум и сверхразумность. Чувственность воспринимает явления, истина для нее недоступна; разум, в корне отличный от чувственности и от нее независимый, имеет свой особый объект познания — «истины разума»; высшей познавательной способностью человека является «сверхразумность» (*soprintelligenza*), которую Джоберти определяет как способность, заставляющую нас верить в реальность сущностей, не постигаемых ни чувствами, ни разумом.

Согласно Джоберти, тело человека, равно как его чувства и разум принадлежат к области «существующего», «сверхразумность» же человека, благодаря божественному откровению, позволяет человеку мистически соединиться с «сущим», с богом.

«Сверхразумность» позволяет человеку присутствовать при непрерывном творении существующего — сущим, мира — богом; в этом положении заключается основа учения Джоберти о постоянной интуиции непрерывного творения. Своим предшественником в этом учении Джоберти признавал Мальбранша.

В своем учении об универсалиях Джоберти воспроизвел средневековый схоластический «реализм», относя все индивидуальное

к области существующего, все универсальное — к области сущего и признавая, что универсалии реально существуют в едином и универсальном сущем — боге.

Реакционность «онтологизма» Джоберти особенно вышукло выступает в его классификации знаний, которые он делит на две основные группы в зависимости от того, является ли их предметом «постижимое» или «непостижимое»; в этой классификации под рубрикой знаний о «непостижимом» выступают такие псевдонауки, как «богопознание путем откровения»; «логика на основе откровения», «мораль на основе откровения» и даже «антропология на основе откровения» и «космология на основе откровения».

В последние годы жизни Джоберти несколько видоизменил свое философское учение; для этого периода его деятельности характерно особенное внимание, уделявшееся им борьбе против диалектического метода. Если и ранее Джоберти отвергал учение Гегеля как одно из проявлений «психологизма», то теперь Джоберти выступал главным образом против гегелевской диалектики. Основным недостатком гегелевской диалектики Джоберти признавал учение о противоречивости развития понятий. В природе и обществе, учил Джоберти, мы находим противоположности, столкновения конечных и различных сил, но в сущем, в боге, заключается высшая гармония, «простейшее единство сущего», которое приводит к гармонии противоположности природы и общества.

Противопоставляемая Джоберти Гегелю платоновская «диалектика», усовершенствованная христианской философией, является, согласно Джоберти, «творением»; бог полагает начало этой диалектике в качестве творца, а человек принимает в ней участие в качестве второстепенного члена. Джоберти установил целую иерархию «диалектик»: 1) божественная диалектика как наука есть сотворенный разум, приводящий к единству все человеческие понятия; 2) божественная диалектика как искусство есть природа, приводящая к единству все случайные явления; 3) человеческая диалектика как наука есть первая философия, приводящая к единству все науки, и 4) человеческая диалектика как искусство есть государство, приводящее к единству все социальные противоположности. Все эти четыре «диалектики» объединяются божественным актом непрерывного творения в единую христианскую «диалектику», которая в сознании людей выступает в форме католической религии.

Таким образом, богословская интерпретация «диалектики», выдвигнутая Джоберти, отвергала диалектику Гегеля, подчиняла «богудиалектику» человеческий разум и природу и прикрывала божественным авторитетом классовую сущность буржуазного государства.

Глава VIII

ДАТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Датский теолог *Серен Кьеркегор* (1813—1855) не заслуживал бы внимания истории философии, если бы философская реакция наших дней не воскресила его учения, если бы неокьеркегорьянство не стало одним из влиятельных течений современной буржуазной, в особенности немецкой, философии.

Дания первой половины XIX в. была отсталой, провинциальной страной даже по сравнению с тогдашней Германией¹. «Такого уровня нравственного, цехового, сословного убожества, — писал Энгельс о Дании того времени, — больше нигде не существует»².

Кьеркегор родился в последние годы Семилетней войны с Англией и Швецией, закончившейся разгромом и экономическим разорением Дании. Сожжение Копенгагена, гибель всего военного флота, государственное банкротство, потеря Норвегии, жестокие неурожаи обрушились на Данию начала прошлого столетия.

Годы наиболее интенсивной литературной деятельности Кьеркегора относятся к периоду, предшествовавшему буржуазно-революционному движению 1848 г., когда Германия пережила революцию, и Дания, как всегда, повторяла ее на провинциальный манер»³. Мрачная, человеконенавистническая идеология Кьеркегора была глубоко враждебна революционному брожению, демократическим идеям, «дьявольскому принципу нивелирования»⁴.

Тем более враждебно отношение Кьеркегора к социализму. «Не может быть и речи о том, что идея социализма и коллективизма станет спасением нашего времени, — писал он в 1846 г. — ...Мнение, будто принцип ассоциации (который может иметь значение лишь по отношению к материальным интересам) является в наше время положительным, а не отрицательным, — это увертка, отвлечение, иллюзия, диалектика которой такова: ...социализм укрепляет путем количественного соединения, но в этическом отношении означает ослабление»⁵.

Корень зла, по мнению Кьеркегора, в распространении атеизма и связанного с ним рационализма и научного познания. «Если бы составлялись статистические таблицы роста потребления рассудка, подобно тому как составляются таблицы потребления алкоголя, — пишет Кьеркегор, — то мы пришли бы в изумление от того, как возросло его потребление в наше время»⁶.

Волк хитроумия воеет,
Лает на солнце ученья Христа, —

¹ См. *Маркс и Энгельс*, Соч., т. VI, стр. 428.

² *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XXI, стр. 59.

³ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. VI, стр. 430.

⁴ *Кьеркегор*, *Kritik der Gegenwart*, 1914, S. 55.

⁵ Там же, S. 54.

⁶ Там же, S. 5.

выразил это настроение Ибсен в своем навеянном кьеркегорьянскими идеями «Бранде»¹.

Неверие, интеллектуализм, натурализм, просветительные идеи — вот что является, согласно Кьеркегору, тяжким недугом человечества. Он ополчается против немецкого классического идеализма и в особенности против философии Гегеля. Даже антигегельянские лекции престарелого Шеллинга, которые Кьеркегор слушал в Берлине, не удовлетворяют его. Против гегелевской логики нужны, по его мнению, более действенные противоядия.

Фанатический фидеизм пронизывает все мировоззрение Кьеркегора. Христианство и философия несовместимы, множество раз повторяет Кьеркегор. Вера не терпит доказательств. Доказывать веру — значит опровергать ее. Вера должна быть *детской*; лучшим доказательством истин веры является формула: «это совершенно достоверно, ибо этому учил меня мой отец». Кьеркегор воскрешает преловуемый афоризм Тертуллиана — истинным предметом веры является для него «абсурд», то, что не поддается разумению.

Объективной реальности нет места в философии Кьеркегора. Единственной реальностью для него является субъект, человеческое «существование».

«Существование» (Existenz) — центральная категория философии Кьеркегора. Под «существованием» он понимает «человеческую жизнь», лишая при этом понятие «жизнь» всякого биологического содержания. «Существование» есть «жизнь» «чистой» *этической* личности. «Существование», отождествляемое с субъективностью, противопоставляется всякой объективности, материальному, чувственному бытию, которое выступает как чуждое, враждебное человеку. Человек *брошен* в мир, и вся трагедия человека состоит в том, что ему приходится быть в мире — жить «подобно рыбе на суше». Материальный мир, с точки зрения «существования» как «истинной реальности», есть ничто.

Величие, знание, слава,
Дружба, наслаждение и добро —
Все это лишь ветер, лишь дым:
Вернее сказать — ничто, —

таким эпиграфом начинает Кьеркегор одно из своих произведений («Diapsalmata»).

Такое понимание «существования» сводит философское учение Кьеркегора к субъективно-идеалистической *этике*. Место логических категорий занимают у него этические категории, важнейшие из которых — страх, отчаяние, парадокс, момент, решение, жертва.

Кьеркегор объективному противопоставляет субъективное, знанию — веру, детерминизму — индетерминизм, всеобщему — индивидуальное.

¹ Ибсен, Соч., т. III, М. 1904, стр. 508.

Тема личного бессмертия — в центре учения Кьеркегора. Отношение конечного и бесконечного, временного и вечного в плане человеческого «существования» — основная проблема его размышлений. Это отношение и составляет содержание «парадокса», лежащего в основе веры.

«Человек есть дух, — провозглашает Кьеркегор. — Но что такое дух? Дух есть самость. Но что такое самость? Самость есть отношение, которое привязывает самого себя к самому себе».

Из этой привязанности к самому себе, составляющей сущность духовного существования, вырастает *страх смерти* — лейтмотив психологических и этических переживаний человека. Страх перед грядущим уничтожением, перед «днем, который некогда придет», владеет личностью. «Некогда я умру» — дамокловым мечом висит над человеком. Страх смерти возрастает вследствие неопределенности этого «некогда». «Когда? Может быть, завтра!» — приводит в *отчаяние*, вырастает в «болезнь смертью».

Страх смерти принимает в учении Кьеркегора маниакальный характер, граничащий с психопатологией. Страх, по мнению Кьеркегора, лежит в основе религиозной веры, парадокса бесконечного «существования» конечного существа.

Фидеизм Кьеркегора — яркая иллюстрация к учению о сущности религии его современника Людвиг Фейербаха. Разоблачение Фейербахом психологических и гносеологических корней религиозной веры, тезис Фейербаха: «Если бы не было смерти (страха смерти), не было бы и религии. Могила — место рождения богов» — как нельзя лучше иллюстрируется доктриной Кьеркегора. Раскрытие в страхе смерти психологического корня религии служит для Фейербаха основой атеистической критики религии, для Кьеркегора же — основой религиозной проповеди: он углубляет этот страх, живописует его, использует как важнейшее средство эмоционального воздействия. Он сознательно, применяя все доступное ему литературное мастерство и психологическую проницательность, внедряет христианскую веру при помощи «страха смерти».

Вера, по Кьеркегору, глубоко коренится в душе человека, в вырастающем из самой сущности человека утверждении «моего бессмертия». Вера не может быть доказана, ибо тогда она уже не вера, а знание. Вера — дело свободной воли, *решения*.

Немало страниц посвящено датским фидеистом психологии «решения», с которым связана одна из важнейших категорий его учения — «миг».

Абстрактному, безличному, всегда себе равному *времени* Кьеркегор противопоставляет понятие *мига*, *момента*, в которое он вкладывает субъективно-идеалистическое и этическое содержание.

Для «существования» определяющим является не физико-математическое «время», а этико-психологический «момент». «Наступил момент», «не упустить момента», «решающий момент» — вот выраже-

ния, подводящие к этой кьеркегорьянской категории. Решающий момент, определяющий судьбу, мгновение, когда индивид стоит перед «решением», раздувается у Кьеркегора в состояние, граничащее с мистическим экстазом. Миг, а не время, определяет «существование». Миг — не атом времени, а атом вечности.

Религиозная вера, тождественная, согласно Кьеркегору, с верой в личное бессмертие, изменяет все «существование», всю человеческую жизнь. «Если я не умру ни завтра, ни когда бы то ни было, — это преобразует всю жизнь. Как я должен перестроить свою жизнь, если я бессмертен?» — таков центральный вопрос этики Кьеркегора.

В одном из своих основных произведений, носящем название «Enten-eller» («Или-или», 1843), Кьеркегор противопоставляет друг другу две «стадии»: «эстетическую» и «этическую». Под «эстетической стадией» он разумеет образ жизни, основанный на чувственности, на гедонистическом мировоззрении, на привязанности к мирским наслаждениям. «Этическая стадия» аскетична, она основана на самоуглублении, на осознании моральной ценности индивида и его моральной ответственности. Но и «этическая стадия» не является для Кьеркегора полноценной. В последующих работах он возвышает над ней «третью стадию» — религиозную, основанную на единении индивида с богом и совпадающую с христианством. Этическим идеалом Кьеркегора является подражание Христу; отсюда первостепенное значение в его этике страдания и искупительной жертвы.

Религиозная этика Кьеркегора не только антисоциальная, но глубоко человеконенавистническая. «Если я прихожу к убеждению, — пишет он в своем дневнике (1851—1853), — что умирание необходимо, что быть любимым богом есть страдание и что любовь к богу также страдание, — тогда я обязан препятствовать также счастью всех остальных».

И знать того я чувства не хочу,
Которое зовут любовью люди.
Лишь божью знаю я любовь, она же
Не знает слабости; она сурова,
К избранникам своим неумолима, —

выражает у Ибсена Бранд антигуманистическую тенденцию этики Кьеркегора¹.

Гуманность — вот бессильное то слово,
Что стало лозунгом для всей земли!
А был ли
Гуманен к сыну сам господь отец? ²

В последние годы жизни Кьеркегор выступает против официальной датской церкви: против ее «оппортунизма», против ее тер-

¹ Ибсен, Соч., т. III, стр. 369.

² Там же, стр. 383.

нимости и недостаточного фанатизма. Христианство должно быть не религией любви к людям, а религией любви к богу, жестокой и непримиримой. Оно должно рассматривать неверующих не как колеблющихся и заблудшихся, а как восставших против бога; но убеждать их следует, а беспощадно усмирять и карать.

Таков датский апостол фидеизма. Непримируемость веры и знания, религии и гуманизма насквозь пронизывает все его мировоззрение.

Глава IX

АМЕРИКАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Во второй трети XIX в. в США, в особенности в Новой Англии, получает распространение философское течение, известное под именем «трансцендентализма». В 1836 г. в Бостоне образовался так называемый «Трансцендентальный клуб», наиболее влиятельным и популярным деятелем которого был *Ральф-Вальдо Эмерсон* (1803—1882).

Начав свою деятельность в качестве пуританского пастора, Эмерсон вскоре сложил с себя духовный сан и после поездки в Европу поселился в уединенном Конкорде, посвятив свою жизнь лекторской и литературной деятельности. Отказавшись от стеснявших его церковных догматов и ритуала, Эмерсон остался, однако, и в своей последующей деятельности по всему складу своего мышления и по литературному стилю проповедником. Красноречие заменяет у него глубокомыслие. Его речи и литературные произведения скреплены не столько логикой, сколько риторикой. За каскадом метафор, эпитетов, аллегорий таится расплывчатое, поверхностное мышление. Впрочем, именно в этой риторической форме одна из причин широкой популярности Эмерсона.

Ореол основоположника независимой американской философии, которым окружают Эмерсона некоторые идеалистические историки философии, является незаслуженным. Его напумевшая речь «Об американском ученом» (1837), принесяшая Эмерсону известность, не имеет никакого права на гордое наименование американской «интеллектуальной декларации независимости», равно как и литературный первенец Эмерсона «Природа» (1836) незаслуженно был назван американской «религиозной декларацией независимости». По сравнению с «Веком разума» Томаса Пэна, который с гораздо большим правом заслуживает приведенного почетного звания, работы Эмерсона являются большим шагом назад, как и вообще американский «трансцендентализм» в целом является пореволюционной реакцией на идейные устремления американского Просвещения.

Конечно, «трансцендентализм» Эмерсона не был возвратом к протестантской ортодоксии Эдвардса. Мировоззрение Эмерсона сво-

бодно от догматической связанности определенной церковью, чуждо религиозной нетерпимости и пессимистического аскетизма. Но смелые просветительные идеи уступают в его философии место туманному идеализму, а оптимизм прогресса — консервативной удовлетворенности существующим.

Для мировоззрения Эмерсона очень характерно сочетание расплывчатого этического идеализма с практическим американским здравым смыслом. Трезвый американский ум не позволяет Эмерсону вознестись в заоблачные выси идеализма настолько, чтобы упустить из виду реальную действительность или хотя бы потерять почву под ногами. «Когда Сведенборг, — пишет он о датском мистике, — поднимается в небеса, я перестаю понимать его язык»¹.

Идеализм Эмерсона не покидает действительности, а приукрашивает ее. В то же время его этический пафос направлен не на преобразование мира, а на идеализацию его. В этом смысл его совета «подвесить рабочую тачку к звезде».

«Трансцендентализм» Эмерсона в еще меньшей степени, чем учения его друзей по «Трансцендентальному клубу», является ортодоксальным кантианством. Из всей сложной и тщательно разработанной системы трансцендентального идеализма Эмерсон заимствует, притом в самом общем, суммарном виде, лишь априоризм, антисенсуалистический элемент кантианской теории познания, и категорический императив, этический априоризм.

Учение Эмерсона ближе к платонизму Кембриджской школы (Генри Мор, Кэдворс), чем к классическому немецкому идеализму, хотя Эмерсон и был знаком с учениями Канта, Фихте и Гегеля. Философия Эмерсона — расплывчатый объективный идеализм с доминирующими в нем этическими мотивами: «Платон — это философия, а философия — это Платон»².

К материалистической философии Эмерсон питает жгучую ненависть. Полемику по существу с материализмом он заменяет презрительным: «Не важно знать, что думают летучие мыши и вольты»³. Материализм для него — это учение, объясняющее природу при помощи «принципов плотнического искусства и химии».

«И день и ночь, река и буря, зверь и птица, кислота и щелочь предсуществуют в виде непреложных идей в уме бога и являются тем, что они есть в силу предшествующих им влечений в мире духовном. Факт есть конец или последнее проявление духа. Видимое творение есть предел или периферия невидимого мира»⁴, — так решает Эмерсон основной вопрос философии. «Мы видим мир, — пишет он в другом месте, — кусок за куском, каковы: солнце,

¹ Эмерсон, Избранники человечества, стр. 134.

² Там же, стр. 68.

³ Там же, стр. 155.

⁴ Эмерсон, Соч., т. I, М. 1902, стр. 30.

месяц, животное царство, растения, но все, которого видимыми, наружными частями эти куски являются, есть душа»¹.

Природа, согласно Эмерсону, не субстанция, а феномен. «Природа есть символ духа»². «Физический мир — чистый символ мира сн- ритуального»³.

Однако вторичность природы по отношению к духу не является, по мнению Эмерсона, непосредственной. Между природой и духом в центре мироздания — стоит человек. Идеализм Эмерсона антропоцентричен. «Человек, — для него, — есть кусок отношений, узел жорней, цветами и плодами которых является мир». «Мир, — говорит Эмерсон в своей знаменитой лекции «Об американском ученом», — ничто, человек — все; в вас самих сокрыт закон всей природы». «Не в природе, а в человеке вся красота и все ценное, что он видит. Мир сам по себе весьма пуст и всем своим великолепием обязан этой золотящей, возвышающей душе»⁴. Так обстоит дело с хваленой эмерсоновской «любовью к природе».

Природа, по уверению конкордского идеалиста, светит отраженным светом человеческой души. «Верховное существо не создает природы вокруг нас, но проявляет ее через нас»⁵. Таким образом, у Эмерсона увязывается объективно-идеалистическая онтология с зачатками субъективно-идеалистической гносеологии («трансцендентализмом»). «Творец всех вещей и всех людей, — пишет он, — стоит позади нас и бросает свое страшное всезнание сквозь нас на вещи»⁶. Соответственно время и пространство являются, по Эмерсону, «лишь обратными мерилami силы души»⁷.

Таким образом, схема эмерсоновского идеализма представляется в следующем виде: вверху — сверхдуша (Over-Soul), т. е. верховным разум — «не мой, не твой, но мы — его, мы его собственность, его люди»⁸; далее — человек, «внутри которого пребывает душа всего»⁹; внизу — природа, озаряемая через посредство человеческой души, «проекция бога в бессознательном»¹⁰.

Как далек, в сущности, этот платонизирующий (приближающийся, скорее, к Плотину) идеализм Эмерсона от идеалистической диалектики XIX в., особенно наглядно показывает то употребление, которое Эмерсон делает из шеллинговского учения о полярности.

У Шеллинга принцип полярности является, как известно, красноречивым камнем диалектического учения о природе как единстве

¹ Эмерсон, Соч., т. I, стр. 163.

² Там же, стр. 27.

³ Эмерсон, Избранники человечества, стр. 117.

⁴ Эмерсон, Соч., т. I, стр. 120.

⁵ Там же, стр. 40.

⁶ Там же, стр. 167.

⁷ Там же, стр. 164.

⁸ Там же, стр. 27.

⁹ Там же, стр. 163.

¹⁰ Там же, стр. 40.

противоположностей. Эмерсон превращает этот принцип в лишешное диалектики консервативное этическое учение о *возмездии*.

Основываясь на универсальности в природе принципа полярности, понимаемого в смысле соответствия действия и противодействия, Эмерсон формулирует «закон» равновесия между добром и злом в мире, или всеобщий принцип возмездия.

Возмездие, для Эмерсона,—этическое выражение всеобщей полярности, «мировая необходимость».

Этическая формулировка принципа полярности гласит у Эмерсона: «Каждый акт вознаграждается, или, другими словами, интегрируется, восполняется до целого»¹. Это учение о возмездии Эмерсон формулирует также как учение об «абсолютном равновесии между Давать и Брать», как «учение о том, что каждая вещь имеет свою цену»². Правильнее было бы назвать эту этическую доктрину не учением о полярности, а учением об эквивалентности.

Как можно убедиться уже из учения о возмездии, Эмерсон убежден в тождестве физических и этических законов. «Нравственный закон, — утверждает он, — заложен в центре природы и посылает свои лучи к периферии. Он — сердцевина и мозг каждой субстанции, каждого отношения, каждого процесса. Все вещи, с которыми мы имеем дело, вещают нам свои проповеди»³. Более того, «все действительные вещи являются таковыми лишь постольку, поскольку они заключают в себе духовную, нравственную силу»⁴.

Таким образом, идеалистическое понимание вещей как символов духовного мира сопряжено у Эмерсона с отождествлением духовного и нравственного. Символы обретают значение моральных поучений. Идеалистическая онтология сливается с этикой. В соответствии с этим добродетель определяется Эмерсоном как «твердое придерживание в своих действиях природы вещей»⁵.

Идеалистическая этика Эмерсона, чуждая революционной направленности этических учений просветителей, свободна все же от злобной реакционности и мистического аскетизма этики Кьеркегора. Это наглядно обнаруживается при сопоставлении схем трех ступеней нравственности у обоих авторов. Первой ступенью Эмерсон считает извлечение пользы, поведение, основанное на здравом смысле; второй — стремление к красоте символа, поведение, основанное на вкусе. Общим этим ступеням у Кьеркегора соответствует низшая, «эстетическая», чувственная ступень. Третья, высшая, ступень нравственности у Эмерсона — стремление за пределы внешней красоты, красоты символического, к внутренней красоте, красоте символизируемой вещи. Кьеркегор противопоставляет этой стадии вознесение над бренной земной юдолью, ми-

¹ Эмерсон, Соч., т. I, стр. 105.

² Там же, стр. 109.

³ Там же, стр. 33.

⁴ Там же, стр. 70.

⁵ Там же, стр. 124.

стически-трансцендентный (по сути дела — человекоцентристический) идеал.

Этика Эмерсона глубоко индивидуалистична. Красной нитью через его произведения проходит проповедь самостоятельности и самонадеянности. «Self-reliance» — призыв полагаться на самого себя — настойчиво звучит в его этических проповедях.

За идеалистическим покровом этики Эмерсона явственно проглядывает симпатия к деятельному, практическому янки времен «золотой лихорадки».

«Крепкий парень из Нью-Гэмпшира или Вермонта, который поочередно испробует все профессии, который сегодня кучер, завтра фермер, потом корабельник, а затем содержит школу, становится проповедником, издает газету и в конце концов попадает в конгресс народным представителем, покупает целое городское поселение и т. д. и в течение ряда лет, подобно кошке, если падает сверху вниз, то всегда на собственные ноги, — такой молодец, пишет Эмерсон, — стоит сотни вышеуказанных городских кукол»¹.

«Так пользуйтесь всем, что называется Фортуной... — призывает он. — Работай и приобретай в сфере Воли, и колесо Случая твоею остановлено»².

Волонтаристический и индивидуалистический характер этики Эмерсона приводит его, однако, в явное противоречие с пантеистической и фаталистической тенденцией его учения о сверхдуше.

Из указанной тенденции вытекает растворение индивидуального и единичного во всеобщем и абсолютном и подчинение высшей необходимости. «Пусть он (человек — *Red*) знает, — пишет Эмерсон, — что он в этом мире не для того, чтобы творить, но чтобы быть объектом творчества»³. «Закон высший, чем наша воля, управляет ходом событий... Мы сильны и становимся божественными, когда довольствуемся покорностью»⁴. Эти теоретические основоположения этики Эмерсона находятся в явном противоречии с его практическими моральными наставлениями.

Противоречие в понимании соотношения общего и единичного, необходимости и свободы глубокой трещиной прорезывает все философское учение Эмерсона, придает ему характер непоследовательности, непродуманности.

Противоречие это усугубляется, когда Эмерсон вступает в область социально-исторических явлений.

С одной стороны, история, согласно Эмерсону, есть «запись дел всеобщей души», и деятельность каждого отдельного человека «является новым воплощением всеобщего вселенского духа»⁵. Но, с другой стороны (и эта тенденция преобладает у Эмерсона),

¹ Эмерсон, Соч., т. I, стр. 95.

² Там же, стр. 100.

³ Эмерсон, Избранники человечества, стр. 163.

⁴ Эмерсон, Соч., т. I, стр. 117.

⁵ Там же, стр. 71.

«политическая и естественная история, история искусства и литературы должны найти объяснение в истории отдельной личности, иначе они останутся одним набором слов»¹. Эмерсон отрицает объективную закономерность исторического процесса и заменяет ее культом гения à la Карлейль. Гений для него «реальность, отражением которой является мир, окружающий нас»². Тщетно искать у Эмерсона разрешения противоречия между объективно-идеалистической и субъективно-идеалистической тенденцией в понимании истории.

Очень характерно эмерсоновское учение об обществе — своеобразная пародия на теорию «общественного договора». «Общество, — по словам Эмерсона, — представляет собой акционерную компанию, все участники которой соглашаются для внешнего обеспечения каждому акционеру его куска хлеба поступиться свободой и духовной культурой каждого, кому этот кусок достается»³. В этой индивидуалистической концепции общество представляется не как гарант свободы и условие духовной культуры (как это было в теориях передовых мыслителей XVII—XVIII вв.), а как препятствие свободе и духовной культуре.

Встречающиеся в буржуазной литературе утверждения о демократизме Эмерсона лишены основания. С не требующей комментариев отчетливостью его отношение к демократии выражено в следующей его тираде в «Conduct of life»: «Массы грубы, неповоротливы, топорны, гибельны в своих требованиях и влиянии и нуждаются не в лести, а в том, чтобы их выпшолывали. Я ничего не желаю им уступить, я желаю лишь сделать их ручными, выдрессировать, разделить и разбить их и извлечь из них индивидуальные личности... Массы! Несчастье — это массы! Я не желаю знать никаких масс, а только честных мужчин, только милых, приятных, законченных женщин, а не миллионы загребущеруких, узколобых босяков и лаццарони». Таков на самом деле вымышленный «демократизм» Эмерсона.

Конкордский ритор раскрывает классовую сущность своих убеждений, когда он утверждает, что «право собственности также исходит от законов души»⁴, и утешает тех, кто имеет одно лишь *право* собственности, но не самую собственность, тем, что «раз сердце и душа всех людей есть одно, эта горечь разницы между Моим и Твоим перестает чувствоваться: твое есть мое; я емь мой брат и мой брат есть я»⁵. Такова неприглядная материальная подоплека идеалистического пафоса Эмерсона.

В мировоззрении Эмерсона нет и следа буржуазно-демократической революционности идеологов времен борьбы за американскую

¹ Эмерсон, Соч., т. I, стр. 75.

² Эмерсон, Избранники человечества, стр. 54.

³ Эмерсон, Соч., т. I, стр. 85.

⁴ Там же, стр. 71.

⁵ Там же, стр. 112.

независимость. Он не является даже поборником социальных реформ. Более того, ему чужд пафос гражданственности. Гражданскому мужеству он противопоставляет обывательское стремление «быть мастером хорошей жизни и образцово отправлять обязанности хозяина или слуги, мужа, отца и друга»¹. Социальный героизм вырождается у него в «героизм внутреннего, домашнего завоевателя»².

В лице «трансцендентализма» Эмерсона перед нами не обновление, а оскудение философии по сравнению с американским Просвещением XVIII в.

¹ Эмерсон, Соч., т. I, стр. 65.

² Там же, стр. 69.

Раздел третий

УТОПИЧЕСКИЙ СОЦИАЛИЗМ

Глава I

СЕН-СИМОН

На рубеже XVIII и XIX вв. возникают системы великих утопических социалистов: во Франции — Сен-Симона и Фурье, в Англии — Оуэна. Их появление — закономерное следствие глубоких социальных сдвигов, ознаменовавших эту эпоху.

Французская революция конца XVIII в. привела к господству буржуазного строя. Эта победа означала «победу буржуазной собственности над феодальной, нации над провинциализмом, конкуренции над цеховым строем, разделения собственности над майоратом, господства собственника земли над подчинением собственника земле, просвещения над суеверием, семьи над фамильным именем, промышленности над героической ленью, буржуазного права над средневековыми привилегиями»¹.

Вместе с тем победа буржуазии означала полный крах философских иллюзий XVIII в. относительно воцарения в обществе разума, свободы и вечной справедливости. Буржуазная «свобода» оказалась в действительности лишь новой формой классового угнетения, эксплуатации трудящихся. Безудержное обогащение капиталистов сопровождалось неслыханным обнищанием народных масс. Господство буржуазии принесло с собой рост преступлений. Пышным цветом расцвели буржуазные пороки. Идеализированный буржуазный брак оказался узаконенной формой и прикрытием проституции.

Одним словом, «установленные «победой разума» общественные и политические учреждения оказались злой, вызывающей горькое разочарование карикатурой на блестящие обещания просветителей. Недоставало еще только людей, способных констатировать это разочарование, и эти люди явились на рубеже нового столетия. В 1802 г. вышли «Женевские письма» Сен-Симона; в 1808 г. появилось первое произведение Фурье, хотя основа его теории была заложена еще в 1799 г.; 1 января 1800 г. Роберт Оуэн взялся за управление Нью-Лэнарком»². Во Франции это разочарование усу-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. VII, стр. 54—55.

² Энгельс, Развитие социализма от утопии к науке, Госполитиздат, 1940, стр. 41—42.

гублялось еще тем, что политический порядок, установившийся там во время реставрации, не отвечал новым, буржуазным, экономическим отношениям. Ублюдочность политического строя Франции в период реставрации, уродливое переплетение буржуазных и феодальных отношений — все это приводило к мысли о незавершенности начатого буржуазной революцией социального переустройства.

Пореволюционные годы характеризуются быстрым ростом капиталистической индустрии. Не только в Англии, где промышленный переворот обусловил замену мануфактуры крупной промышленностью, но и во Франции, продолжавшей еще оставаться в основном аграрной страной, неуклонно росло количество промышленных предприятий. В 1812 г. во Франции насчитывалось уже 100 механических бумагопрядилен, 70 тыс. ткацких станков, более 1 млн. веретен в хлопчатобумажной промышленности. В этом же году количество шерсти, потребляемой шерстяной промышленностью Франции, составляло 35 млн. кг, в 1825 г. оно равнялось уже 50 млн. кг. Однако крупная промышленность делала во Франции, по существу, лишь свои первые шаги. Наиболее распространенной формой производства оставалась так называемая «рассеянная» мануфактура. Соответственно росту промышленности увеличивается и количество рабочих. Если в 1800 г. в шелковой промышленности Лиона было занято 26 тыс. рабочих, то в 1812 г. их насчитывается уже 52 тыс. Условия жизни и труда рабочего класса были чрезвычайно тяжелы. Продолжительный рабочий день (до 16—18 часов), низкая заработная плата, а часто, особенно в периоды кризисов, и безработица, отсутствие политических прав. Стихийные проявления народного гнева и возмущения капиталистическим гнетом жестоко подавлялись властями.

Учения утопических социалистов отразили этот гнет, тяготевший над трудящимися массами, и явились протестом против него. Они были своеобразным симптомом, указывавшим на появление новой социальной силы — пролетариата. В них сказался первый, еще полный неясных предчувствий порыв рабочего класса к преобразованию современного общества.

Незрелость капиталистической промышленности и классовой борьбы обусловила незрелый характер социалистических теорий того времени. Утопические социалисты резко и остроумно критиковали буржуазный строй, предавали его нравственному осуждению. Но, не находя в действительности материальных условий, способных обеспечить освобождение трудящихся, не видя той социальной силы, которая могла бы возглавить борьбу за это освобождение, они неминуемо становились на путь конструирования идеального, фантастического общества и сочинения рецептов, ведущих к его достижению. Достаточно, полагали они, чтобы гениальный человек открыл этот гармонический общественный строй, убедил общество в его преимуществах, и вечное царство разума и справед-

ливости вопарится во всем своем блеске. Считая себя стоящими над классовыми противоречиями современного им общества, утопические социалисты обращались со своей проповедью ко всему человечеству, в особенности к господствующим классам. Но если рабочий класс стоял в стороне от этих социалистических учений в силу, прежде всего, своей исторической незрелости, то господствующие классы встречали их насмешками, презрением и преследованиями.

Характерной чертой утопического социализма является «надклассовость»¹ его исходной точки зрения, апелляция к обществу в целом и вытекающее отсюда отрицательное отношение к политической борьбе и революции. Утопические социалисты стояли в стороне от зарождавшегося рабочего движения. Не будучи соединены, слиты с борьбой рабочего класса за свое освобождение, их социалистические учения неизбежно должны были оставаться утопиями. Но сквозь утопизм построений Сен-Симона, Фурье и Оуэна пробивается много поистине гениальных предвосхищений будущего.

«Немецкий теоретический социализм никогда не забудет, — писал Энгельс, — что он стоит на плечах Сен-Симона, Фурье и Оуэна, трех людей, которые при всей фантастичности и всем утопизме своих учений принадлежат к величайшим умам всех времен и которые гениально предвосхитили бесчисленное множество положений, правильность которых мы доказываем теперь научно...»¹

Адри де Сен-Симон — один из крупнейших представителей утопического социализма.

Жизнь его полна непрерывных идейных исканий, самоотверженной борьбы, преодоления множества трудностей. Страстная и неослабевающая борьба за свои идеалы, вопреки всем преследованиям и насмешкам, наперекор ледяной стене обывательского равнодушия «просвещенных» верхов — таково содержание этой жизни.

Сен-Симон родился в 1760 г. во Франции и был сыном графа. Первоначальное образование он получил дома. Его учителем был Даламбер. Знаменитый энциклопедист как бы воплотил в себе живую связь будущего реформатора с просветительными заветами XVIII в. За отказ от причастия тринадцатилетний Сен-Симон был заключен в тюрьму, но вскоре оттуда бежал. В 1777 г. он поступил на военную службу, а спустя три года отправился по собственному желанию в Америку — бороться за американскую независимость. Он лично участвовал в боях и получил благодарность от Вашингтона. Американская буржуазная революция произвела на Сен-Симона неизгладимое впечатление, раскрыла перед ним новые социальные горизонты. «Сражаясь за промышленную свободу, — писал он позже, — почувствовал я первое желание видеть расцветшим на моей родине это растение другого света, и желание это с тех пор овладело моею мыслью»².

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XV, стр. 142.

² Сен-Симон, Соч., 1923, стр. 179.

Дальнейшие события жизни Сен-Симона разворачивались калейдоскопически: разработка для мексиканского вице-короля проекта Панамского канала, снова военная служба во Франции, потом поездка в Голландию с предложением отвоения Индии у англичан, путешествие в Испанию и неосуществившийся проект соединения Мадрида с морем и, наконец, возвращение на родину при первых раскатах начавшейся буржуазной революции. В коммуны Фальви, где Сен-Симон был избран председателем собрания, он выступал в защиту принципа «равенства». В 1790 г. он отказался от графского титула и обратился к Учредительному собранию с требованием уничтожения дворянских привилегий.

Но особенно интенсивно развернулась в годы революции своеобразная коммерческая деятельность Сен-Симона. Войдя в компанию с неким графом фон-Редерц, он окунулся в омут спекуляций по продаже национального имущества. Добытые средства он намеревался использовать для организации большого промышленного предприятия, научной школы усовершенствований. Этим мечтам не суждено было сбыться; компаньон его безжалостно обобрал. Спекулятивная горячка кончилась тюрьмой.

В 1798 г. — тридцати восьми лет от роду — Сен-Симон вступил на научное поприще. В течение нескольких лет он настойчиво изучал естественные науки. Его салон был в этот период центром притяжения таких ученых, как Ламарк, Кювье, философ Кабанис, математики Монж, Пуассон и др. Теоретическая учеба дополнилась новыми путешествиями — в Англию, Германию. Вскоре средства иссякли. Некоторое время Сен-Симон работал переписчиком в ломбарде. Он мог отдаваться научной работе только по ночам. Его здоровье было расшатано, он начал кашлять кровью. Сен-Симон голодал, продавал последнее имущество. «Вот уже две недели я питаюсь хлебом и водой, работаю без огня, — писал он в 1812 г., — я все продал, вплоть до моей одежды, чтобы оплатить издержки на переписку моих трудов». Не встречая поддержки в научных начинаниях, Сен-Симон дошел до последней степени отчаяния; в 1823 г. он пытался покончить самоубийством, но, прострелив глаз, остался жить. Умер он два года спустя. К тому времени вокруг Сен-Симона уже начала образовываться школа: то были первые сходы посейных семян. «Вся моя жизнь, — говорил перед смертью Сен-Симон своим ученикам, — резюмируется одной мыслью: обеспечить всем людям свободное развитие их способностей»¹.

Литературное наследство Сен-Симона сравнительно невелико. В 1802 г. вышла в свет его первая значительная работа — «Les lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains» («Письма женеvского обитателя к современникам»). За ней последовали: «Мэ-

¹ Сен-Симон, Соч., 1923, стр. XI.

moire sur les gravitation universelle» («Всеобщее тяготение», 1813), «Mémoire sur la science de l'homme» («Очерк науки о человеке», 1813—1825), «Parabole» («Притча», 1819), «Le système industriel» («Промышленная система», 1821), «Cathéchisme des industriels» («Катехизис промышленников», 1823—1824) и некоторые другие сочинения. В 1825 г. Сен-Симон написал свое последнее произведение — «Le nouveau christianisme» («Новое христианство»).

Сложность развития французской буржуазной революции и про-



Сен-Симон

тиворечивость пореволюционной Франции нашли в мирозерцании Сен-Симона глубокое и своеобразное отражение.

Хотя в борьбе против феодально-абсолютистского строя третье сословие выступало как большинство нации, противостоявшее паразитическим феодальным сословиям, в конечном счете французская революция принесла господство одной лишь буржуазии. Экономически развивавшаяся еще в недрах феодального общества буржуазия все сильнее укрепляла свои позиции в ходе революции, спекулируя конфискованной дворянско-церковной собственностью, обогащаясь на военных поставках. Именно господство этих спекулянтов при Директории привело Францию и революцию на

край гибели и тем самым дало предлог Наполеону для государственного переворота»¹. Паразитический характер новых господ — «рыцарей» наживы — не мог остаться незамеченным таким чутким наблюдателем, каким был Сен-Симон. Его критическое оружие, направленное против «праздных сословий» феодального общества, обратилось и против новых паразитов, вознесенных на гребень волны буржуазной революцией. Противоречия между третьим сословием, с одной стороны, и дворянством и духовенством — с другой, преломились в мировоззрении Сен-Симона в виде более общего противоречия — между «работающими» и «праздными».

В ходе исторического развития становился все более неизбежным процесс поляризации классовых сил внутри самого третьего сословия. Наряду со старым противоречием — между буржуазией и привилегированными сословиями феодального общества — начало вырисовываться новое, еще более глубокое противоречие — между пролетариатом и буржуазией. Наиболее передовые мыслители уже не могли поэтому ограничиваться требованиями политически-правового равенства: выражая интересы угнетенных масс, стремления зарождающегося пролетариата, они начали отстаивать необходимость социального равенства.

У Сен-Симона оба направления своеобразно перекрещиваются. Отражая в своем мировоззрении поступательный, прогрессивный ход буржуазного развития, он вместе с тем уже выражает нарастающее недовольство буржуазным строем со стороны угнетенных народных масс. Поэтому восхищение буржуазным промышленным прогрессом, прославление крупных промышленников, фабрикантов, как выразителей высшего по сравнению с феодальным способа производства, совмещается у него с острой критикой новых «паразитов», с одной стороны, и с апелляцией к новой, еще только формирующейся социальной силе — пролетариату, — с другой. И если на первых этапах развития взглядов Сен-Симона преклонение перед буржуазным прогрессом сказывается особенно явственно, то в ходе последующей эволюции его мировоззрения становится все более очевидной его основная утопически-социалистическая направленность.

Сен-Симону принадлежит крупная роль в истории науки об обществе. Для уяснения того нового, что он внес в развитие этой науки после просветителей XVIII в., нужно обратиться, прежде всего, к его философии истории. Здесь его заслуги особенно значительны. Философия истории Сен-Симона оказала огромное влияние на историков эпохи реставрации, в особенности на Огюстена Тьерри.

Сен-Симон резко критиковал современное ему состояние исторических знаний. Коренным недостатком их он считал то, что отдельные факты не объединены общей теорией, не освещены с точки

¹ Энгельс, Развитие социализма от утопии к науке, стр. 43.

зрения их исторической преемственности. Между тем история, по глубокому убеждению Сен-Симона, это вовсе не хаос фактов: явления общественной жизни находятся в определённой связи друг с другом. Прошлое, настоящее и будущее — звенья единой цепи.

Характерной чертой взглядов Сен-Симона, особенно в той их части, которая относится к объяснению прошлого, является проникающий их историзм. Каждую общественную форму Сен-Симон считает необходимым рассматривать не изолированно, а в тесной связи с предшествующим ей процессом развития, стремясь различать в обществе пережитки старого и ростки нового. «Всякий анализ настоящего, взятый изолированно, — пишет Сен-Симон, — как бы искусно он ни был сделан, может дать только весьма поверхностные или даже совершенно ложные выводы, так как такой анализ склонен беспрестанно смешивать и принимать один за другой два вида элементов. Эти элементы существуют всегда совместно в политическом организме, но их весьма существенно различать: это — пережитки угасающего прошлого и зародыш восходящего будущего»¹.

Ярким и своеобразным выражением историзма Сен-Симона является его оценка эпохи средневековья. Сен-Симон решительно выступает против укоренившейся просветительской традиции, согласно которой средние века объявлялись абсолютным перерывом в истории культуры, сплошным темным пятном. В отличие от просветителей XVIII в., Сен-Симон показывает, что эпоха феодализма была необходимой ступенью в развитии общества, более того, она являлась шагом вперед по сравнению с предшествовавшим ей античным строем. Преимущество феодальной системы Сен-Симон видит, прежде всего, в том, что она привела к объединению европейских народов. В то время как античное общество не сумело из-за слабости своей организации противостоять натиску варваров, феодальная система ассимилировала их. В античном обществе раб был непосредственной собственностью господина, в условиях феодализма крестьянин прикреплен к земле и лишь косвенно принадлежит феодалу. У греков и римлян вся власть была сосредоточена в руках патрициев, при феодализме она становится отчасти доступной плебейм. В феодальных условиях получает значительное развитие ряд наук, почти неизвестных в античном обществе. И, наконец, — что особенно важно, — в условиях феодализма происходит процесс подготовки, формирования «промышленного строя».

Высокая оценка Сен-Симоном феодализма лишь внешне соприкасалась с точкой зрения реакционных идеологов — Жозефа де-Местра, Бональда и др. Последние, в противовес взглядам просветителей, усиленно превозносили эпоху средневековья, противопоставляли ее буржуазной революции. В отличие от них, Сен-

¹ Сен-Симон, Избранные сочинения, 1923, стр. 23.

Симон отнюдь не видел в феодальном строе воплощения своего социального идеала. Выставляя некоторые стороны феодализма в качестве относительно прогрессивных, он понимал их исторически преходящий характер. «Каждый век, — писал Сен-Симон, — имеет свой характер, всякое учреждение свою продолжительность». Феодальное общество было шагом вперед по сравнению с античным, но оно, в свою очередь, является низшей исторической ступенью по сравнению с приходящим ему на смену буржуазным обществом.

Французские просветители XVIII в. обычно рассматривали историю как ряд случайностей. Сен-Симон уделяет главное внимание проблеме общественной закономерности. Различным ступеням развития общества соответствуют, полагал он, определенные формы политической организации.

От чего зависят они? В ответе на этот вопрос мы сталкиваемся с одним из плодотворнейших, наиболее глубоких положений философии истории Сен-Симона — с его признанием роли производства как экономической основы общества. Роль производства в системе общественных отношений Сен-Симон придает исключительное значение. Производство, пишет он, единственная разумная цель всякого общественного строя. «Все через промышленность, все для нее» (*tout par l'industrie, tout pour elle*). Отсюда следовал и другой вывод, согласно которому наука об экономическом развитии общества — политическая экономия — является единственной основой политики. Или, как писал Сен-Симон, политика и есть наука о производстве. Это был теоретический вывод; практический же состоял в том, что поскольку именно производство является целью всякого общества, то последнее всегда возглавлялось и должно возглавляться теми, кто руководит производством. В соответствии с этим Сен-Симон решал вопрос и о том, что лежит в основе сменяющих друг друга форм общественно-политической организации. Эти формы, заключал он, зависят от нужд производства, от отношений собственности. Закон, устанавливающий собственность, является главным законом общества.

Таковы важнейшие исходные принципы философии истории Сен-Симона. Эти принципы он подтверждает указанием на факты из истории Западной Европы. До XV в., указывает он, светская власть принадлежала дворянству. Но это не было результатом случайного стечения обстоятельств. Дело в том, что дворянство и духовенство обладали в то время всей движимой и недвижимой собственностью. Земледелие представляло главную отрасль производства. Дворяне осуществляли руководство земледельческими работами. В этом и коренились реальные причины их политического господства.

Со временем в результате раскрепощения общин, с одной стороны, и роста положительных наук, с другой, экономический приоритет все более переходил к третьему сословию (или, как выра-

жается Сен-Симон, к промышленникам). Это перемещение собственности к промышленникам привело к тому, что начиная с XV в. феодальная система стала приходить в упадок, а промышленная система, напротив, все сильнее развивалась. В соответствии с развитием промышленности росло и политическое влияние промышленного класса. При Людовике XI был заключен союз между промышленниками и королевской властью, направленный против дворян. Борьба между поднимающимся промышленным строем и отживающей феодальной системой и определила, по Сен-Симону, характер общественного развития в современную эпоху. Эта борьба закономерно привела к французской революции. Причиной революции отнюдь не был тот или иной отдельный факт. Революция явилась завершающим этапом длительного процесса разрушения феодализма, происходившего в течение нескольких веков. «Переворот в политической системе, — пишет Сен-Симон, имея в виду французскую буржуазную революцию, — произошел по той единственной причине, что состояние общества, которому соответствовал старый политический строй, совершенно изменилось по существу. Гражданская и моральная революция, которая совершалась постепенно, в течение шести с лишним столетий, породила и сделала неизбежной революцию политическую»¹. Но французская революция не уничтожила до конца феодализма. Она осталась незавершенной.

Этот ход мыслей Сен-Симона был очень плодотворен. В нем заключался ряд глубоких материалистических прозрений. Сен-Симон — один из первых в истории общественной науки — поставил вопрос о важнейшем значении, которое имеют в развитии общества отношения собственности. В учении Сен-Симона уже заключалось в зародышевой форме понимание того, что «экономическое положение есть основа политических учреждений»². Он близко подошел к пониманию исторического значения французской буржуазной революции. И все же, несмотря на отдельные приближения к материалистическому объяснению общества, философия истории Сен-Симона оставалась в основе своей идеалистической. В этом трудно убедиться.

Выше мы уже отмечали, что главную причину возвышения промышленного класса Сен-Симон видел не только в сфере экономических отношений, но и в развитии положительных наук. Однако экономическое развитие и духовное развитие — это, в представлении Сен-Симона, вовсе не два равнозначных ряда. Первое обусловлено вторым. Это ясно выражено в сен-симонистском законе трех фазисов — теологического, метафизического и позитивного. В соответствии с постепенным переходом от теологической ступени в развитии мышления к метафизической и затем позитивной проис-

¹ Сен-Симон, Избранные сочинения, стр. 27.

² Энгельс, Развитие социализма от утопии к науке, стр. 44.

ходит, по Сен-Симону, и переход от феодальной общественной системы к господству «промежуточных» классов и, наконец, к промышленному строю. Производство неосуществимо без наличия орудий труда. Но для того чтобы их изобрести и пользоваться ими, необходимо, полагал Сен-Симон, достичь определенного уровня интеллектуального развития. Таким образом, в основе прогресса производства и всякого прогресса вообще лежит, согласно Сен-Симону, прогресс знания, развитие разума. «Верховный закон прогресса человеческого разума, — шепчет Сен-Симон, четко формулируя свою идеалистическую точку зрения, — подчиняет себе все, надо всем господствует; люди для него только орудия»¹.

Идеализм помешал Сен-Симону правильно понять характер общественной закономерности. Он не только не позволил ему уяснить конкретно-историческое развитие экономической основы общества, но и обусловил фаталистичность понимания общественной закономерности, выразившуюся в противопоставлении исторического закона людям. То ценное, что дал Сен-Симон в этой области, было им дано вопреки идеалистической основе его философско-исторической концепции.

Важнейший раздел философии истории Сен-Симона — объяснение роли классов и классовой борьбы в развитии общества. Борьба классов, по Сен-Симону, — это главное содержание новой истории. Основной линией классовой борьбы своего времени Сен-Симон считал борьбу между промышленниками и феодалами. Однако уже в 1802 г. — в «Письмах женевого обитателя» — он ставит вопрос и о третьей социальной силе — неимущих массах. Обращению к неимущим специально посвящен один из разделов «Писем». Кого же Сен-Симон относит к неимущим? Это «народные низы», лишенные частной собственности. Они сыграли во французской революции существенную роль — якобинская диктатура была господством неимущих. Таким образом, французская революция являлась не только борьбой между промышленниками вообще и феодалами, но и борьбой между имущими и неимущими, богатыми и бедными. К этой борьбе неимущих Сен-Симон относился отрицательно. Но сам факт признания им этой борьбы, ее остроты и значения был крупнейшим шагом вперед в истории общественной науки. «...Понять, что французская революция была классовой борьбой, и не только между дворянством и буржуазией, но также между дворянством, буржуазией и *неимущими классами* — это в 1802 году было в высшей степени гениальным открытием»².

Сен-симоновское понимание классов еще по необходимости абстрактно, недифференцированно. В своих ранних произведениях Сен-Симон игнорирует противоположность между буржуазией и пролетариатом. Пролетариат является в его глазах не самостоя-

¹ Сен-Симон, Избранные сочинения, стр. 119.

² Энгельс, Развитие социализма от утопии к науке, стр. 44.

тельной силой, субъектом исторического действия, а страдательным элементом общества, растворенным в массе неимущих. В этом сказалась ограниченность исторических условий, в которых протекала деятельность Сен-Симона. Французский пролетариат находился еще в начальной стадии формирования. Классовые противоречия между пролетариатом и буржуазией были неразвиты.

Сен-Симон не видит принципиального классового различия между пролетариатом и буржуазией. И пролетарии, и промышленные и торговые капиталисты, и банкиры относятся у него к классу трудящихся (*les travailleurs*). Наряду с этим Сен-Симон пользуется и другими терминами — «ремесленники», «промышленники», «индустриальный класс». Все это, по его мнению, люди, так или иначе занятые производством. Эта пестрая по своему социальному составу масса «промышленников» составляет, по Сен-Симону, двадцать четыре двадцать пятых нации. Он отождествляет «промышленный класс» с нацией, с народом.

Трудящимся противостоят «праздные» (*les oisifs*). К ним относятся наряду с привилегированными феодальными сословиями также спекулянты, рантье. Кроме основных классов Сен-Симон допускал наличие двух промежуточных: чиновников (в светской области) и метафизиков (в духовной области). Это как бы переходная ступень от феодалов к промышленникам.

Антагонизм «трудящихся» и «праздных» особенно ярко освещен Сен-Симоном в его «Параболе» или «Политической притче». Это, бесспорно, одно из самых блестящих произведений Сен-Симона. Им особенно интересовался Ленин¹.

Предположим, рассуждает здесь Сен-Симон, что Франция потеряет три тысячи своих лучших ученых, артистов и ремесленников, механиков, инженеров, моряков, купцов, земледельцев, заводчиков и других представителей производительного труда. Так как это люди, наиболее полезные для общества, то, лишившись их, нация уподобилась бы телу без души. Она была бы обезглавлена. Но совсем иначе обстояло бы дело, если бы Франция лишилась всех своих знатнейших герцогов, сановников, министров, кардиналов, архиепископов, каноников, префектов и т. п., а также десяти тысяч богатейших землевладельцев, живущих по-дворянски. Исчезновение этих социальных паразитов не только не принесло бы ей никакого вреда, но, напротив, укрепило бы ее силы. Трудящиеся, заключает Сен-Симон, производительный класс — цвет общества. Праздные — непроизводительный класс — паразитический нарост на общественном организме. Отношения праздных к трудящимся — отношения эксплуатации.

«Притча» не прошла Сен-Симону даром. Против него было возбуждено уголовное преследование: он был обвинен в призыве к уничтожению королевского дома.

¹ См. Ленин, Тетради по империализму, 1939, стр. 574.

Если в своих ранних произведениях Сен-Симон выступает как глашатай интересов всего «промышленного общества» в целом, то в своей последней работе — «Новое христианство» — он делает крупный шаг вперед, прямо отстаивая здесь интересы пролетариата. Правда, и в этом произведении мы не встретим прямых упоминаний о пролетариате как особом классе. Сен-Симон говорит здесь о низшем, беднейшем, наиболее многочисленном классе общества¹. Призыв к улучшению жизни этого класса, к его освобождению проходит красной нитью через всю работу Сен-Симона и представляет ее конечный вывод. Недаром «Новое христианство» было так высоко оценено Марксом. «...В последней своей работе «Nouveau Christianisme», — пишет он, — Сен-Симон прямо выступил от лица рабочего класса и объявил его эмансипацию конечной целью своих стремлений»². В этом смысле «Новое христианство», вопреки его религиозной направленности, является одной из вершин утопического социализма.

Придавая столь большое значение анализу классов и классово́й борьбы в обществе, Сен-Симон видел, однако, выход из противоречий современного ему буржуазного строя не в борьбе, а в примирении классов. Переход к высшему строю общества должен произойти, согласно его утопической точке зрения, не путем революции, а мирно и постепенно, в результате просвещения общества в целом и нравственного переубеждения «сильных мира» в особенности. Нравственная проповедь — таков в глазах Сен-Симона важнейший рычаг общественного переустройства. «Первые социалисты (Фурье, Оуэн, Сен-Симон и др.) должны были роковым образом, — ибо общественные отношения не были еще достаточно развиты, чтобы позволить рабочему классу конституироваться в качестве воинствующего класса, — ограничиваться мечтами об *образцовом обществе* будущего и осуждать все такие попытки рабочего класса, направленные хотя бы на некоторое улучшение его участи, как стачки, союзы и политическое движение»³.

Отрицательное отношение к политической борьбе не означало, что Сен-Симон вообще относился безразлично к политике. Вопрос о политическом устройстве общества, в том числе и о современных политических формах, сильно привлекал его внимание. Это ярко сказалось в частности в его резкой критике английского конституционализма, данной им в «Катехизисе промышленников».

¹ Впрочем, в другой работе, относящейся к тому же 1825 г., «Об общественной организации», Сен-Симон совершенно ясно указывает, что под наиболее многочисленным классом он разумеет именно пролетариат (см. *Сен-Симон*, Избранные сочинения, 1923, стр. 175). Рабочие, занимающиеся ручным трудом, пишет он здесь, представляют основу современной народной пирамиды (см. там же, стр. 161).

² *Маркс*, Капитал, т. III, ч. 2, 1938, стр. 535.

³ *Маркс и Энгельс*, Соч., т. XV, стр. 92.

Утопически-социалистические идеи Сен-Симона находятся в тесной связи с его философско-исторической концепцией. Горячий сторонник теории прогресса, согласно которой историческое развитие неуклонно идет по восходящей линии, Сен-Симон видит осуществление своего социального идеала не в возврате к прошлому, а в будущем. Этим он отличается от утопических коммунистов XVIII в. «Золотой век, — пишет он, — который слепое предание относило до сих пор к прошлому, находится впереди нас»¹. Такая постановка вопроса была несомненно шагом вперед в развитии социалистических воззрений.

Хотя Сен-Симон не оставил развернутого изложения своих утопически-социалистических взглядов, но высказанные им мысли свидетельствуют о выдающейся проницательности. «...У Сен-Симона, — пишет Энгельс, — мы встречаем гениальную широту взгляда, вследствие чего его воззрения содержат в зародыше почти все не строго-экономические мысли позднейших социалистов»².

Как же представлял себе Сен-Симон будущий общественный строй? Каковы основные черты его социального идеала? Наилучшее общественное устройство должно благоприятствовать научному прогрессу, процветанию промышленности и, прежде всего, росту благосостояния трудящегося большинства. Первая характерная черта будущего общества, как его представлял Сен-Симон, — это общая обязательность труда. На это он указывает уже в своей ранней работе — «Письмах женевого обитателя». «Все люди будут работать; они все будут смотреть на себя, как на работников, прикрепленных к мастерской»³. В отличие от Фурье, считавшего наилучшим видом труда сельскохозяйственный, Сен-Симон видел сущность богатства в промышленном труде⁴. Труд, по Сен-Симону, — источник всех добродетелей. Наиболее полезным видам его должно соответствовать и наибольшее уважение. Поэтому первую роль в новой общественной системе будут играть люди, проявившие наибольшие способности в положительных науках, искусстве и промышленности⁵. Эти мысли Сен-Симона о роли труда и об оценке деятельности людей в будущем обществе до их способностям получили дальнейшее развитие в сен-симонистской школе. Отправляясь от указаний Сен-Симона, его ученики формулировали принцип: «каждому по его способностям и каждой способности по ее делам» (*à chacun suivant ses capacités, à chaque capacité suivant ses oeuvres*). Хотя сен-симонисты не достигли понимания исторической роли этого важнейшего принципа социализма, а оценке по способностям придали иерархический характер, тем не менее

¹ Сен-Симон, Избранные сочинения, стр. 131.

² Энгельс, Развитие социализма от утопии к науке, стр. 45.

³ Сен-Симон, Избранные сочинения, стр. 23.

⁴ См. Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 649.

⁵ См. Сен-Симон, Избранные сочинения, стр. 57.

попытка подойти к формулировке принципа «от каждого по способностям, каждому по труду» остается их крупнейшей заслугой.

Вторая характерная черта будущего общества, согласно Сен-Симону, — это единство науки и промышленности. Духовная власть, осуществляющая общественное воспитание и обучение, будет, полагал он, поручена ученым. Светская же власть будет находиться в руках промышленников. «Наука, — указывает Энгельс, рассматривая точку зрения Сен-Симона, — это ученые, и промышленность — это в первую очередь активные буржуа, фабриканты, купцы, банкиры. Правда, эти буржуа должны были стать чем-то вроде государственных чиновников, доверенных лиц всего общества, но сохранить по отношению к рабочим командующее и экономически-привилегированное положение... Такой взгляд вполне соответствовал той эпохе, когда во Франции крупная промышленность, а вместе с ней и противоположность между буржуазией и пролетариатом находились еще только в процессе возникновения»¹.

Третьей характерной чертой будущего общества, как его представляли Сен-Симон и его ученики, является его централизованный, плановый характер. На смену анархии экономических отношений должна прийти, полагали они, плановая система ведения хозяйства. Новое общество будет ассоциацией. Установление ясного и наиболее рационально комбинированного плана работ — такую цель, по мнению Сен-Симона, должны преследовать основные законы хозяйства². Особую роль в организации общественного хозяйства сен-симонисты отводят банкам, через посредство которых должно осуществляться распределение производственных фондов и руководство ими. «Теперьшняя анархия в производстве, — гласил важнейший тезис сен-симонизма, — которая соответствует тому факту, что экономические отношения разворачиваются без единообразного регулирования, должна уступить место организации производства. Направлять производство будут не изолированные предприниматели, независимые друг от друга, не знающие экономических потребностей людей; это дело будет находиться в руках известного социального учреждения. Центральный комитет управления, имеющий возможность обозревать широкую область социальной экономики с более высокой точки зрения, будет регулировать ее так, как это полезно для всего общества, и передавать средства производства в подходящие для этого руки, а в особенности будет заботиться о постоянной гармонии между производством и потреблением. Есть учреждения, которые включили известную организацию хозяйственного труда в круг своих задач: банки»³.

¹ Энгельс, Развитие социализма от утопии к науке, стр. 44.

² См. Сен-Симон, Избранные сочинения, стр. 53.

³ Цит. по Ленину, Соч., т. XIX, стр. 174—175.

Это положение сен-симонистской социалистической концепции Ленин назвал гениальной догадкой¹.

Четвертой характерной чертой будущего общества является, согласно Сен-Симону, замена в нем управления людьми управлением вещами. Функции, специально направленные на поддержание порядка, указывал Сен-Симон, будут со временем играть подчиненную роль; «обязанность поддержания порядка сможет тогда легко стать почти целиком общей обязанностью всех граждан»². Управляющая власть в собственном смысле этого слова будет ограничена. Ее задача сведется к устранению всего мешающего полезным работам. Сен-Симон далек от понимания того, на какой материальной основе, в каких конкретных исторических условиях может совершиться процесс отмирания государства. Мы не встретим у него понимания ступеней развития будущего общества. Но заслуга его в том, что он высказал — еще на утопической почве — идею отмирания государства. В сочинениях Сен-Симона, как указывает Энгельс, «уже ясно высказана та мысль, что политическое управление людьми должно превратиться в распоряжение вещами и в руководство процессами производства, т. е. привести к «отмене государства»...»³

Таковы важнейшие социалистические идеи Сен-Симона. Его утопические взгляды отличались рядом существенных ограничений. Крупнейшая из них заключается в том, что Сен-Симон не предвидел уничтожения частной собственности в будущем обществе. Его ученики видели средство преобразования частной собственности в отмене права наследования. Как истые идеалисты, они не понимали, что это право является юридическим следствием, а не экономической основой буржуазной организации общества. Провозглашение отмены права наследования в качестве главного рычага преобразования частной собственности Маркс считал одной из крупнейших ошибок сен-симонистов.

Соответственно этому взгляду на частную собственность Сен-Симон не устраивает в будущем обществе и различий между классами. Сен-симонисты же видели путь к устранению классовых противоречий в организации общественного кредита.

Ограниченность утопического социализма Сен-Симона обнаруживается и в его своеобразной мистической, религиозно-христианской оболочке. Критически настроенный против официальной религии, Сен-Симон считал вместе с тем необходимым реформировать христианство, положив обновленную христианскую проповедь в основу пропаганды социальных идеалов. В будущем обществе, полагал он, должны господствовать «наука и промышленность, объединенные новой религиозной связью, строго иерархическим, неизбежно мистическим «новым христианством», кото-

¹ См. Ленин, Соч., т. XIX, стр. 175.

² Сен-Симон, Избранные сочинения, стр. 11.

³ Энгельс, Развитие социализма от утопии к науке, стр. 44.

рое должно было восстановить разрушенное со времени реформации единство религиозных воззрений»¹.

Уже в своих первых работах Сен-Симон выступил с идеей энциклопедического подытоживания данных развития наук, прежде всего естествознания. Эта задача, поставленная еще Бэконом, была по-своему решена просветителями XVIII в. — Дидро, Даламбером и их соратниками. Но дальнейшее бурное развитие естественных наук в конце XVIII и в первой половине XIX в. все настойчивее требовало новых обобщений. Достаточно напомнить о развитии Дальтоном атомистической теории, об открытиях Гальвани и Вольты в области электрических явлений, об астрономических открытиях Лапласа и Гершеля, химических работах Бертоле, математических исследованиях Монжа, Лагранжа и др., о новых достижениях биологии в трудах Ламарка, Кювье, Сент-Илера. Новые знания, добытые в различных областях науки, необходимо было теоретически осмыслить, привести в связь. «...Обнаружилась потребность энциклопедически резюмировать все естествознание старой ньютоново-линейневской школы»².

Философия в собственном смысле не являлась основным предметом исследования Сен-Симона. Он не ставил себе задачи дать целостную систему философских взглядов. Его философские суждения заключают в себе немало противоречий и недоговоренности. Исторически наиболее ценным в философской концепции Сен-Симона было прежде всего самое понимание роли теоретического мышления, пронизывающее все его работы, понимание недостаточности узко-эмпирического подхода к изучению природы, призыв к всестороннему синтетическому обобщению данных науки, подчеркивание необходимости тесной связи между философией и естествознанием. «...Философы, — писал Сен-Симон, — не могут удовлетворительно организовать философию без помощи физиологов. Но равным образом бесспорно, что физиологам не удастся разумно обосновать физиологию без помощи философов». Наиболее ярким выражением этой прогрессивной тенденции сен-симоновской философии был его подход к науке как к единому целому, попытка энциклопедического осознания фактов науки. Недаром Маркс особо отмечал энциклопедизм Сен-Симона³, а Энгельс считал его наряду с Гегелем «самым универсальным умом своего времени»⁴.

Для Сен-Симона естествознание — это не конгломерат отдельных, внутренне не связанных областей, а единая наука, единое целое. Законом, лежащим в основе всех явлений природы, объединяющим их, Сен-Симон считал закон тяготения, открытый Ньютоном. Значение этого закона, по мнению Сен-Симона, исключительно велико;

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 262.

² Там же, стр. 411.

³ См. Маркс, Капитал, т. III, ч. 2, 1938, стр. 538.

⁴ Энгельс, Развитие социализма от утопии к науке, стр. 55.

он должен заменить собой идею бога¹. В другом месте Сен-Симон определял всеобщее тяготение как закон, посредством которого бог правит вселенной².

Все естественные науки Сен-Симон располагал в порядке своеобразной иерархии. Физику, или естествознание вообще, он подразделял на две основные отрасли: физику неорганических тел и физику органических тел³.

Познание природы должно начинаться, по Сен-Симону, с изучения космических явлений, вселенной в целом, затем нужно последовательно переходить к солнечной системе, к земным явлениям и, наконец, к исследованию законов человеческого общества. Человек — наиболее организованный продукт в единой неразрывной цепи развития вселенной.

То, что Сен-Симон успел сделать в области классификации наук, — лишь самый общий набросок, предварительный эскиз. Задача энциклопедического резюмирования развития естествознания была им лишь поставлена. Тем не менее нельзя не признать, что и в этой области Сен-Симон сказал новое слово сравнительно со своими предшественниками. В своей энциклопедической иерархии естественных наук он исходил не из субъективно-психологических предпосылок, не из способностей человека (памяти, воображения и т. д.), а из постепенно возрастающей сложности самого объекта. Это было одной из самых сильных сторон сен-симоновской натурфилософии. Но, рассматривая человека как звено в цепи явлений природы, Сен-Симон не видел качественного перехода от закономерностей природы вообще к закономерности общественной жизни. Социологию он считал частью естествознания: Наука об обществе выступает у него в качестве социальной физики.

Соответственно двум основным областям природы — области неорганических тел и области органических тел — Сен-Симон намечал и два основных пути познания. Он назвал эти пути апостериорным и априорным. Познание должно идти по апостериорному пути, полагал Сен-Симон, в том случае, когда объектом исследования являются неорганические тела. В противном случае на первый план выступает априорное познание.

Исходным пунктом обоих видов познания являются ощущения. Но источник ощущений в обоих случаях различен. Поскольку речь идет об апостериорном познании, источником ощущений является действие на нас предметов внешнего мира; поскольку же мы имеем дело с априорным познанием, ощущения протекают от воздействия внутренней «жизненной силы»⁴. При этом и апостериорные и априорные ощущения Сен-Симон считал различными проявлениями жизни. «Жизнь в физическом смысле, — писал он, —

¹ См. *Сен-Симон*, Избранные сочинения, стр. 56—57.

² Там же, стр. 61.

³ Там же, стр. 33.

⁴ Там же.

есть тот материальный пункт, в котором сходятся и из которого расходятся все наши жизненные силы (*forces vitales*)»¹.

Было бы неправильно, однако, полагать, будто априорный и апостериорный пути познания Сен-Симон считал двумя совершенно не зависящими друг от друга самостоятельными методами. Анализ, служащий орудием апостериорного познания, и синтез, орудие априорного познания, являются двумя операциями единого метода. Они взаимно дополняют друг друга. Результаты, полученные путем синтетического исследования, нужно проверять анализом, и, наоборот, результаты, добытые аналитически, необходимо проверять синтезом. Последовательное изучение предмета путем этих двух взаимно дополняющих операций является, по Сен-Симону, условием наиболее правильного и полного познания.

Отстаивая аналитически-синтетический метод познания, Сен-Симон подверг критике как эмпирическую ограниченность, которую считал присущей англо-французской философии, так и теологизм немецких философов-идеалистов. Недостаток первого направления Сен-Симон видел в том, что оно не уделяет необходимого внимания *обобщению* собранных фактов, «не работает над координированием обобщающего характера»². Пороком немецкой школы (или секты, как иронически пишет Сен-Симон) является ее попытка основать свою философию «на представлении одушевленной причины»³.

Таким образом, в области изучения природы Сен-Симон в известном смысле примыкает к традициям материалистического крыла французских просветителей XVIII в. Он признает объективное существование природы, отстраивается от материальной жизни, указывает на обусловленность наших ощущений воздействием внешнего мира. В философии Сен-Симона сильна сенсуалистическая струя. Но идеалист «сверху», в понимании общественной жизни, Сен-Симон и в объяснении природы и принципов ее познания не стоял на последовательно-материалистических позициях, несмотря на соприкосновение с материалистами в ряде исходных пунктов. Он допускал божественный характер основного закона — тяготения. Наряду с воздействием внешнего мира как источника познания Сен-Симон допускал и другую, внутреннюю, источник ощущений — «жизненные силы». Как мы видели, у Сен-Симона имела место и попытка обоснования априорного познания. Хотя это понятие употребляется Сен-Симоном не в обычном идеалистическом смысле, не в смысле познания, независимого от опыта, а как проявление скрытых «жизненных сил», однако лишь это априорное познание он считал активным, апостериорное же познание, основанное на ощущениях, непосредственно вызванных предметами внешнего мира, по его мнению, имеет пассивный характер.

¹ Сен-Симон, Избранные сочинения, стр. 34.

² Там же, стр. 67.

³ Там же, стр. 68.

Таким образом, будучи близок в исходных пунктах своей философии к материалистическим традициям просветителей, Сен-Симон в своей теории познания не проводил последовательно-материалистической точки зрения, отступая во многих существенных вопросах к идеализму.

Сен-симонистская школа возникла еще при жизни Сен-Симона. Его ближайшими учениками были: известный историк Огюстен Тьерри, философ-позитивист Огюст Конт (оба они вскоре отошли от школы), Оленд Родриг, Бартеlemi-Проспер Анфантен, Сен-Аманд Базар, Байльи, Галеви, Дювержье и др.

Сен-симонисты пропагандировали свои взгляды в издаваемых ими журналах и газетах («Le Producteur», «L'organisateur», «Le Globe»), в многочисленных книгах и устных выступлениях. В 1828—1829 гг. Базар прочитал в Париже цикл лекций по вопросам сен-симонистской теории, составивших известное «Exposé de la doctrine Sain-Simoniennne» («Изложение учения Сен-Симона», 1830).

Сен-симонисты развили и заострили критику буржуазного строя, данную Сен-Симоном, уделяя при этом большое внимание буржуазным экономическим отношениям. Особой заслугой сен-симонистов является дальнейшее развитие и систематизация социалистических идей Сен-Симона. Но вместе с тем в сен-симонистской школе были углублены и отрицательные, реакционные стороны воззрений Сен-Симона, прежде всего их религиозная направленность. Сен-симонисты организовали религиозную секту на иерархических началах. Ее верховными руководителями — «апостолами» — были Анфантен и Базар. Секта выработала особый ритуал, а затем и особую форму одежды. «Новая религия» с ее культом всеобщей любви распространялась сен-симонистами чрезвычайно ревностно. Спустя год после революции 1830 г. во Франции насчитывалось уже свыше десятка сен-симонистских обществ («церквей» и «центров»). Проповедуя всеобщую любовь, сен-симонисты неприязненно относились к классовой борьбе и революции. Они не приняли участия в революции 1830 г. и враждебно встретили первые выступления пролетариата на историческую арену. Политический индифферентизм с неизбежностью вел к беспринципному лавированию, заигрыванию с властью имущими, политикамству. Это не могло не отталкивать от эпигонов сен-симонизма всех передовых людей современности. Так, Генрих Гейне, относившийся первоначально к сен-симонистам сочувственно и посвятивший свою книгу Анфантену, узнав о заигрывании последнего с реакционным правительством Меттерниха, снял свое посвящение.

Ближайшим поводом к распаду сен-симонистской школы было расхождение между ее планарями по вопросу о взаимоотношении полов. Женский вопрос, проблемы эмансипации женщины занимали значительное место в системе сен-симонистских взглядов. Анфантен горячо отстаивал «свободу» общения полов и

свободу развода. Базар выступал против этих взглядов. В результате длительной борьбы Базар и его сторонники — Пьер Леру, Фурнель и др. — вышли из состава школы. Первосвященником сен-симонизма стал Анфантен. Секта переселилась в Мениль-монтанский монастырь. Вскоре выродившаяся сен-симонистская школа окончательно распалась. Оторванная от масс и глубоко чуждая их освободительным чаяниям, замкнувшаяся в затхлом мире узко-сектантских интересов, погрязшая в мистике, она не имела корней в жизни. Как писал еще в 1843 г. Энгельс, «сен-симонизм, который, точно сверкающий метеор, поднял дух всех мыслящих людей, исчез с социального горизонта... его время миновало»¹.

Те исторически ценное, прогрессивное, что содержалось в трудах Сен-Симона, было критически переработано и получило свое дальнейшее развитие в великом революционном учении рабочего класса — марксизме.

Глава II

ФУРЬЕ

Франсуа-Мари-Шарль Фурье, один из тех гениальных провозвестников будущего, которых Маркс назвал «патриархами социализма»², родился 7 апреля 1772 г. в провинциальном французском городе Безансоне, в семье состоятельного коммерсанта. С ранних лет он начал наблюдать и размышлять над окружающей жизнью. Лживость буржуазной среды, в которой он родился и жил, вызвала в нем глубокое к ней отвращение.

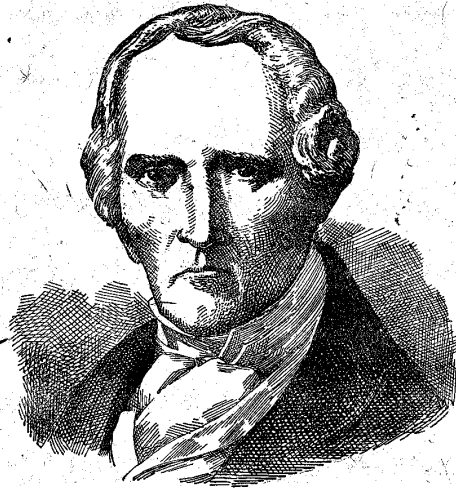
Фурье был мыслителем-самоучкой, одиноким искателем. Неблагоприятные обстоятельства не позволили молодому Фурье приобрести систематическое образование, они же не дали ему возможности позднее пополнить пробелы своего образования последовательным чтением. Выдающиеся произведения французских философов XVIII в. не были им изучены, и он не понимал их прогрессивного исторического значения: он считал их учения ложными, поскольку вдохновленная ими революция не оправдала возлагавшихся на нее надежд.

Благодаря своей большой впечатлительности, острой наблюдательности и пронизательности своего ума Фурье сумел подметить внутренние противоречия капиталистической цивилизации, подвергнуть ее глубокому критическому анализу, показать порочность ее социально-экономических основ, несостоятельность философии и морали буржуазии и прийти к мысли о неизбежности гибели лишь недавно утвердившегося общественного строя и перехода к новому,

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. II, стр. 396.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XV, стр. 92.

более совершенному порядку. Но в окружающей действительности Фурье не находил социальных предпосылок для создания этого нового общественного строя, не видел и реальных сил, которые повели бы человечество к этому строю. Поэтому он, подобно другим представителям раннего социализма, пошел по пути рационалистического построения «социальной науки», стремясь силой своей творческой фантазии «изобрести» эти необходимые условия. С глубокой проникновенностью мыслителя и с исключительной выразительностью художника создавал Фурье свою величественную



Фурье

мечту, фантастическую и вместе с тем реалистическую утопию о «социетарном строе» будущего, о новом мире свободного и коллективного труда.

Первое печатное выступление Фурье с провозглашением его социальных принципов — статья «L'harmonie universelle» («Всемирная гармония») — относится к 1803 г. С тех пор Фурье много занимался литературной деятельностью. В 1808 г. была опубликована первая его книга — «Théorie des quatre mouvements et des destinées générales» («Теория четырех движений и всеобщих судеб»). В 1822 г. выходит его четырехтомный «Traité de l'association domestique et agricole» («Трактат о домоводческо-земледельческой ассо-

циации»), впоследствии переизданный в 1841 г. под названием «*Théorie de l'unité universelle*» («Теория всемирного единства»), а в 1829 г. появляется сжатое и общедоступное изложение этой теории в книге «*Le nouveau monde industriel et sociétaire*» («Новый мир, производственно-трудовой и социетарный»). За этими основными сочинениями последовало несколько второстепенных и мелких, напечатанных отдельными изданиями или же в форме статей в издававшемся Фурье журнале, выходившем в 1832—1834 гг. под названием «*La réforme industrielle ou le phalanstère*» («Производственная реформа или фаланстер»), а затем с 1836 г. под названием «*Phalange; journal de la science sociale*» («Фаланга; журнал социальной науки»). Последняя книга Фурье, хаотичная по своей структуре и составленная преимущественно из прежних его журнальных статей, вышла в 1835—1836 гг. в двух томах под длинным заглавием: «*La fausse industrie morcelée, répugnante, mensongère et antidote, l'industrie naturelle; combinée, attrayante, véridique, donnant quadruple produit...*» («Ложная организация производства, раздробленная, отталкивающая, лживая, и ее противоположность— производственная система природосообразная, комбинированная, привлекательная, правдивая, дающая учетверенную продукцию и крайнее совершенство во всех отношениях»).

Питая отвращение и ненависть к существующему общественному строю, Фурье, однако, не стал борцом-революционером. Разочарование в революции и в политической борьбе вообще, свойственное французской интеллигенции того времени, было реакцией на неудачи революционных устремлений конца XVIII в., и это общее настроение разделял и Фурье. Он надеялся на успешную пропаганду своих идей и на привлечение богатого сторонника, который мог бы обеспечить возможность создания опытной «фаланги», а успех последней вызвал бы всеобщий переход к новому строю. Но надежды его не оправдались: широкой пропаганды в печати ему развернуть не удалось, богатый сторонник не появился, а опыт создания первого «фаланстера», сделанный при жизни Фурье некоторыми его последователями, принес учению лишь вред и был осужден учителем. Все же он до конца дней своих сохранил твердую убежденность в своей правоте и никогда не терял уверенности, что идеи его рано или поздно восторжествуют. С этой уверенностью, одинокий и непонятый, Шарль Фурье умер 10 октября 1837 г., оставив значительное неопубликованное литературное наследие. Часть рукописей Фурье была впоследствии напечатана его учениками в их журнале «*Phalange*» в 1845—1849 гг. и в специальных сборниках, вышедших в 1851—1858 гг.

Первое, что бросается в глаза, когда обращаешься к произведениям Фурье, — это исключительно причудливая их форма, начинающая со странной композиции, которую сам автор называл «рассеянным порядком», продолжая своеобразной терминологией и кончая порой совершенно невероятным печатным оформлением. Не

менее фантастично и содержание этих произведений: помимо всевозможных фантастических социальных проектов, сопровождаемых необыкновенными расчетами, мы встречаем здесь и реки, текущие сахаром, и моря и океаны с водой вкуса лимонада, и превращение китов и акул, львов и иных хищных зверей в подчиняющихся воле человека антикитов, антиакул, антильвов и т. п., и появление новых светил — Северного венца и Южного венца, которые растопят полярные льды и резко изменят климат на земле, и даже... совокupление планет. Такие особенности произведений Фурье дали повод буржуазным противникам великого мечтателя обвинять его в безумии и всячески издеваться над его «бредом сумасшедшего», проходя мимо заключенных в этих произведениях разоблачений капиталистического строя.

Многое из своей фантастики сам Фурье называл «причудливыми побочными элементами» и истолковывал как своеобразный литературный «маскарад, к которому он прибегнул лишь для привлечения внимания публики»¹. Поэтому глубоко правы были основоположники научного коммунизма, когда они, давая достойную отповедь мелкобуржуазным писакам, издевавшимся над «безумием» Фурье, указывали, что фантастические «чудачества» его — лишь оболочка, в которой заключены рациональные идеи. Маркс и Энгельс относили произведения Фурье к «философским романам», которые «проникнуты подлинно поэтическим духом»².

Энгельс, назвавший творения Фурье «математической поэмой»³, объяснил реальное научное значение фантастического математизирования Фурье⁴. Под фантастической оболочкой, сотканной поэтическим воображением Фурье, Энгельс видел утверждение огромных возможностей воздействия организованного на научных началах свободного человечества на природу, смелую веру в могущество вооруженной науки свободного коллективного труда.

Наряду с фантастикой в произведениях Фурье также немало мистики, причем мистика эта принимает форму своеобразного религиозного мировоззрения.

Фурье выдавал свой план «нового мира» не просто за изобретение своего ума, — он объявлял себя провозвестником воли божьей, избравшей его, простого торгового приказчика, в качестве своего выразителя. Фурье не раз выступал против отупляющего и развращающего детей религиозного воспитания, он отвергал учение церкви о «предопределении», христианскую мораль «самоотречения» и аскетизма и ряд других основных положений традиционной религии. Однако он не отказывался от христианства, а пытался,

¹ *Фурье*, *Oeuvres complètes*, t. II, Suppl., p. 89—90.

² *Маркс и Энгельс*, *Соч.*, т. IV, стр. 454.

³ *Маркс и Энгельс*, *Соч.*, т. XIV стр. 509.

⁴ *Маркс и Энгельс*, *Соч.*, т. IV, стр. 510.

своеобразно интерпретируя, приспособить его для оформления своего «социетарного плана».

Бог является для Фурье выражением единства мироздания. Бог, или дух, по его учению, — это одно из трех извечных, несокрушимых и неотменимых начал природы, начало, активное и движущее; вторым началом, началом пассивным и движимым, является материя, ибо бог не творит из ничего; третье начало — математика, или справедливость, начало нейтральное, жизненный регулятор движения, выражающий закономерное отношение между первыми двумя началами, поскольку бог действует не произвольно, а подчиняясь определенным, твердым и неизменным, от него не зависящим математическим законам.

Будучи «высшим стержнем» мироздания, бог, по учению Фурье, создал человека в качестве «низшего стержня» мироздания. Руководя социальным механизмом как самой благородной частью всеобщего движения, бог желает привести человека к счастью как его назначению. Но бог не вмешивается непосредственно в жизнь человека, а предоставляет последнему свободный выбор между добром и злом, т. е. свободу действовать в соответствии с природой или противно природе. Порядок, угодный богу, есть порядок, соответствующий требованиям природы. Человек, полагает Фурье, должен постигнуть божественные принципы, т. е. познать природу и ее законы, чтобы на основе такого познания, действуя в соответствии с требованиями бога-природы, прийти к счастью, а именно осуществить новый, соответствующий природе строй, строй свободного коллективного труда.

Путь к познанию природы, по словам Фурье, указывает не религия, а наука, новая наука, провозвестником которой является он, Фурье. Эта новая наука открывает законы «всемирного единства» и вытекающий из них «социетарный план», где все соответствует предначертаниям бога-природы. Наука, познавшая эти законы, заявляет Фурье, всемогуща, ибо она основана на знании природы.

Фурье отдает дань религии и мистицизму; но, вводя их в свою «социетарную» систему, он ставит их на службу своему социальному учению. Фурье заявляет, что свой социетарный план он строит «по плану бога», исходя из законов природы, на которых зиждется, по которым живет вселенная: на самом же деле его «теория всемирного единства» — своеобразная проекция во вселенную «социетарной теории», его религия — лишь мистическая оболочка для учения о преобразовании производственных и общественных отношений на началах свободного «притяжения по страсти».

«Правда, — писал Энгельс о произведениях Фурье, — и в них нет недостатка в мистицизме, и даже подчас крайне сумасбродном. Однако, если его оставить в стороне, остается нечто, чего у сенсимонистов нельзя найти, а именно — научное изыскание, трезвое, смелое, систематическое мышление, короче — социальная философия».

фия, между тем как сен-симонизм, — в лучшем случае, заслуживает названия *социальной поэзии* ¹.

В отличие от буржуазных философов XVIII в., которые в своих социальных построениях исходили из абстрактных соображений «разумности» и «естественности», Фурье впервые сделал попытку проникнуть в будущее путем анализа реального хода человеческой истории. Выражаясь словами Энгельса, «Фурье строит себе будущее, после того как верно познал прошлое и современность» ².

Исторический анализ судеб человечества приводит Фурье к открытию принципа развития, в процессе которого человечество проходит через четыре фазы, сменяющиеся в определенной закономерной последовательности. Первая фаза — «восходящее разрушение»; вторая — «восходящая гармония», завершающаяся периодом «полноты» — социального ³ и материального апогея; третья фаза — «нисходящая гармония»; четвертая — «нисходящее разрушение», фаза дряхлости человечества, за которой должен наступить конец органической жизни на земле. Каждая из этих фаз разделяется на восемь ступеней, или периодов. Так, например, первая фаза представляется Фурье в следующем виде:

Сырое состояние, предшествующее большой земледельческой культуре

- 0 — ненастоящий период, до появления человека
- 1 — смутный серизм, первобытный период, период намечающегося труда
- 2 — дикость, или косность, период отказа от труда

Ложное состояние, состояние земледелия и промышленности, раздробленных и отсталкивающих

- 3 — патриархат, период бессвязного мелкого производства
- 4 — варварство, период бессвязного среднего производства
- 5 — цивилизация, период бессвязного крупного производства

Истинное состояние, состояние земледелия и промышленности, комбинированных и привлекающих

- 6 — гарантизм, период ненастоящей, неполной ассоциации
- 7 — социантизм, период простой ассоциации
- 8 — гармонизм, период сложной ассоциации

Далее, каждый период в свою очередь имеет ступени, или фазы: детства, юности (или роста), апогея (стержневая ступень), возмужалости, ущерба и, наконец, дряхлости.

Определяющим признаком каждого исторического периода Фурье считал уровень организации материального производства. Смена одного периода другим, высшим, представляется Фурье как закономерная необходимость. Отсюда вытекало, что существующий общественный строй, строй буржуазной цивилизации, — не конечный предел социальных судеб человечества, а лишь один из этапов исторического развития. Этот строй отнюдь не «способное к совершенствованию совершенство» (как его представляли тогда философы

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. II, стр. 336.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. V, стр. 86.

буржуазии): ему предшествовали менее совершенные социальные порядки, на смену же ему придет общество более совершенное.

Фурье подверг буржуазную «цивилизацию» уничтожающей критике. С непревзойденным мастерством он не только разоблачил экономическую и политическую несостоятельность этого строя, характеризуя его как «мир навыворот», но и вскрыл морально-психологическое уродство его.

В своей критике существующего строя Фурье как блестящий диалектик показал, что «при строе цивилизации бедность порождается самим избытком», что «избыток становится источником нужды и лишений», что богатство кучки бездельников-паразитов основано на бедности масс, обреченных на подневольный, однообразный, разделенный труд. Он доказал также, что экономика этого строя движется по «порочному кругу», созданному основным противоречием между общественным производством и капиталистическим присвоением, противоречием, которое выступает наружу как противоположность между организацией производства на отдельном предприятии и анархией производства во всем обществе в целом. Отмечая значение открытия Фурье этого «порочного круга» непреодолимых и вечно возобновляющихся противоречий, в которых движется буржуазная цивилизация, Энгельс вместе с тем указывает, что «во времена Фурье, конечно, еще невозможно было видеть, что этот круг постепенно суживается, что движение производства идет скорее по спирали и, подобно движению планет, должно закончиться столкновением с центром»¹. Несмотря на эту исторически обусловленную недостаточность, Фурье открыл основное противоречие капиталистической экономики, а также определил характер порождаемых им кризисов как «кризисов от избытка».

Развернутая Фурье критика «цивилизации» не ограничивалась экономической стороной. Будучи единственной в своем роде и непревзойденной для своего времени, эта критика, говоря словами Маркса, «показала противоречия и уродство современной жизни не только во взаимоотношениях отдельных классов, но и во всех областях и формах современного общества, причем сделала это в ярких и живых образах, с чутьем жизни, с широтой кругозора и смелой оригинальностью»². Фурье беспощадно вскрыл раздирающие капиталистическое общество противоречия между личными и общественными интересами и между интересами различных социальных групп. Он выявлял обманчивый и грабительский характер национальной политики капитала, который не имеет постоянного отечества и готов эксплуатировать любую страну, любой народ и каждый день менять свою национальность. Он показал губительный разрыв между городом и деревней, между умственным и ручным трудом, между теорией и практикой. Он раскрыл лживость фило-

¹ Энгельс, Развитие социализма от утопии к науке, стр. 67.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 673.

софии, политики и морали господствующего класса, внутреннюю гниль последнего, фальшь буржуазного брака и семьи, угнетенное положение женщины, противоречия между отцами и детьми, несостоятельность буржуазного воспитания.

Критическая работа Фурье получила блестящую характеристику в трудах Энгельса. «...У Фурье, — говорит Энгельс, сравнивая его с Сен-Симоном, — мы находим критику существующего строя, в котором чисто французское остроумие сочетается, однако, с большой глубиной анализа. Он ловит на слове вдохновенных пророков дореволюционной буржуазии и ее подкупленных льстецов после революции. Он бесощадно вскрывает всю материальную и моральную нищету буржуазного мира и сопоставляет ее с заманчивыми обещаниями прежних просветителей об установлении такого общества, где будет господствовать только разум, такой цивилизации, которая принесет счастье всем, — с их заявлениями о способности человечества к бесконечному совершенствованию; он разоблачает пустоту напыщенной фразы современных буржуазных идеологов, показывая, какая жалкая действительность соответствует их громким словам, и осыпает едким сарказмом полнейший провал этой фразеологии. Фурье — не только критик; всегда жизнерадостный по своей натуре, он становится сатириком, и даже одним из величайших сатириков всех времен»¹.

Более подробный анализ современности приводит Фурье к выводу, что пятая фаза цивилизации — фаза возмужалости (Фурье называет ее «фазой торговой анархии») — подходит к концу и намечаются характерные черты вырождения этого строя и вступления его в фазу дряхлости (эту фазу он характеризовал как «индустриальный феодализм»). Наблюдая растущую концентрацию капитала и предвидя последствия этого процесса, Фурье предсказал, что последняя фаза буржуазной цивилизации будет фазой господства капиталистических монополий, и в этом, как отметил в свое время Маркс, заключается «бессмертная заслуга Фурье»².

Общий итог, к которому пришел Фурье в своей критике строя буржуазной цивилизации, — смертный приговор этому строю. Создатель «социетарного» учения понимал невозможность исправления буржуазного строя и доказывал несостоятельность идей о совершенствовании его, об излечении его пороков. Неоднократно с большой страстностью и убедительностью доказывал он, что пороки эти органически присущи строю цивилизации и что исправлениями деталей общее положение изменить невозможно. Мало того, он утверждал, что отдельные реформы были бы не только бесполезны, но даже вредны, поскольку при строе цивилизации всякие элементы добра неизбежно вырождаются в зло и, поддерживая и подкрепляя общий порядок, лишь

¹ Энгельс, Развитие социализма от утопии к науке, стр. 45.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XI, ч. 1, стр. 33.

содействуют укреплению негодного социального строя в целом. Фурье решительно отвергал целесообразность всяких попыток исправления такого рода и считал необходимым целиком устранить существующий строй, не исправлять его, а заменить высшим, более совершенным.

Но, будучи блестящим диалектиком, Фурье не просто, огульно отрицал буржуазную цивилизацию, но видел в ней и элементы, имеющие положительное значение для исторического развития. В последней фазе цивилизации он видел упадок, но упадок внутренне противоречивый, поскольку цивилизация создает крупное производство и ведет к высокому развитию наук и искусств, она подготавливает движущие силы, которые необходимы для создания строя ассоциации, нового общественного механизма. В связи с этим к концу периода цивилизации, по мысли Фурье, могут производиться некоторые опыты ассоциации, имеющие целью пропаганду примером принципов нового, социетарного механизма.

Ясно ставя перед собой перспективу выхода из строя буржуазной цивилизации к строю социетарной гармонии, Фурье полагал, что пути к этой исторической перспективе могут быть чрезвычайно разнообразны. Диалектическое мышление Фурье представляло каждую общественную формацию структурным единством взаимосвязанных между собой элементов. Поэтому он полагал, что введение в какой-нибудь общественный строй инородного элемента, принадлежащего исторически более высокой социальной формации, неизбежно должно повлечь за собой взрыв изнутри, конец отжившего строя и всеобщий переход к высшей ступени общественного развития. Исходя из этого, Фурье наметил ряд различных проектов переходных социальных учреждений (промышленных, сельскохозяйственных, торговых, потребительских), любое из которых могло бы быть использовано в качестве рычага всеобщего социального переустройства.

Стремясь к полному переустройству общества и выдвигая идеал свободного коллективного труда, Фурье, однако, никогда прямо не выступал в качестве защитника интересов пролетариата, а говорил об освобождении всего человечества. Это определялось историческими условиями, в которых жил и действовал Фурье. С сочувствием отмечая освободительный характер и мощь народного движения в эпоху французской революции конца XVIII в., великий мыслитель в то же время с горечью замечал, что революция эта осталась на поводу у буржуазии, которая «оказалась неспособна изобрести более высокий социальный порядок и привела к деградации социального движения»¹. Разуверившись в связи с этим в революции и в политике вообще, не понимая исторической роли сформировавшегося тогда пролетариата, он возлагал надежду на

¹ «Publications des manuscrits de Fourier», 1851, p. 312—313.

смену общественного строя путем «мирной революции», подготовленной пропагандой и примером.

Революционную цель Фурье надеялся осуществить революционными средствами. В этом была величайшая ограниченность его учения, в этом сказался его утопизм, неспособность перебраться мост от действительности к идеалу.

Фурье полагал, что «простая гармония», первичная форма строя ассоциации, может быть установлена в короткий срок уже в период гарантизма, сосуществуя с переходным «режимом гарантий», но существенные черты социальной гармонии разовьются лишь впоследствии. Впрочем, периоды гарантизма и социантизма могут оказаться необязательными, поскольку, по мысли Фурье, открытие учения об ассоциации и успешная проверка его на опыте дадут человечеству возможность создать непосредственно на смену цивилизации строй гармонизма.

Необходимость перехода от строя буржуазной цивилизации к более высокому общественному устройству — строю ассоциации — Фурье считает нужным обосновать с точки зрения природосообразности грядущего строя. Ставя перед собой задачу натурфилософского обоснования строя гармонии, он создает в целях разрешения этой задачи свою «теорию всеобщего притяжения».

Фурье был очень склонен к аналогиям. Принцип аналогии является для него абсолютным методологическим принципом. Ньютоновский принцип притяжения он делает всеобщим принципом всякого движения. Размышляя над вопросом о движущих силах человека и общества, Фурье, по его собственным словам, «подумал, что в притяжении по страсти, так очерненном философами, открывается воля бога по отношению к социальному порядку»¹; в то же время он «пришел к мысли о необходимости аналитического и синтетического исчисления притяжений и отталкиваний по страсти»².

Под «страстями» Фурье понимал активный принцип в мироздании, движущие силы вселенной, включая человека и общество. Рассказывая об «открытии» им основных принципов «теории четырех движений», Фурье пишет: «Вскоре я признал, что законы притяжения по страсти во всем соответствовали законам материального притяжения, объясненным Ньютоном и Лейбницем, и что существовало единство системы движения в мире материальном и в мире духовном... Так была открыта новая точная наука: аналогия четырех движений — материального, органического, животного и социального, или аналогия видоизменений материи с математической теорией страстей человека и животных»³.

Если во вселенной Фурье видит единство трех начал — духа,

¹ Фурье, *Oeuvres complètes*, t. I, p. 17.

² Там же, t. I, p. 17.

³ Там же, p. 18.

материи и математически выраженных закономерностей движения, — в котором дух и материя связаны воедино, то и человек, с его точки зрения, представляет собой единство души, тела и движущего им механизма притяжений. Душа человека — лишь частица мирового духа, тело его — частица материи вселенной, а механизм притяжения, движущий человека, — не что иное, как проявление закономерностей всеобщего притяжения, действующих во вселенной.

В своих размышлениях о человеке и вселенной Фурье приходит к своеобразному механистическому мировоззрению, в котором крайний идеализм переплетается с элементами вульгарного материализма. Последовательно проводя свою точку зрения, Фурье говорит о единстве страстей у человека и животных и усматривает действие страстей даже в неорганическом мире. Утверждая, что «душа имеет свое местонахождение в мозгу, очаге духовного движения», он полагает, что мозг дает в буквальном смысле «отражение души», что «протуберанцы, или знаки порока, должны вырисовываться на черепе, как и знаки добродетели и похвальных склонностей»¹. Фурье не только переносит страсти человека на всю природу, но и представляет их как отдел физики и трактует их математически.

Несмотря на аналогию и перенесения, основанные на механистическом сведении, Фурье не всецело сводит человеческое к животному. Он обнаруживает специфически-человеческое в психологии личности — ее социальную обусловленность. Исторический подход Фурье к явлениям человеческой жизни заставляет его подчеркивать «общественно-трудовое предназначение человека»². Как отметил Энгельс, Фурье даже при рассмотрении интимных человеческих отношений вскрывает материальную обусловленность тех или иных исторических форм их, ибо он «всегда исходит только из преобразования производства»³.

Человек, по представлению Фурье, — частица вселенной, но частица активная и действующая «в общественном порядке». Человек не только испытывает на себе влияние природы, но и сам своей социально-организованной деятельностью влияет на природу. Состояние природы, полагает Фурье, и в малом и в великом отражает состояние человечества, дает картину человеческих страстей⁴. Природа не остается неизменной, а меняется в зависимости от исторически-детерминированного характера воздействия человека: «бес-связный строй», строй цивилизации, вызывает «болезненное состояние» земли, тогда как «комбинированный строй», строй гармонии, приводит нашу планету к полному возрождению. Поэтому люди, по учению Фурье, несут ответственность не только за жизнь человечества, но и за жизнь своей планеты и даже за жизнь все-

¹ Фурье, *Fausse industrie*, t. II, p. 115.

² Фурье, *Oeuvres complètes*, t. I, p. 18.

³ Маркс и Энгельс, *Соч.*, т. IV, стр. 510.

⁴ См. Фурье, *Oeuvres complètes*, t. I, p. 47.

ленной. Сотрудничая с богом-природой, человек может и должен поставить себе высокие творческие задачи. Цель этого сотрудничества в том, чтобы, познав законы природы и следуя им, влиять на природу в направлении установления всеобщей гармонии. В механистической концепции «всеобщего единства» мироздания, в основе своей идеалистической, телеология и мистика переплетаются у Фурье с материалистическими элементами. Фурье утверждает единство человека и природы, одновременно признавая специфичность психики человека как общественно-организованного производителя. Он признает изменчивость человеческой психики в связи с исторической сменой общественных (производственных в основе своей) отношений, он убежден во всемогуществе общественного человека, достижимом путем научного познания законов природы и господства над природой на основе следования ее закономерностям.

Фурье был всегда уверен, что его «теория притяжения по страсти», связанная с «теорией всеобщей аналогии», позволяет проникнуть во все тайники природы и тем самым притти к точному «исчислению всеобщих судеб», к определению «закономерностей всех движений — настоящих, прошлых и будущих»¹.

Наука «философов» (как Фурье называл лжеученых) оказалась несостоятельной: она не сумела открыть законы движения высшего порядка, а потому социальный прогресс до сих пор протекал чрезвычайно медленно и дал весьма незначительные результаты. Но час истинной науки настал: это — его, Фурье, «счастливое изобретение». Оно открыло путь к неограниченному познанию природы; «теория ассоциации и притяжения... откроет великую книгу вечных законов»², позволяя «прежде всего установить распорядок социального механизма, поскольку это наиболее благородная ветвь всеобщего движения»³.

Свое учение об обществе Фурье изложил в «социетарной теории», составляющей важнейшую часть его «теории всемирного единства». Будучи точной наукой, «единственной теорией, которая списана с неизменных законов природы»⁴, «социетарная теория» обосновывает «искусство порождать на каждом шагу концерты страстей и превратить прелесть обожения в путь к огромному богатству и единению всех народов»⁵.

По учению Фурье, страсти человека в существе своем остаются неизменными у всех народов. Сами по себе страсти ни хороши, ни дурны, но могут развиваться в том или ином направлении в зависимости от строя общества. Каждый период социальной истории человечества определяет особый ход страстей, а различные фазы одного

¹ Фурье, Oeuvres complètes, t. I, p. 49.

² Там же, p. 147.

³ Там же, p. 151.

⁴ Там же, t. VI, p. 322.

⁵ Там же, t. V, p. 216.

периода придают их развитию разнообразные формы. Претензию изменить страсти и подавить природу Фурье считает смехотворной. Для «социетарной теории» нет ни одной бесполезной или дурной страсти, ибо любая страсть, не исключая тех, что не имеют применения или получают вредное применение при строе цивилизации, может быть использована при свободном развитии в коллективах строя гармонии, где всякая страсть получает возможность необходимого полного и уточненного развития.

Система страстей, в учении Фурье, состоит из трех основных категорий страстей, или «центров притяжения»:

1) «люксизм», или стремление к «внутренней и внешней роскоши» (здоровью и богатству), к удовольствию, к удовлетворению «аппетита чувств», включает пять так называемых «страстей чувств», а именно зрения, слуха, вкуса, обоняния и осязания;

2) «группизм», или стремление к образованию отношений, выражающих «связи души», стремление к удовлетворению «аппетита души», объединяет четыре так называемые аффективные страсти: дружбу и честолюбие — в качестве «больших», любовь и семейное — в качестве «меньших» страстей этой категории;

3) «серийзм», или стремление к образованию творческих коллективов, направленное к удовлетворению «аппетита духа»; обеспечивается тремя так называемыми направляющими, регулирующими страстями: страстью к «интриге», к соревнованию, страстью к переменам, к разнообразию, и страстью к творчеству, увлечением, энтузиазмом.

Все двенадцать страстей, по теории Фурье, подобно музыкальным звукам, образуют «гамму страстей». Наибольшее значение имеют регулирующие страсти: они направляют все остальные, определяют всю «механику страстей».

В своей комбинированной игре при строе гармонии все эти страсти должны, по мысли Фурье, достигнуть высшей цели, устремляясь к «унитеизму», страсти к единству, высшей страсти, выражающей стремление личности сочетать свое счастье со счастьем всего, что ее окружает, к исканию всеобщего блага.

Каждый человек, полагает Фурье, обладает всеми страстями, но полнота их выявления у различных людей неодинакова, — это определяет характер человека. Социальная ценность человека тем выше, чем больше число страстей, которыми он обладает в развитом виде, чем интенсивнее они выражены в его общественно-трудовой деятельности.

Механика, обеспечивающая гармонию страстей, составляет, по мнению Фурье, наиболее важную часть его «социетарной теории». Это, по сути дела, своеобразная психология, общественного труда, задача которой — разрешить вопрос о том, сколько и как человеку следует работать, чтобы получить максимум благополучия и счастья.

Учение о страстях служит в теории Фурье основой для построе-

ния нового общественного механизма, именуемого «социетарным».

Новое общество, план которого разработал Фурье, имеет «серийную» структуру. Принцип «серий», всеобщий принцип, устанавливающий основанную на ритме движения гармонию во всеобщей, сохраняет свое значение и в обществе: он определяет не только равновесие между молекулами материи и гармонию небесных тел, но и людские отношения, открывая путь к созданию равновесия между силами движущих людьми страстей. В строе гармонии серия — это объединение различных групп, связанных влечением к определенному роду деятельности, причем каждая группа выполняет один вид работ, относящихся к этому роду деятельности. Серия — свободное производственно-трудовое объединение, при котором каждый член является независимой личностью, а роль руководства со стороны фаланги (всей трудовой общины) сводится к советам. Серия по страсти состоит из людей, различных во всех отношениях: по полу, возрасту, характеру, образованию, состоятельности и пр.; это организация соревновательного объединения, сцепления контрастов, создающая, по выражению Фурье, «восходящую и ступенчатую прелесть общежития».

Фурье определяет четыре условия образования серии: кратковременные разнообразные рабочие сеансы, социетарное сцепление членов, производственно-трудовое притяжение (влечение) и гарантия минимума. Серия должна быть построена на основе правильного использования регулирующих страстей, являясь благодаря их действию контрастной, соревновательной, воодушевленной и внутренне сцепленной.

Серии по страсти, согласно Фурье, «имеют основной целью вызвать производственно-трудовое притяжение и действуют в области производства, распределения и потребления. Деятельность их создает все блага, обеспечивает здоровье и ведет к всевозможным добродетелям. Организация труда в сериях по страсти, принципы которой намечает Фурье, обладает тем достоинством, что при ней «человек должен всесторонне развиваться путем всесторонней практической деятельности, и труд должен вновь получить утраченную вследствие его разделения привлекательность — прежде всего, посредством указанного чередования занятий и отвечающей ему небольшой продолжительности каждого «сеанса» отдельной работы, употребляя выражение Фурье»¹.

Учение Фурье о страстях подчеркивает, что человек по природе своей имеет влечение к производительной деятельности, и труд, если он организован свободно и коллективно, может и должен стать не тяжелой повинностью, а удовлетворением естественной потребности, дающим наслаждение. «Фурье, — по словам Энгельса, — первый установил основное положение социальной филосо-

¹ Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 241.

фии, что каждому индивидууму свойственна склонность или страсти к определенному виду труда и что совокупность этих индивидуальных склонностей достаточна для совершения работы, обеспечивающей удовлетворение общих потребностей. Из этого следует, что если бы каждый индивидуум мог, согласно своей склонности, делать то, что хочет, то потребности всех могли бы удовлетворяться и без тех принудительных мер, которые применяет современное общество. Как бы смело ни звучало подобное заявление, оно, однако, после доказательства Фурье, оказывается столь же неопровержимым, как и колумбово яйцо»¹. Энгельс обращает внимание на то, что Фурье опроверг миф буржуазных философов и моралистов, защитников эксплуатации и насилия, о якобы присущей человеку «природной лени». «Фурье доказывает, что каждый человек рождается на свет с известной склонностью к какому-либо виду труда, что *абсолютная лень* — бессмыслица, что она никогда не существовала и существовать не могла бы, что в природе человеческого духа глубоко заложена потребность быть деятельным и упражнять в деятельности свое тело; что, поэтому, нет необходимости насильно принуждать людей к деятельности, как это делается и ныне, но нужно лишь направлять их естественную потребность к деятельности в правильное русло. Он показывает, далее, единство труда и наслаждения и обнаруживает всю безрассудность современной социальной системы, отрывающей друг от друга эти оба понятия, делающей труд тягостным и лишаящей большинство рабочих радости. И затем он показывает, что при разумных условиях, когда каждый будет следовать своим склонностям, труд будет сделан тем, чем он должен бы быть, именно наслаждением»².

В своем плане организации свободного коллективного труда Фурье, открывая человеческим страстям возможность наиболее полного развития, по-своему разрешает важнейшие социальные проблемы: сочетания умственного труда с физическим и теории с практикой, технического разделения труда без превращения человека в одностороннего «раздробленного индивидуума», соревнования, производительности труда. Фурье показывает, как многое из того, что при строе капиталистической цивилизации дает глубоко отрицательный, вредный для личности и общества эффект (разделение труда, соперничество и т. п.), при социетарной организации дает противоположные результаты. На той же основе — путем предоставления свободы развития страстям — разрешаются в плане Фурье и другие социальные и моральные проблемы (в частности проблемы отношения полов, воспитания детей). Фурье предвидит также ликвидацию разрыва между городом и деревней, поскольку фаланстер — это не город и не деревня, а поселение, объединяющее

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. II, стр. 396—397.

² Там же, стр. 396.

занятия промышленным, сельскохозяйственным и домоводческим производительным трудом с занятиями физической культурой, науками, искусствами и прочими видами деятельности, — нового типа центр многогранной жизни всесторонне развитых людей, объединенных в свободной ассоциации.

Этот новый общественный строй, по мысли Фурье, должен создать целостных, всесторонне развитых людей, что в свою очередь будет способствовать укреплению и беспрепятственному развитию общества. В связи с этим Фурье разработал систему воспитания, которая «имеет целью привести к полному развитию материальных и интеллектуальных способностей, к применению *всех* их в интересах производительного труда»¹. Именно это новое, общественно-организованное воспитание, в системе которого производительно-трудовая деятельность соединена с физической и эстетической культурой, научным образованием и развитием коллективистической морали, является, как показывает Фурье, верным путем к формированию «целостного человека». Недаром Маркс и Энгельс говорили о взглядах Фурье на воспитание, что они «представляют наилучшее, что имеется в этой области, и содержат в себе гениальнейшие наблюдения»². Результаты этого воспитания при социетарном строе закрепляются и развиваются всей организацией свободного и радостного, многостороннего, коллективного труда. По предсказанию Фурье, «раздробленный индивид», каким был рабочий при строе буржуазной цивилизации, превратится при новом строе в «целостного человека»; «крестьяне, эти скоты в образе человеческого, которых создает строй цивилизации», при строе гармонии станут всесторонне развитыми людьми; выявит свою трудовую и общественную полноценность и та половина человечества, которая строем угнетения и эксплуатации низведена была на степень «домашней рабыни».

Социетарный строй, обуславливающий единство интересов личности и общества, создаст, по мнению Фурье, такое положение, что даже борьба эгоистических интересов людей, которая при капиталистическом строе приводит к антисоциальной эксплуатации человека человеком, в новых условиях даст противоположные результаты и поведет ко всеобщему благу.

Впервые выдвинув идею продуктивного соревнования свободного, коллективно организованного труда, Фурье рисует порождаемый им творческий энтузиазм: «Начальники серий, подталкиваемые соперничеством к изучению, вносят в работу познания, свойственные первоклассному ученому. Их подчиненные, чтобы поддержать честь серии против кантонов, с которыми они соревнуются, вносят в работу порыв, который смеется над препятствиями, и истинный фанатизм. В пылу действия они выпол-

¹ «Publications des manuscrits de Fourier», 1862, p. 289.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 510.

няют то, что кажется невозможным для человека... Всякое препятствие рухнет перед обуревающей их буйной гордостью: от слова «невозможно» они пришли бы в неистовство, и самые тяжелые работы для них не более как игры... Таковы атлеты, которые придут на смену нашим вялым наемным рабочим и сумеют вырастить нектар и амброзию на почве, которая под слабыми руками людей строя цивилизации дает лишь тернии и плевелы»¹.

Производственная мощь нового общества породит невиданный рост народного богатства, пышное изобилие, которое обеспечит не только материальное благосостояние всем, но и блестящий расцвет наук и искусств, бурный рост культуры. Возрождение человечества и расцвет личности придут как закономерное следствие новых материальных условий, созданных общественным человеком на известной ступени его исторического роста.

В отличие от предшествовавших ему представителей аскетического и грубо уравнилельного социализма, Фурье построил свою теорию на принципе наиболее полного и разнообразного удовлетворения всех потребностей человека, достижения того, что автор социетарного учения называет «единой и коллективной роскошью». При строе цивилизации, отмечает Фурье, роскошь — индивидуальная принадлежность немногих, пользующихся ею за счет многих; при строе же гармонии роскошь станет коллективной, будучи достоянием всех. В противоположность жалкой и социально вредной, расточительной индивидуальной роскоши строя цивилизации единая и коллективная роскошь строя гармонии превратится в общественно-полезный стимул к повышению производительности труда на основе согласованной деятельности.

Это убеждение Фурье было сильным ударом по апологетам капитализма, которые обвиняли предоставителей нарождающейся социалистической мысли в стремлении к всеобщему «равенству бедности». Идеал Фурье — не общество бедности и аскетизма, а общество богатства и наслаждений. «Фурье повторяет сотни раз, в противовес умеренным буржуазным моралистам, что социальное зло заключается не в том, что некоторые имеют слишком много, а в том, что все имеют слишком мало...»²

Однако отрицательное отношение к уравнилельству приводит Фурье не только к этим исторически ценным выводам, но и к ошибочному положению о сохранении социальных классов и нетрудового дохода. «Одним внутренним противоречием грешит, однако, фурьеризм, — указал Энгельс, — а именно тем, что он не помещает об отмене частной собственности. В его фаланстерах, или общекитиях, существуют богатые и бедные, капиталисты и рабочие. Собственность всех членов сосредоточивается в общем фонде, колония ведет торговлю, земледелие и промышленность, а выгода

¹ Фурье, *Oeuvres complètes*, t. 1, p. 244.

² Маркс и Энгельс, *Соч.*, т. IV, стр. 185.

распределяется между членами: одна часть в качестве заработной платы, другая — как оплата мастерства и таланта, третья — как прибыль на капитал¹.

Полагая, что труд, капитал и талант являются «производственными данными» общества, определяющими общественную продукцию, Фурье считал необходимым, чтобы общество распределяло доходы между своими членами в зависимости от участия каждого в общественном производстве по всем трем производственным данным. В основных своих произведениях он определял соотношение удельного веса труда, капитала и таланта (и соответственно причитающегося на долю каждого из этих производственных данных дохода), как 5 : 4 : 3. В позднейших сочинениях он развивал дополнительный принцип обратно-пропорциональной доли дивиденда на капитал: чем меньше размер пая, тем больше размер дивиденда, и наоборот. Это мероприятие, по мысли Фурье, должно было бы привести к постепенному уравниванию дохода на капитал, несмотря на различный размер паевых вложений, и устранить со временем нетрудовой доход. Фурье надеялся, что, сохраняя в принципе неравенство, формально признавая капитал и давая ему некоторые материальные преимущества, удастся благодаря общему труду, коллективному хозяйствованию и единому общежитию достигнуть мирного сожительства всех общественных классов и слияния их в общей гармонии.

Это ошибочное положение Фурье обусловлено утопическими надеждами мыслителя на мирное преобразование общества и наивными расчетами его на содействие представителей господствующих классов пропаганде нового учения и осуществлению опытной фаланги. Фурье надеялся, что сохранение классов и нетрудового дохода при социетарном строе обеспечит последнему симпатии сильных мира сего. Он не понимал того, что сохранение этих пережитков капитализма находится в коренном противоречии с принципами социалистического строя, ибо оно означает сохранение остатков эксплуатации человека человеком.

То же стремление привлечь на свою сторону представителей господствующих слоев привело Фурье к формальному сохранению монархической идеи для будущего. В плане строя гармонии он не только сохраняет наследственных монархов, но и вводит одновременно большое число новых «суверенитетов» и «скинтров» различных степеней и различного происхождения (по избранию, по заслугам, по лотерее), образующих целую систему, начиная с местных «унархов» и кончая всемирным «омниархом». Какова практическая роль всех этих высокотитулованных особ при социетарном строе, из сочинений Фурье не ясно. Очевидно, никаких реальных функций им не отводится, а включены они в план нового общества лишь потому, что, открывая перед высшими классами перспективу

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. II, стр. 397.

высоких званий при новом строе, Фурье надеялся заручиться их поддержкой; кроме того, ему казалось возможным использовать эти высокие звания в качестве стимула для честолюбцев к усилению творческого соревнования в интересах наибольшего преуспевания ассоциации.

Когда учение Фурье выступило в законченном виде перед судом общественности, передовая, социалистически настроенная интеллигенция Франции примыкала уже к сен-симонизму. Но последний не удовлетворял многих из-за его религиозно-сектантского и иерархического характера. Учение Фурье, утверждавшее своей основой не религию, а науку, и выдвигавшее живого человека с его страстями в качестве стержня всей общественной жизни, вскоре получило признание своего превосходства. Оно оказало заметное влияние на эволюцию сен-симонизма, усилило разлад в сен-симонистских рядах и в конце концов привлекло на свою сторону виднейших деятелей «Сен-симонистского общества», как Анфантен, Лешевалье и Трансон. Признав идейное превосходство учения Фурье, Анфантен произвел такую ревизию сен-симонизма, что его новая концепция стала рассматриваться многими уже как разновидность фурьеризма, с сохранением только некоторых сен-симонистских пережитков. Лешевалье и Трансон, пользовавшиеся огромным влиянием в сен-симонистских кругах, привлекли в ряды фурьеризма многих других последователей Сен-Симона, и вскоре этот процесс завершился образованием новой «Социетарной школы», которую после смерти Фурье возглавил Виктор Консидеран, самый выдающийся ученик Фурье и продолжатель его учения.

Социетарная школа росла во Франции до середины прошлого столетия, после чего начинается быстрый упадок и распад ее. Развивавшаяся классовая борьба, особенно после революции 1848г., открывала социалистическому движению новые пути. Социалистическое учение Маркса и Энгельса создало новую, научную основу для этого движения, связав его с освободительной борьбой пролетариата. Некоторые из прежних фурьеристов, выходцев из буржуазии, сохраняют свои социалистические убеждения, порывают со своим классом и примыкают к революционному пролетариату; другие предают забвению революционный дух учения Фурье, породивший его благородный порыв к полному социальному обновлению, сохраняют лишь словесную форму этого учения и декламируют о «социальном мире»; третьи, следуя примеру Наполеона III, в молодости бывшего одно время членом фурьеристской группы, используют «социетарную» фразеологию для демагогического прикрытия своего реакционного служения диктатуре буржуазии.

Во второй половине XIX в. фурьеризм как прогрессивное общественное движение сходит со сцены, хотя небольшой кучкой упорствующих, не понимающих новой эпохи фурьеристов делаются неоднократные попытки возродить социетарную школу. Они соз-

дают свои колонии в Европе и в Америке, издают журналы, брошюры, книги. Но в критической части их пропагандистских выступлений нет той бичующей остроты, которой всегда отличалась критика капиталистического строя у Фурье, а в конструктивной части нет утверждения необходимости коренного изменения всего общественного строя в целом как безусловной предпосылки осуществления требований социетарной теории. В своих колониях они пытаются организовать внутреннюю жизнь в соответствии с учением Фурье, но все эти начинания совершенно оторваны от развивающейся классовой борьбы пролетариата. Фурьеристское «движение» все больше и больше превращается в живой труп с призрачной жизнью; настоящая жизнь идет по новым, иным путям, мимо и против него. И хотя еще недавно во Франции существовали два предприятия, называвшие себя фурьеристскими, — колония (дом отдыха) в Кондэ-сюр-Вегр и «Фамилистер» (с чугунолитейным и железоделательным производством) в Гизе, — это были лишь курьезные пережитки, которые никакого положительного значения не имели. Точно так же лишены исторической жизненности и попытки мелкобуржуазных реформистов использовать в современной кооперативной практике отдельные идеи Фурье, вырванные из всего его плана, который эти лекари капитализма представляют в извращенном виде. Подобное использование наследия Фурье находится в принципиальном противоречии с ведущими идеями великого социалистического мечтателя. В наши дни оно потеряло всякое прогрессивное значение, поскольку цель его — оторвать некоторые слои трудящихся от пролетарской освободительной борьбы.

Но основные идеи Фурье оказались гораздо более жизненными, чем фурьеризм как отдельная школа социализма. Можно даже сказать, что историческое значение учения Фурье лежит вне фурьеристской школы. Идеи Фурье оказали большое влияние на развитие научно-социалистической мысли.

Подчеркивая выдающуюся ценность социальной философии Фурье, основоположники научного коммунизма исключительно высоко ставили критическую ее часть и некоторые ее методологические достоинства (диалектический анализ, историзм, элементы материализма). Авторы «Манифеста коммунистической партии» отмечали также и ряд имеющихся у Фурье прозрений о будущем обществе.

«Но если мы, — писал Маркс, — не должны отречься от этих патриархов социализма, как современные химики не могут отречься от своих родоначальников, от алхимиков, то мы должны во всяком случае стараться не впасть в их ошибки, ибо с нашей стороны они были бы непростительны»¹. К основным ошибкам учения Фурье Маркс и Энгельс относили: непризнание исторической активности

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XV, стр. 92.

пролетариата, отказ от политической борьбы, веру в социальное всемогущество научного изобретательства, надежду на содействие представителей господствующего класса делу разумного переустройства общества, наконец, сохранение частной собственности в плане будущего строя. Но, несмотря на все эти недостатки в системе Фурье и на фантастику и мистику, которые в его произведениях нередко заслоняют рациональное существо идейного содержания этой системы, Маркс и Энгельс решительно защищали здоровое ядро ее не только от недругов, но и от некоторых «друзей» Фурье.

Великая историческая заслуга Фурье состоит в том, что он доказал не только экономическое, но и морально-психологическое превосходство социализма над буржуазной цивилизацией, предвосхитил некоторые аспекты свободного трудового общества и провозгласил грядущее торжество социалистического гуманизма.

Глава III

ОУЭН

Роберт Оуэн — один из великих социалистов-утопистов, «родоначальник английского социализма»¹. Человек большого и пытливого ума, редкой внутренней чистоты и обаятельности, огромной воли, «действительно сильная натура»², по определению Маркса, Оуэн всю свою жизнь посвятил служению интересам трудящихся, интересам рабочего класса. Он проявил себя как замечательный практик-организатор, крупный теоретик, выдающийся общественный деятель. «Все общественное движение, все действительные успехи, достигнутые рабочим классом Англии, связаны с именем Оуэна»³, — так оценивал Энгельс итоги долголетней деятельности Оуэна.

Роберт Оуэн родился в 1771 г. Его отец был шорником и мелким торговцем железом. Пяти лет Оуэн был отдан в школу, курс которой он окончил за два с половиной года. Этим исчерпывается школьное обучение Оуэна. Свое образование в дальнейшем он пополнял постоянным чтением, общением с представителями научной мысли своего времени, осмысливанием своего жизненного опыта и практической деятельности. Десяти лет Оуэн начинает самостоятельную жизнь. Он работает приказчиком, потом становится мелким предпринимателем. Благодаря своим выдающимся организаторским способностям Оуэн в двадцать лет занимает пост директора большой бумагопрядильной фабрики в Манчестере.

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 517.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XXV, стр. 350.

³ Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 267.

Эпоха промышленной революции с ее крупнейшими социальными сдвигами для многих людей сходного с Оуэном положения была временем легкой наживы и быстрого продвижения в ряды господствующего класса. Эта эпоха направила Оуэна по иному пути — по пути осмысливания происходившего на его глазах переворота и поисков средств и способов устранения тяжелых страданий народных масс.

Придя к мысли, что характер людей складывается под воздействием окружающих человека социальных условий, Оуэн пытается применить эту идею в своей практической деятельности. Он стремится изменить нравы рабочих путем улучшения условий их существования. Этот «эксперимент во имя блага общества»¹ Оуэн сначала пробует провести на фабрике в Манчестере, потом, в более широком масштабе, осуществляет его на крупной бумагопрядильной фабрике в Нью-Лэнарке (Шотландия). Действия Оуэна увенчиваются успехом. Ряд проведенных им мер (повышение заработной платы, уменьшение рабочего дня до 10½ часов против 13—14, принятых на других предприятиях, улучшение жилищных и бытовых условий рабочих, забота о воспитании подрастающего поколения, для чего Оуэн впервые организует детские сады и ясли, введение самоуправления рабочих и т. д.) приводит к тому, что население Нью-Лэнарка превращается «в образцовую колонию, в которой пьянство, полиция, уголовные суды и процессы попечительства о бедных стали неизвестными явлениями»².

Результаты деятельности Оуэна получили широкую известность и привлекли многочисленных посетителей в «Счастливую долину» (так газеты именовали поселок): за период с 1815 по 1825 г. до 20 тыс. человек посетило Нью-Лэнарк. Ньюлэнаркский опыт и принципы, которыми Оуэн руководился в своей деятельности, были изложены им в работе «New view of society or the essays on the principle of the formation of the human character» («Новый взгляд на общество или опыт об образовании характера»), напечатанной в 1813—1814 гг. В 1815 г. Оуэн выдвигает проект закона, ограничивающего детский труд. Этот проект, хотя и в сильно искаженном виде, был принят парламентом в 1819 г. Таким образом, инициатива Оуэна положила начало фабричному законодательству в Англии. В 1817 г., в связи с экономическим кризисом, обрушившимся на Англию после окончания войны с Наполеоном, Оуэн выдвигает перед правительством и влиятельными общественными кругами план борьбы с безработицей и решительного улучшения жизненных условий «бедных и трудящихся классов» путем организации из безработных и бедняков «земледельческо-промышленных поселков единения и взаимного сотрудничества» (Agricultural and Manufacturing

¹ Оуэн, The revolution in the mind and practice of the human race; or the coming change from irrationality to rationality, Ld. 1850, p. 5.

² Энгельс, Анти-Дюринг, стр. 214.

villages of Unity and Mutual Cooperation). Развивая дальше свои взгляды на характер и причины бедствий трудящихся классов Англии и на пути устранения этих бедствий, Оуэн вскоре приходит к убеждению в необходимости полного переустройства «поселков единения и сотрудничества», которые должны быть основаны «на принципе объединения труда, расходов и собственности и на равных правах»¹. От филантропии Оуэн переходит к коммунизму. «Переход к коммунизму был поворотным пунктом в жизни Оуэна» (Энгельс). Подробное изложение своих реформаторских планов Оуэн дает в «Report to the county of Lanark» («Доклад графству Лэнарк»), выпущен в 1821 г.

После ряда безуспешных попыток склонить правящие круги к осуществлению его планов общественного преобразования Оуэн, в целях доказательства осуществимости производства, основанного на общественных началах, и для воздействия силой примера на общественное мнение, предпринимает попытку создания коммунистической колонии в Америке («Новая Гармония», 1824—1828 гг.). Опыт Оуэна потерпел неудачу. Возвратившись в Англию, Оуэн обращается уже не к правящим кругам, а к рабочему классу, ведя агитацию за свои социалистические планы и принимая деятельное участие в значительно оживившемся рабочем движении.

1829—1835 гг. — это годы наиболее плодотворной деятельности Оуэна и наибольшего влияния его идей на рабочее движение Англии. Оуэн возглавляет кооперативное движение, которое в 20-х годах усилиями последователей Оуэна сравнительно широко распространилось среди английских рабочих и ремесленников. В кооперативных обществах, потребительных и производственных, Оуэн видел подготовительную меру и переходную ступень к строю коммунистических общин. Исходя из своих идей относительно «естественного» трудового мерила стоимости и «рабочих денег», Оуэн организует «Национальный базар справедливого обмена труда» (1832—1833 гг.). По инициативе и под руководством Оуэна в 1833—1834 гг. создается «Великий национальный объединенный союз производств» («Grand National Consolidated Trades Union») — всеанглийское объединение профессиональных союзов. По мысли Оуэна, союз должен был взять в свои руки руководство всей промышленностью и мирными средствами установить новое общественное устройство. В 1839 г. Оуэн снова пытается создать коммунистическую колонию («Гармони-Холл»), просуществовавшую до 1845 г.

После распада «Союза производств» Оуэн продолжает пропаганду своего учения, которое он теперь именуется «социализмом»². Он вы-

¹ Оуэн, Report to the county of Lanark («A supplementary Appendix to the first volume of the life of Robert Owen», v. I, Ld. 1858, p. 282).

² Термин «социализм» в применении к строю, основанному на обобществлении средств производства, впервые был введен в употребление оуэнистами в 20-х годах XIX в.

пускает ряд книг, посвященных обоснованию и систематизации своих взглядов, и множество брошюр. Основные его работы этого периода: «Lectures on an entire new state of society» («Лекции о совершенно новом состоянии общества», 1830), «The book of the new moral world» («Книга нового нравственного мира»), «The revolution



Оуэн

in mind and practice of the human race» («Революция в сознании и практике человеческого рода», 1849), «The life of Robert Owen, written by himself» («Автобиография», 1857). Главными темами пропаганды Оуэна являются доказательство преимуществ «разумного строя» и подробное его описание, критика религии и буржуазной семьи и педагогическое учение.

Пропагандистская и просветительская деятельность Оуэна и его сторонников в 30-х и начале 40-х годов XIX в. имела большое положительное значение, поскольку она содействовала просвещению рабочих. В дальнейшем пути Оуэна и английского рабочего движения расходятся. Отвергая классовую борьбу как путь к общественному преобразованию, Оуэн не принимает никакого участия в развернувшемся чартистском движении. Хотя Оуэн до последних дней своей жизни продолжает пропаганду своих идей, идеи эти находят все более слабый отклик среди рабочих. Уже в конце 40-х годов оуэнисты превращаются в узкую секту.

Оуэн скончался в 1858 г., 87 лет от роду. Его сын передает следующие слова, произнесенные Оуэном перед смертью: «Моя жизнь не пропала даром. Я возвестил важные истины, и если мир не захотел принять их, то это потому, что он их еще не понял. Могу ли я его за это порицать? Я шел впереди своего времени».

Англия в конце XVIII и начале XIX в., в тот период, когда развертывалась деятельность Оуэна, была самой передовой капиталистической страной. Далеко уже зашедшая промышленная революция создала вместо мануфактуры и ремесла крупную промышленность, ускорила расслоение ранее устойчивой массы мелкой буржуазии, провела резкое деление всего общества на два враждебных лагеря. Развернулась классовая борьба между пролетариатом и буржуазией. Во всех этих отношениях Англия намного опередила Францию, а тем более Германию. Это определило некоторые особые черты, присущие английской разновидности утопического социализма — социализму Оуэна. Промышленная революция отразилась на взглядах Оуэна резко и сильнее, чем у других великих утопистов. Вызванное ею и характерное для Англии того времени противоречие между огромным ростом производительных сил и сопровождавшим его ростом нищеты и тяжелых страданий трудящихся масс было исходным пунктом размышлений Оуэна и во многом определило их направление. Другая особенность оуэновского утопического социализма, объясняемая более высоким уровнем капиталистического развития Англии, — это его связь, хотя и кратковременная, с рабочим движением.

Энгельс говорит, что «главным результатом» и «самым важным детищем» промышленного переворота был английский пролетариат. С самого возникновения пролетариата началась его борьба против буржуазии. В тот период, когда на арену общественной деятельности выступил Оуэн, эта борьба проходила свои начальные ступени. 1811—1816 годы были годами движения луддитов, в котором нашли свое выражение стихийная ненависть и возмущение рабочих против эксплуатации и угнетения. Более высокую форму классовой борьбы представляли собой «голодные стачки» периода запрещения рабочих союзов и широко развернувшееся стачечное движение после завоевания свободы союзов в 1824 г. «Рабочие время от времени побеждают, но эти победы лишь преходящи. Действительным результатом их борьбы является не непосредственный успех, а все шире распространяющееся объединение рабочих»¹. Высшей ступенью классовой борьбы английского пролетариата этого периода явились попытки создать общенациональные объединения профессиональных союзов (1829—1834). Последняя из них, как уже упоминалось, была осуществлена под руководством Оуэна.

¹ Маркс и Энгельс, Манифест коммунистической партии, 1939, стр. 38—39.

Социальным потрясениям, наполнявшим историю Англии этого периода, отвечало напряженное биение общественной мысли. Появляется ряд социальных и политических учений, в которых находит свое выражение протест народных масс против мучений, обрушившихся на них в связи с промышленным и аграрным переворотом. Для конца XVIII в. это по преимуществу уравнилельные, эгалитарные теории. Их классовым источником была пролетаризировавшаяся в ходе промышленной революции мелкая буржуазия города и деревни. В своем теоретическом обосновании эти учения исходили из идей естественного права, широко распространенных в Англии XVIII в., и из взглядов французского Просвещения. Наибольший интерес представляет собой учение *Вильяма Годвина* (1756—1836). Его труд «An inquiry concerning political justice and its influence on morals and happiness» («Исследование о политической справедливости и об ее влиянии на добродетель и счастье», 1793), написанный под впечатлением Французской революции и посвященный Конвенту, получил широкое распространение в радикально-демократических кругах английского общества и сыграл значительную роль в развитии социально-политической мысли в Англии.

Теория естественного права, оценка общественного строя с точки зрения его разумности и справедливости, разум как основа морали, прирожденная доброта человека, определяющее влияние социальных условий на характер людей, распространение истины и просвещения как путь к общественному переустройству — таковы основные идеи учения Годвина. Он подвергает резкой критике частную собственность как основу социального неравенства. Собственность создается трудом. Собственность богатых есть не что иное, как их власть заставлять трудиться на себя других людей. Годвин, выступая как предшественник анархизма, отвергает государство, законы и политические учреждения, считая, что в любой своей форме они являются тиранией по отношению к личности. Переход земли в собственность отдельных общин, экономическое равенство независимых индивидов, индивидуальное производство с распределением произведенных продуктов соответственно потребностям членов общин, освобождение индивида от уз, накладываемых обществом, саморазвитие индивидуальности как конечная цель и высший критерий общественной практики — таковы в изображении Годвина характерные черты идеального общества, основанного на принципах «разума, справедливости и равенства».

От 1793 г., когда появилось «Исследование» Годвина, до 1817 г., когда выступил со своим планом общественного преобразования Оуэн, прошел относительно небольшой срок. Но эти годы пришлось на период интенсивного развития капитализма в Англии, на тот период, когда складывался английский пролетариат. Если Годвин выражал идеалы мелкой буржуазии, то утопический социализм Оуэна формулировал уже первые, хотя и неясные, устремления рабо-

чего класса и означал гораздо более высокую ступень развития социалистических идей.

Учение Оуэна непосредственно примыкало к французскому материализму XVIII в. Принципы, развитые последним, были для Оуэна исходным пунктом при рассмотрении социальных явлений. Учение о человеческой природе и ее вечных и неизменных законах, о природном расположении человека к добру, о влечении к счастью как естественном свойстве людей и основе разумной морали—занимало крупное место в теории Оуэна. Особо важную роль в ней играло учение материалистов XVIII в. об образовании характера человека и результате взаимодействия полученной им от природы организации и окружающих его внешних обстоятельств. Природная организация человека, утверждал Оуэн, может дать начало как самому низменному, так и самому возвышенному характеру, в зависимости от тех внешних обстоятельств, которые воздействуют на эту организацию; иначе говоря, характер человека, его взгляды, чувства, желания и поступки определяются теми обстоятельствами, в которых человек созревает, живет и действует. Это положение Оуэн рассматривал как основной закон природы человека. Установление этого «закона» он почитал за открытие величайшей истины «из всех, когда-либо постигнутых человеком»¹. Он видел в нем ключ к пониманию всей прошлой истории и основу для построения «разумной системы общества» будущего, ту величайшую истину, сила которой «откроет новую эру для человеческого рода», введет его в царство «действительного счастья»². Поэтому науку «о влиянии обстоятельств на природу человека» Оуэн называл много более важной, чем «все другие науки вместе взятые»³, и утверждал, что благо, которое она принесет человечеству, намного превьсит все совокупные благодеяния, доставленные всеми изобретениями и открытиями прошлого⁴. Идея о том, что «человек есть продукт обстоятельств», — писал Оуэн, представляет собой «корень, из которого проистекают все истинные и ценные идеи относительно человеческой природы... Это то, что мир в своем невежестве назвал моею «единственной идеей», не понимая того, что эта идея содержит в себе все другие идеи, связанные с человеческой жизнью и счастьем, и что она является тем знанием, которое одно только может произвести другое знание, обладающее постоянной ценностью»⁵.

Так же как и для французских материалистов XVIII в., тезис «человек — продукт среды» был важен для Оуэна прежде всего теми критическими выводами, которые из него следовали. Если человек — продукт обстоятельств и характер его создается помимо

¹ Оуэн, The revolution in the mind and practice, p. 18.

² Оуэн, Report to the county of Lanark (op. cit., p. 288).

³ Оуэн, The revolution in the mind and practice, p. 86.

⁴ Оуэн, Report to the county of Lanark (op. cit., p. 286).

⁵ Оуэн, The revolution in the mind and practice, p. 8.

его воли и независимо от него, то во всех пороках и недостатках людей повинны не сами люди, а тот общественный строй, в котором они живут. «Внутренний и внешний характер человека образуется для него, а не им самим... И поэтому человек не заслуживает ни похвалы, ни порицания, ни награды, ни наказания...»¹ Преступления людей «суть преступления самого общества, а не той или иной отдельной личности, которую с вопиющей несправедливостью наказывают за невежество и заблуждения общественной среды»². С заменой условий общественной жизни более совершенными улучшатся и права людей. Таков был тот вывод, который делал Оуэн вслед за философами XVIII в. Однако между ними было и коренное различие. Общественным строем, виновным во всех социальных бедствиях, для французских материалистов был феодализм. Наилучшим обществом они считали общество частной собственности и буржуазных свобод. Спустя пятьдесят лет Оуэн объявляет буржуазный строй столь же несовершенным, как и все предыдущие общественные формы, и в качестве наилучшего, совершенного общества выставляет общество социалистическое. В то время как французские материалисты были идеологами буржуазии, Оуэн выступил как идеолог пролетариата, хотя еще и неразвитого, бывшего еще «классом в себе».

Это различие дало Оуэну возможность сделать крупный шаг вперед в области социальной теории. Философы XVIII в. ограничивали свой анализ среды, определяющей взгляды и поведение людей, областью политических отношений. Они придерживались того взгляда, что политический строй определяет жизнь общества, и не доходили до анализа «гражданского общества». Как теоретики буржуазной революции они добивались уничтожения сословных привилегий, установления режима политических свобод и формального равенства, отнюдь не покушаясь на общественный строй, основанный на частной собственности и эксплуатации человека человеком. Оуэн же стремился к установлению не только формального политического равенства, но и равенства социального, к уничтожению классовых противоречий. Его понятие «среды» шире и содержательнее, и при рассмотрении этого понятия он высказал ряд глубоких и ценных идей, имевших крупное научное значение.

Свой анализ социальной среды Оуэн доводит до экономики. На первый план он выдвигает значение экономических отношений в их определяющем влиянии на сознание людей. В своем разборе этих отношений он вскрывает и подвергает критике существенные особенности капиталистического общества: частную собственность, порождающую «неравенство классового положения и социальных условий»³; уродующее работников разделение труда; господство

¹ Оуэн, *The revolution in the mind and practice*, p. 111.

² Оуэн, *The book of the new moral world, containing the rational system of society*, Ld. 1849, book VII, p. 6.

³ Оуэн, *Lectures on an entire new state of society*, p. 73.

конкуренции как движущей силы производства, с присущими ей концентрацией собственности в руках немногих и огромной растратой труда и капитала; производство для обмена, осуществляемого при помощи денег; принцип наживы, непосредственной выгоды, как определяющий мотив всей деятельности в буржуазном обществе.

В центре внимания Оуэна — условия, порожденные промышленным переворотом. «Мир ныне переполнен богатством; он обладает неисчерпаемыми ресурсами для еще большего его увеличения, и все же нищета изобилует! Таково в настоящий момент действительное состояние человеческого общества»¹. Причем те самые новые и мощные силы производства, которые могли бы стать источником благополучия для людей, и являются причиной неисчислимых страданий трудящихся масс. Стремясь объяснить вопиющие противоречия капитализма, Оуэн отмечает, что машина вместо облегчения положения рабочих, наоборот, делает его неизмеримо более тяжелым: она обеспечивает труд рабочего, вытесняет его из производства, для одних удлиняет рабочий день, других обрекает на нищету и безработицу. Такие результаты введения машин Оуэн правильно объясняет особенностями строя, где получение прибыли является верховным законом. «Машина, которая могла бы стать величайшим благом для человечества, при существующих порядках является его величайшим проклятием»². Кризисы перепроизводства Оуэн объясняет противоречием между ростом производства и падением покупательной способности трудящихся масс, вызываемым самим же капитализмом, и высказывает мысль о том, что кризисы неразрывно связаны с капиталистическим строем производства. «Поскольку сохранится существующая организация общества, эти периоды бедствия будут случаться часто и причиняемое ими зло будет чувствоваться все более остро и тяжело...»³

Оценивая экономические порядки буржуазного общества с точки зрения их влияния на характеры людей, Оуэн приходит к выводу, что «не может быть ничего заслуживающего названия добродетели, справедливости и подлинного знания в обществе, составными частями которого являются частная собственность и неравенство в классовом положении и социальных условиях»⁴. Специально он отмечает пагубное влияние условий, созданных промышленным переворотом, на жизненный уровень и нравы «трудящихся и бедных классов».

Все это служит Оуэну основанием для вывода о необходимости коренного изменения существующих общественных порядков как неразумных, не удовлетворяющих естественного стремления людей к счастью.

¹ Оуэн, Letter published in the London newspapers of August 8-th, 1817.

² Оуэн, Address delivered at the City of London Tavern on August 21.

³ Оуэн, Address to the agriculturists, mechanics and manufacturers, both masters and operatives of Great Britain and Ireland, 1827, p. 3.

⁴ Оуэн, Lectures on an entire new state of society, p. 75.

Свое отрицание буржуазного строя Оуэн пытается обосновать при помощи того материала, который давала классическая политическая экономия. «Весь оуэновский коммунизм,—говорит Энгельс,—поскольку он вступает в экономическую полемику, опирается на Рикардо»¹. Оуэн придерживается теории трудовой стоимости. Прибыль предпринимателей создается трудом рабочих. Но то, что создано трудом рабочих, должно им и принадлежать. Существующий же порядок противоречит справедливости и поэтому должен быть изменен.

Преодолевая ограниченность буржуазного мышления, Оуэн утверждал преходящий характер буржуазного строя. Он выступил против учения буржуазных экономистов о «естественности» и вечности буржуазных порядков. Он подверг резкой критике тезис этих экономистов о том, что буржуазный строй, основанный на свободной игре частных интересов, есть наилучший строй, отвечающий неизменным свойствам человеческой природы. Он повернул политическую экономию «в интересах пролетариата против капиталистического производства», побивая буржуазию «ее собственным оружием»², и положил начало школе ранних английских социалистов (Томпсон, Брей и др.), продолживших его критику буржуазной политической экономии. Но, направив политическую экономию буржуазии против самой буржуазии, Оуэн, не будучи в состоянии вскрыть объективные закономерности капитализма, ведущие к социалистическому строю, ограничивался тем, что давал буржуазным отношениям моральную оценку, исходившую из абстрактной идеи справедливости.

Крупнейшей заслугой Оуэна является то, что он ярче, острее и яснее других утопистов понял и оценил значение огромного роста производительных сил, имевшего место в эпоху промышленного переворота, и положил в своем учении этот рост производства в основу общественного преобразования. «В течение последнего столетия,—писал Оуэн,—произошел величайший рост сил производства из всех, какие когда-либо были в истории человеческого рода, произошла революция, превосходящая все прежние революции вместе взятые, предоставившая в наше распоряжение средства для изменения к лучшему условий существования всего человечества»³.

Во всех своих работах Оуэн не уставал указывать на противоречие, заключавшееся в том, что появление «новой, огромной и неограниченной силы созидания богатств»⁴ не принесло трудящимся классам, создавшим эти богатства, ничего, кроме лишений и страданий. «Какое безумие,—восклинал Оуэн,—что эта огромная сила так плохо направлена при существующей неразумной социаль-

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVIII, стр. 12—13.

² Там же, стр. 12.

³ Оуэн, Lectures on an entire new state of society, p. 156.

⁴ Оуэн, New moral world, book VII, p. 5.

ной системе, что она производит нищету и преступления вместо богатств и добродетели!»¹

В этом противоречии Оуэн видел один из сильнейших доводов против современного ему общественного строя. Рассматривая пути устранения общественных бедствий, Оуэн ни на минуту не допускал мысли о возврате к прежним временам. Исцеления общественных язв он искал не в прошлом, а в будущем. Его точка зрения в этом отношении резко отличалась от мелкобуржуазных утопий, обильно представленных в Англии конца XVIII и начала XIX в. Оуэн многократно и настойчиво доказывал, что происшедшее громадное увеличение сил производства при всех бедах, какие оно вызвало, несет в себе и средство для устранения этих бед, поскольку оно создает условия для перехода к новому общественному строю, не знающему частной собственности, конкуренции и классового неравенства. «К счастью для человеческого рода, — писал Оуэн, — машины и химия, которые до сего времени в условиях индивидуализма увеличивали нищету трудящейся части общества, в конечном счете предназначены для уничтожения нищеты, страха перед нею, безнравственности и бедствий»². При помощи новых сил производства «богатство может быть создано в такой изобилии и с такой пользой для всех, что нужды и желания любого человеческого существа смогут быть удовлетворены с избытком»³. В таких условиях исчезают основания для жадности частного приобретательства и накопления. «При наличии средств, достаточных для того, чтобы производить богатства, потребные для всех, с легкостью и удовольствием, никто не будет столь неразумен, чтобы стремиться к беспокорству и заботам, связанным с частной собственностью. Деление богатства между отдельными лицами в неравных пропорциях или накопление их для личных целей будет восприниматься как нечто столь же бесполезное и вредное, как деление воды или воздуха в неравных количествах для разных лиц или как запасание их для будущего употребления».

Тезис о том, что человек — продукт обстоятельств, приводил Оуэна к заключению о необходимости изменения существующего строя общества. Но от чего зависит устройство общества? Рассматривая этот вопрос, Оуэн делит общественные порядки на разумные, отвечающие человеческой природе, и неразумные, этой природе не отвечающие. Всю предшествующую историю, включая и современное ему общество, Оуэн оценивал как «неразумный период человеческого существования». «Это была история лжи и обмана, — писал Оуэн, — войн, избиений, грабежей, убийств, непрекращающихся разделений, вражды и противодействия со

¹ Оуэн, *New moral world*, book VII, p. 4.

² Там же, p. 22.

³ Оуэн, *Two Memorials on behalf of the working classes*.

стороны каждого благополучию и счастьем остальных; период, в котором каждый враждовал со всеми, и все враждовали с каждым; система, наилучшим образом приспособленная к тому, чтобы производить как можно больше обмана, вражды, несправедливости, нищеты, угнетения, порока, преступлений и бедствий и как можно меньше добродетели и счастья»¹. Причины, вызвавшие к жизни такое состояние общества, Оуэн видел в невежестве людей, в непонимании ими своей собственной природы; в основу общественной системы люди положили принципы, противоположные вечным законам человеческой природы, это и породило все бедствия. «Религиозное, нравственное, политическое и экономическое устройство общества во всем мире было основано с самого начала истории на заблуждении относительно человеческой природы; на заблуждении, столь тяжком по своим последствиям, что оно расстроило всю деятельность общества, сделало человека неразумным в его мыслях, чувствах и поступках и в итоге превратило его в самое непоследовательное и, быть может, самое несчастное существо в мире».

Это заблуждение, причинившее столько зла человеческому роду, заключалось в господстве мнения, будто характер человека создается им самим, по его собственной воле, и поэтому человек ответственен перед другими людьми и обществом в целом за свои взгляды, чувства и поступки. «На этой фатальной основе были воздвигнуты все установления человека. Она была источником его религий, правительств, законов и общественного деления»². Указанное заблуждение повело к разобщению людей, к проникновению в отношения между ними духа вражды и нетерпимости, к утверждению в обществе эгоистических интересов, противопоставленных общему интересу.

С открытием влияния обстоятельств на природу человека царство невежества, нищеты и порока начинает приближаться к концу. Познание природы человека создает возможность установить соответствующие ей благоприятные обстоятельства, продуктом которых являются совершенные, «разумные и здоровые» люди. Органически присущее человеку стремление к счастью наилучшим образом может быть удовлетворено тогда, когда оно будет сочетаться с содействием счастью всего общества. Это возможно только в социалистическом обществе. Социализм — это разумная система общества³. Он неизбежно осуществится в силу того, что его принципы — разумные и истинные принципы, согласные с природой

¹ Оуэн, Manifesto, Ld. 1840, p. 7.

² Оуэн, The revolution in the mind and practice, p. 111.

³ В 1840 г. Оуэн выпустил брошюру под названием «Socialism, or the rational system of society» («Социализм, или разумная общественная система»). Другую свою статью он назвал «Попытка превратить этот сумасшедший дом в разумный мир».

человека. Ничто не может сопротивляться истине. «Во мне живет, — говорил Оуэн, — совершенная уверенность в способности истины преодолеть с течением времени любые заблуждения. Сила истины непреодолима, и раньше или позже она должна возобладать по всей земле»¹. Надо только, чтобы истина была усвоена людьми. Поняв истинность и превосходство разумного устройства общества в сравнении с существующим, неразумным, они немедленно введут его. «Мнения правят миром» (The opinions govern the world)², — повторял Оуэн формулу французских материалистов. За переменной во мнениях немедленно последует переменная в общественной жизни. «Как бы ни казалось это неожиданным, — писал Оуэн, — но изменение будет весьма легким. Никаких сколько-нибудь крупных трудностей или препятствий не предвидится на пути прогресса. Мир знает и чувствует существующее зло: он ознакомится с предложенным ему новым порядком вещей — одобрит его — пожелает изменения — и оно осуществится»³.

Метафизический и идеалистический характер социально-исторической концепции Оуэна очевиден. Оценка общества с точки зрения абстрактных идей «человеческой природы», «разума», «справедливости» заменяет у него познание объективных закономерностей общественного развития. Соответственно, Оуэн рассматривал социализм как выражение абсолютной истины, вечной справедливости и разума. Наука об обществе для него была наукой о разумном устройстве общества, согласно с законами человеческой природы. Ее сфера была ограничена областью должного. Наука об обществе покоилась у него на принципах, которые «не изменяются, но остаются теми же самыми вчера, сегодня, всегда»⁴. Утверждая, что социализм осуществится силой истины, в нем представленной, Оуэн становился на идеалистическую позицию в понимании общественного развития. Он оставался в плену противоречия, свойственного французским материалистам XVIII в. С одной стороны, человек со своими взглядами, поведением, характером объявлялся порождением обстоятельств, социальной среды. С другой стороны, сама среда выступала как результат взглядов человека, ложных или истинных. Наконец, рассмотрение всей предшествующей истории как продукта заблуждения и невежества исключало возможность правильного исторического подхода к обществу.

История, говорит Оуэн, представляет собой постепенный прогресс в человеческом познании. Оуэн не раскрывает этого общего положения, ограничиваясь неопределенными и малосодержательными ссылками на природу человека, которая так устроена, что человек может лишь «постепенно переходить в ряду бесчислен-

¹ Оуэн, Lectures on an entire new-state of society, p. 128.

² Там же, p. 150.

³ Оуэн, Letter dated August 7-th, 1817.

⁴ Оуэн, Lectures on an entire new state of society, p. 29.

ных поколений от состояния невежества и нерассуждающей дикости»¹ к разумному состоянию; причем те бедствия, которым человек из-за своего невежества подвергается, «являются средствами, предназначенными самой природой к тому, чтобы побуждать человека к преодолению его первоначального невежества при помощи наблюдения и размышления»².

Поскольку мнения людей, согласно Оуэну, определяют общественный строй, от успехов в познании природы человека зависит переход от неразумного к разумному состоянию общества. Поскольку же эти законы вечны и неизменны, установление их не зависит от исторических условий. Оно является делом того или иного мыслителя, который своим открытием может изменить весь ход истории. Если бы, писал Оуэн, человек раньше «познакомился с законами природы вообще и с законами человеческой природы в частности и с преимуществами, вытекающими из устройства общества в согласии с этими законами, то человек давно бы уже стал мудрым и счастливым существом»³. Если бы наши предки, говорит Оуэн в другом своем произведении, своевременно «дошли до истины, то можно было бы избежать всех раздоров, войн, убийств, пожаров, грабежей и безнравственности прошлых веков. Вместо войн был бы мир, вместо бедности — богатство, вместо невежества — знание, вместо разобщения — единство, вместо жестокости — милосердие, вместо болезни — здоровье, вместо безнравственности — чистые нравы, вместо бедствий — счастье»⁴. Таким образом, на место закономерного общественного движения Оуэн ставил интеллектуальное развитие отдельной личности, приходящей к познанию вечной истины. На место исторической необходимости ставилась случайность, история общества оказывалась целиком зависимой от случайных обстоятельств жизни и деятельности отдельных лиц.

Лишь в отдельных высказываниях по экономическим вопросам Оуэн подчас приближается к пониманию необходимости в развитии исторического процесса. Чаще всего это встречается у Оуэна там, где он излагает свои взгляды на значение производительных сил, созданных промышленным переворотом. Так, разбирая вопрос об условиях, необходимых для уничтожения разъединения и взаимной борьбы между людьми, Оуэн указывает на то, что эта борьба и конкуренция были неизбежны, пока силы производства не были достаточно развиты для того, чтобы полностью удовлетворить все потребности людей⁵. В другой работе Оуэн пишет: «До тех пор, пока не было новой научной силы производства, которую можно было бы применить в самом широком масштабе для все-

¹ Оуэн, *The revolution in the mind and practice*, p. 71.

² Оуэн, *Lectures on an entire new state of society*, p. 76—77.

³ Там же, p. 89.

⁴ Оуэн, *Socialism, or the rational system of society*, Ld. 1840, p. 21.

⁵ См. Оуэн, *Lectures on an entire new state of society*, p. 155—156.

стороннего обслуживания и благоденствия людей, до тех пор рабы и слуги были необходимы, чтобы обеспечить другим досуг, потребный для открытий, улучшений и изобретений»¹. Но подобные высказывания остаются у Оуэна единичными.

На пути к общественному переустройству стояли, по мнению Оуэна, три великих препятствия, которые он назвал «троицей зла»: частная собственность, религия и современная форма брака и семьи. В своем объяснении возникновения частной собственности Оуэн следовал за рационалистическими построениями просветителей. Частная собственность, считал он, «возникает из невежественного эгоизма и в свою очередь увековечивает его»². Критика института частной собственности у Оуэна мало оригинальна; она не выходит за пределы того, что имеется у ранних представителей французского утопического социализма — Морелли, Мелье и Мабли — и у Годвина. «Частная собственность, — говорит Оуэн, — была и является поныне причиной бесконечных преступлений и бедствий для человека»³. Она порождает неравенство в общественном положении людей; ограничивает мысли и желания человека «маленьким узким кругом личных интересов»; вносит разлад между людьми; является постоянной причиной омерзительных поступков во всем обществе, неиссякаемым источником лжи и обмана, серьезным стимулом к проституции у женщин; ведет к огромной потере труда, сил и средств в вызываемой ею ожесточенной борьбе за личное богатство; «она была причиной войн во все прошлые века и бесчисленных отдельных убийств»⁴. Для защиты и поддержки общества, основанного на частной собственности, создается «запутанная, сложная, непоследовательная, несправедливая и сугубо вредная система законов»⁵. Частная собственность унижает, развращает и портит человеческий характер, превращает людей в «двуногих животных». Порождая противоположность богатства и нищеты, пресыщения и голода, вызывая всеобщую конкуренцию и борьбу, она противоречит «божественным законам природы... благосостоянию общества, его самым лучшим и высшим интересам»⁶.

Взгляд на религию и буржуазную форму семьи как на важнейшие причины зла в обществе связан у Оуэна с его теорией заблуждений, исказивших человеческую историю. «Причинами испытанного человечеством зла, — пишет Оуэн, — являются три основных заблуждения: будто человек сам создает себя, будто он обладает властью верить или не верить как ему заблагорассудится, и лю-

¹ Оуэн, *New moral world*, book VII, p. 24—25.

² Оуэн, *Lectures on an entire new state of society*, p. 64.

³ Оуэн, *New moral world*, book VI, p. 40.

⁴ Там же.

⁵ Оуэн, *Lectures on an entire new state of society*, p. 67.

⁶ Там же, p. 65.

бить или ненавидеть... как ему того захочется»¹. Религия и буржуазная семья, считает Оуэн, имеют в своей основе два последних заблуждения. Опираясь на принципы, противоположные человеческой природе, религия и современная форма брака были, по мнению Оуэна, источником неисчислимых бедствий для человеческого рода. «Это двойное заблуждение, — говорит Оуэн, — внесло в среду всего человечества разлад и разногласие мнений, зависть и вражду чувств, сделало невозможным для человеческого рода достижение чистого милосердия, искренней привязанности и ясной истины»². Объясняя возникновение этих институтов, как и частной собственности, опять-таки невежеством и неразумием человечества, Оуэн делает, однако, в критике их ряд интересных и глубоких замечаний.

Религия, указывает Оуэн, освящает строй частной собственности. «Священство, с его духовным угнетением, неизбежным лицемерием и денежными поборам, выступает как необходимое средство приобретения и защиты частной собственности, и, чтобы достигнуть этой цели, оно проповедует учения, которые насаждают среди людей все низменные и вредные чувства и страсти»³. Оуэн отмечает далее, что правительства, — он называет их правительствами насилия и обмана, — в своей деятельности опираются на принципы и идеи религии. «Поскольку все правительства создают свои учреждения в согласии с религией и с законами, которые эта религия прямо или косвенно им навязывает, постольку действия и поступки всех правительств неизбежно представляют собой соединение безумия и несправедливости»⁴.

В своей критике буржуазной формы семьи Оуэн делает указание на ее связь с институтом частной собственности. Перасторжимый брак, освящаемый религией, «представляет собой наиболее оттапливающую разновидность частной собственности на людей; без ее упразднения нельзя будет устранить частную собственность на богатства»⁵.

При современной форме брака, говорит Оуэн, общество распадается на отдельные семьи, обладающие частной собственностью, с особыми интересами, противостоящими интересам всех других семей; это является главным источником неразумного эгоизма среди людей, создает в обществе «конкуренцию, борьбу и разлад», превращает все общество в хаотическую массу крошечных индивидуальных или семейных сталкивающихся интересов — к неисчислимому ущербу и вреду как победителей, так и побежденных в этой борьбе»⁶. Итог, к которому приходит Оуэн, таков: «Эти

¹ Оуэн, *New moral world*, book VI, p. 45.

² Оуэн, *Lectures on an entire new state of society*, p. 32.

³ Там же, p. 66—67.

⁴ Оуэн, *Second lecture on the new religion*, Ed. 1830, p. 4.

⁵ Оуэн, *Lectures on an entire new state of society*, p. 76.

⁶ Там же, p. 82.

отдельные интересы и разделение общества на отдельные семьи с принадлежащей каждой из них частной собственностью представляют собой существенные части неразумной системы общества. Они должны быть упразднены вместе с этой системой»¹.

Путь к упразднению старого общества Оуэн, как уже указывалось, видел в распространении истины. «Долгая ночь невежества и неопытности», какой представлялась ему история, должна была, по его мнению, рассеяться перед взошедшим, наконец, «солнцем Истины». Следствием познания истины явится новое, разумное, социалистическое общество. Это общество, построенное на разумных принципах, будет коренным образом отличаться от старого. «Эти два мира, — писал Оуэн, — настолько противоположны друг другу в теории и практике, что их невозможно соединить ни в их принципах, ни в их духе или деятельности»².

Ясно видя, что установление нового, социалистического строя будет полным переворотом в существующих общественных отношениях, Оуэн тем не менее решительно отвергал классовую борьбу пролетариата и революцию как путь к преобразованию общества и установлению социалистического строя. «Такое изменение, — говорил Оуэн, — никоим образом не может быть произведено путем насильственной революции; оно может иметь место только через открытие истины относительно человеческой природы и через знание тех безграничных благих результатов для человеческого рода, которые произойдут из применения этой истины к созданию совершенно нового и высшего состояния общества»³.

Оуэн видел классовую противоположность между рабочими и капиталистами. Но факт противоположности классовых интересов был для него только лишним доказательством неразумия старой системы, искажающей естественную общность людских интересов. Характерны с этой точки зрения тезисы, которые Оуэн защищал в одной из своих публичных дискуссий⁴. Разбирая вопрос о том, почему ошибочные мнения обнаруживают столь упорную живучесть, Оуэн приходит к правильному заключению, что за теми или иными взглядами стоят определенные классы, что идеи вырастают из всего строя общества. «Заблуждения не могли бы так долго сохраняться в умах людей, если бы они не поддерживались общей организацией общества, создающей триумф сил, против которых никто до настоящего времени не мог бороться хоть с какими-либо шансами на успех». Эта триада сил, по мнению Оуэна, «состоит, во-первых, из религии тайн, избретенной людьми, во-вторых, из человеческих законов, противоречащих законам природы, в-третьих, из правительств насилия и обмана». В свою оче-

¹ Оуэн, *New moral world*, book VI, p. 48.

² Оуэн, *Socialism, or the rational system of society*, Ld. 1840, p. 3.

³ Оуэн, *Lectures on an entire new state of society*, p. 85—86.

⁴ См. Оуэн, *Report of the discussion on Mr. Owens new views of society, which took place. March 5 and 6 1839*, Ld. 1839.

редь, эта организация не удержалась бы, «если бы не существовало *классового деления* общества, в силу которого наиболее влиятельные и сильные классы имеют *несомненный* интерес в поддержке такой организации». Но Оуэн не делает отсюда вывода, что в целях переустройства общества следует направить удары против классов, поддерживающих существующий строй и царящие в нем заблуждения. Над ним тяготеет идеалистическое убеждение, что общественное устройство является продуктом общественного мнения. «До тех пор, — продолжает он, — пока эти основные заблуждения, эта организация и это классовое деление будут поддерживаться властью и общественным мнением, нет ни малейшей вероятности, что человек может стать разумным и здоровым существом». Поэтому все усилия должны быть направлены на изменение господствующих в обществе взглядов. Противоречие в общественно-исторических взглядах Оуэна по вопросу о соотношении между социальной средой и взглядами человека в приведенных суждениях выступает особенно ясно и отчетливо.

Метафизически толкуя положение «человек — продукт обстоятельств», Оуэн приходил к ошибочному заключению, что человек совершенно не ответственен за свои взгляды и поступки, и поэтому, что бы он ни совершил, его нельзя обвинять, порицать или наказывать. Этому выводу Оуэн придавал исключительное значение. Он считал, что, усвоив его, человек освобождается от злых чувств к соплеменникам и проникается чувством любви и милосердия. Всеобщее усвоение этого «основного принципа» «искоренит самые зародыши гнева, злой воли и всяких других дурных страстей», породит «милосердие, доброту и любовь к людям», приведет к всеобщему единению и миру среди людей¹.

Классовую вражду Оуэн рассматривал как прямое препятствие на пути осуществления своих планов общественного переустройства. В «Address to the working classes» («Обращение к трудящимся классам») он писал рабочим: «Не существует никакого разумного основания для вражды, даже по отношению к тем, кто в силу извращений социальной системы оказались вашими величайшими угнетателями и наихудшими врагами». Отказ рабочих от классовой ненависти, от «неразумной и бесполезной борьбы» Оуэн ставил обязательным предварительным условием улучшения их положения. От существующей системы, доказывал он, страдают все классы, все они поэтому заинтересованы в ее изменении. «Богатые и бедные, управляющие и управляемые в действительности имеют один и тот же интерес».

В период «Объединенного союза» Оуэн под влиянием рабочего движения допускает всеобщую стачку как средство воздействия на господствующие классы. При этом, однако, он настаивает, чтобы стачка проводилась исключительно мирными сред-

¹ Оуэн, *The revolution in the mind and practice*, p. XX.

ствами, в духе любви и доброжелательности к людям. После распада союза Оуэн объединяет своих сторонников в организацию, которая получает характерное наименование: «Ассоциация всех классов и наций».

В период чартистского движения Оуэн выступает против политической борьбы рабочих. Правильно указывая на то, что перемена в политическом строе ряда государств в конце XVIII и начале XIX в. не уничтожила нищеты и эксплуатации, Оуэн делал отсюда совершенно неправильный вывод о бесполезности для масс политических изменений и борьбы за них. Политической борьбе Оуэн противопоставлял борьбу за социальное переустройство, которую он сводил к пропаганде «основных истин» своего учения.

Принятие «основного принципа» и отказ от классовой борьбы Оуэн считает границей между своим социализмом и социализмом других направлений. Он обвиняет всех авторов социалистических систем — «от Платона до Фурье» — в «утопизме»; утопизм этот он усматривает в отсутствии в системах этих авторов указанного чудодейственного «принципа», т. е. в отсутствии того, что в его собственной системе было на самом деле наиболее утопической частью. «Со времен Платона и до нашего времени, — писал Оуэн, — выдумывались различные утопии, к их осуществлению настойчиво стремились, но все они до сих пор были только утопиями, потому что их создателям оставались неизвестными принципы, которые одни лишь могут быть основой постоянного общественного единения, всеобщего совершенства и счастья»¹. Оуэн останавливается более подробно на системах Сен-Симона и Фурье. Он характеризует их как «разнородное соединение противоречащих друг другу истинных и ложных принципов». Эти мыслители, считает Оуэн, вскрыли ряд отрицательных сторон всех прошлых общественных систем, они «приблизились к некоторым великим истинам относительно общества», они уменьшили старые укоренившиеся заблуждения и тем «помогли удалить многие препятствия на пути прогресса». Но основной истинной, полагает Оуэн, они не постигли. Они не смогли «установить источник тех заблуждений и бед, которые они хотели устранить», открытые ими истины сами опирались на «основные заблуждения старого общества»². В этом, по мнению Оуэна, был их коренной недостаток и главная причина их неудачи.

В обращении «К красным республиканцам, коммунистам и социалистам Европы» (1850) Оуэн заявляет, что вся их деятельность основана на ложном принципе свободы воли и ответственности человека, что отсюда возникает обуревающее их чувство вражды к другим людям, что их борьба против господствующих партий — это борьба одного ложного принципа и духа злобы против дру-

¹ Оуэн, *New moral world*, book II, p. 48.

² Оуэн, *Letters to the human race on the coming universal revolution*, 1850, p. 90—91.

того точно такого же¹, что эта борьба не приведет и не может привести ни к чему иному, кроме деспотизма или анархии. Оуэн указывает, что истинные интересы борющихся партий одни и те же и что задача социалистов — познать законы человеческой природы и отказаться от насилия во имя «единения, любви и милосердия».

Придерживаясь столь утопических взглядов относительно методов общественного преобразования, Оуэн был в то же время глубоко и непоколебимо убежден в близости и неизбежности социализма. «Наступил период, — писал Оуэн, — когда неизбежна величайшая перемена в человеческих делах, перемена, какой мир еще не видел»². И этой перемене не сможет помешать никакая человеческая сила³. Обосновывая эту мысль, Оуэн указывает прежде всего на огромный рост производительных сил, который, по его мнению, «не может не привести к величайшему изменению в порядке человеческой жизни»⁴. Неразумное устройство существующей общественной системы приводит к тому, что увеличение сил производства вместо довольства приносит трудящимся одни бедствия; но в то же время эта «социальная система вырабатывает орудие своего собственного исцеления от тех бедствий, какие она рождает». Эти высказывания не означают понимания Оуэном того, что самое развитие капитализма порождает силы, которые необходимо приведут к его уничтожению и созданию нового общественного строя. Мысль Оуэна была иной. Он считал, что явное противоречие между мощным увеличением производительных сил и сопровождающим его ростом страданий трудящихся классов особенно наглядно обнаруживает все неразумие и бессмыслие существующей системы.

Бедствия, рождаемые существующей системой, ведут к ее исцелению, потому что они приводят общество к осознанию необходимости общественного переустройства, толкают умы людей к познанию причин общественных неурядиц и способов их устранения. Одно из важнейших (если не самое важное) свидетельств близости и неизбежности «великой перемены» Оуэн усматривал в создании им «науки о влиянии обстоятельств на характер людей», в которой, по мнению Оуэна, указанное познание достигло исчерпывающей полноты. За открытием истины должно последовать ее претворение в жизнь.

У Оуэна намечалась идея о том, что развитие производительных сил, происходящее при капитализме, является материальным подготовлением социализма. Но ему было чуждо материалистическое понимание социализма как закономерного и необходимого результата все обостряющегося противоречия между развитием производительных сил и капиталистической системой производственных отношений, внутри которой они развиваются. Такому пониманию

¹ Оуэн, *The revolution in the mind and practice*, p. XXI.

² Оуэн, *Two Memorials on behalf of the working classes*.

³ Оуэн, См. *New moral world*, book VII, p. 3.

⁴ Оуэн, *Address to the agriculturists, mechanics and manufacturers*, 8217, p. 3.

препятствовали идеализм и антиисторизм общественно-исторической теории Оуэна и связанное с ними непонимание исторической роли пролетариата. В рабочем классе Оуэн видел лишь наиболее страдающую часть «трудящихся классов». «Те, кто наиболее непосредственно и жестоко страдают от невежества, нищеты и разделения, — это наиболее трудолюбивая часть низших и средних классов. Они поэтому ближе и больше всего заинтересованы в изменении существующей системы»¹. Но эта заинтересованность, с точки зрения Оуэна, отнюдь не означала, что трудящиеся должны были взять в свои руки дело общественного преобразования. Оуэн, как и другие социалисты-утописты, не понимал исторической миссии пролетариата. О самостоятельном движении «низших классов» Оуэн говорил только для того, чтобы угрозой революции побудить правящие круги приступить к переустройству общества на предлагавшихся им началах. Правительства, писал Оуэн, должны в собственных интересах приступить к работе по реорганизации общества, «к работе, которую нельзя дальше откладывать и которой нельзя избежать, не вызвав всеобщей насильственной революции, по причине угнетения и невыносимых страданий трудящегося класса, по причине безумной борьбы за личное богатство»². К такой революции Оуэн относился отрицательно. Он видел в ней «анархию, гражданскую войну и разрушение»³, считал, что она «бесполезна и вредна для всех»⁴. Для «великой перемены», для «возрождения мира» революция нужна, но это должна быть революция в умах людей — «неизбежная революция от лжи к истине в сознании и в практике человеческого рода»⁵. В такой «революции» трудящиеся классы не могли играть ведущую роль, этому препятствовала их непросвещенность.

Не понимая действительной исторической роли рабочего класса, Оуэн возлагал надежды на инициативу правящих классов и правительств. Убеждение в реальности этих надежд вытекало из его мнения о том, что все классы страдают от неурядиц существующей системы и все они поэтому заинтересованы в ее изменении, тем более, что это изменение никому не причинит вреда, но всем без исключения принесет неисчислимые благодетельства. Перемена, убеждал Оуэн короля Вильяма IV, «будет благодетельна для высших и низших, для богатых и бедных, и произведена она может быть, «не причиняя вреда ни душе, ни телу, ни имуществу хотя бы одного единственного человека любого возраста, класса, положения, в любой стране. Не будет необходимости ни в нарушении прав частной собственности, как они сейчас существуют,

¹ Оуэн, *New moral world*, book VII, p. 48.

² Там же, book VI, p. 40.

³ Там же, book VII, p. 28.

⁴ Оуэн, *The revolution in the mind and practice*, p. XXIII.

⁵ Там же, p. 35.

ни в требовании работы от тех, кто к ней не был приучен». Боязнь оттолкнуть господствующие классы была далеко не последней причиной отрицательного отношения Оуэна к классовой борьбе. Облегчения своей участи трудящиеся, по мнению Оуэна, могут ждать только извне, от тех, кто, обладая властью, решает судьбы народов. Классовая борьба рабочих возбуждает у правящего класса тревогу за свои привилегии и делает его глухим к «голосу истины» и «собственных действительных интересов».

Признание того, что существующие правительства и церкви «являются единственной непосредственной причиной всего невежества, нищеты, раздробления, преступлений и бедствий среди всех народов и наций»¹, не мешает Оуэну утверждать, что общественную реформу надо начинать с «просвещения существующих правительств», что это — «естественный, легкий и наилучший»² способ социального преобразования. С объяснением преимуществ своей системы разумного общества и с предложением осуществить ее Оуэн обращался к реакционнейшему Священному союзу, к конгрессу США, к королю Вильяму IV, к временному правительству Французской республики 1848 г., к королеве Виктории, настойчиво доказывая им, что принятие его планов является единственным способом предотвратить назревающую насильственную революцию. Он дает им «практические» советы, как приступить к реорганизации общества, устанавливает даже время, необходимое для ее проведения: меньше чем в 10 лет, уверяет Оуэн, весь земной шар можно будет превратить из ада в земной рай³.

Чтобы изменить людей, утверждает Оуэн, надо изменить обстоятельства, а чтобы изменить обстоятельства, надо сначала перевоспитать людей. «Хорошее общество может быть создано только теми мужчинами и женщинами, которые воспитаны разумными в своих чувствах, мыслях и действиях»⁴. Но существовавшее неразумное общество воспитывало столь же неразумных людей. Выход из этого неразрешимого для всего утопического социализма противоречия Оуэн находил в вере во всепобеждающую силу истины. Общество делилось на тех немногих, кто знал истину и нес ее в мир, и на массу, которая эту истину должна была воспринять. «Воспитатели» как активная сила противостояли пассивной и бездеятельной толпе «воспитуемых». По поводу таких взглядов Маркс писал: «Материалистическое учение об изменении обстоятельств и воспитании забывает, что обстоятельства изменяются людьми и что воспитателя самого надо воспитывать. Оно вынуждено поэтому расколоть общество на две части, из которых одна

¹ Оуэн, *New moral world*, book V, p. 46.

² Оуэн, *The revolution in the mind and practice*, p. 34.

³ Там же, p. 48.

⁴ Оуэн, *New moral world*, book III, p. 55.

возвышается над ним»¹. К этому месту Энгельс добавляет: «...например, у Роберта Оуэна». Маркс продолжает: «Совпадение изменения общества и человеческой деятельности или самоизменения может быть достигнуто и рационально понято только как *революционная практика*». Но этот путь решения проблемы для Оуэна, отрицавшего классовую борьбу пролетариата, видевшего в революции лишь хаос и разрушение, был закрыт.

Видя в преимуществах разумного строя важнейший довод в пользу его немедленного осуществления, Оуэн, как и другие великие утописты, уделяет значительное внимание подробной характеристике этого строя. Сквозь фантастическое изображение нового мира в описаниях Оуэна проглядывают многие существенные черты будущего социалистического общества.

Подобно всем общественным устройствам, основными функциями нового общества являются производство, распределение, воспитание характера и управление. В отличие от стихийности прежнего общества, в новом обществе, указывает Оуэн, эти функции осуществляются соответственно указаниям науки, а именно той науки об обществе, которую он создал. Производство и воспитание — главные отрасли общественной деятельности. Характеризуя производство «высшего строя», Оуэн подчеркивает, что новое общество будет обществом могучей, высокоразвитой машинной техники, обладающей в условиях разумного строя неисчерпаемыми возможностями дальнейшего роста². На этой основе Оуэн решает проблему неприятных и тяжелых видов труда в коммунистическом обществе, бывшую камнем преткновения для многих ранних утопистов. «Машины и химия будут выполнять весь нездоровый и неприятный труд в обществе, оставляя только здоровые и приятные занятия и работу для мужчин, женщин и детей»³. Организацию будущего общества Оуэн представляет себе в виде объединения множества коммунистических общин с населением в каждой от 500 до 3 тыс. человек⁴. Общая собственность, объединенный труд, общественное производство и присвоение — таковы основные характерные черты этих общин.

Резко критикуя свойственное старому обществу разделение труда вообще и основные формы его — отделение промышленного труда от сельскохозяйственного и умственного от физического, — Оуэн в своем описании социалистического общества делает попытку преодолеть систему разделения труда. Население общин живет в огромных дворцах, построенных в виде прямоугольников (знаменитые «параллелограммы мистера Оуэна»). Эти поселения соединяют в себе «все преимущества города и деревни без их

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. IV, стр. 590.

² Оуэн, *New moral world*, book VII, p. 5.

³ Там же, book VI, p. 22.

⁴ См. Оуэн, *The revolution in the mind and practice*, p. 73.

многочисленных неудобств и бед»¹. Все члены общин занимаются как сельским хозяйством, так и промышленностью. Производство организовано таким образом, что обеспечивает работающим разнообразие и постоянную смену видов труда, создавая тем самым для членов общин возможность упражнения и развития всех их способностей. Гармоническое и всестороннее развитие Оуэн рассматривал как необходимое условие счастья человека, формулируя это положение как один из законов человеческой природы. «Земледелие, перестав быть занятием одних лишь крестьян, сумами столь невозделанными, как и их почва, станет приятным занятием расы людей, усвоивших наилучшие привычки и склонности, знакомых с наиболее плодотворным применением наук и искусств, овладевших наиболее ценным материалом общественной науки, — людей, способных работать в сельском хозяйстве, на производстве, в торговле, на фабриках»². Труд, освобожденный от уродующего влияния разделения труда и классового неравенства, облегченный машинами, приобретет привлекательность, превратится в свободное, доставляющее удовольствие проявление творческой энергии людей. Благодаря этому раскроются новые источники общественного роста. Будущее бесклассовое общество, пророчески предсказывает Оуэн, «призовет к жизни... не только бесконечные силы машин, химии и т. д., но и неисчислимую спящую ныне физическую, интеллектуальную, моральную и практическую энергию человеческого рода, до сего времени подавленную и угнетенную невежеством и суеверием»³. Все эти высказывания Оуэна, замечательные по своей глубине и проницательности, представляют крупный вклад в развитие социалистической мысли.

В соответствии со своим учением о характере и среде Оуэн отводил очень большую роль в будущем обществе воспитанию, под которым он понимал не только систему образовательных учреждений, но и «все те обстоятельства, какие последовательно воздействуют» на человека, т. е. всю социальную обстановку, влияющую на людей. Задачей воспитания, по мнению Оуэна, является «культивирование всех сил человека — физических, духовных и нравственных». Оуэн высказывает идею о соединении в будущем обществе воспитания детей с привлечением их к производительному труду для подготовки растущего поколения к ожидающей его всесторонней практической деятельности. Этой идее Оуэна Маркс и Энгельс дали высокую оценку⁴.

Разумное общество не знает торговли и денег. Все обладают равным правом на произведенный продукт. Распределение осуществляется по потребностям. Явно переоценивая современный

¹ Оуэн, Report to the county of Lanark.

² Там же.

³ Оуэн, Manifesto, p. 8.

⁴ См. Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 298; т. XVII, стр. 329, 530—531.

ему уровень развития производительных сил, Оуэн считал возможным ввести такой принцип распределения немедленно. Только при полном удовлетворении всех потребностей, полагал Оуэн, когда богатство будет так же изобильно, как вода и воздух, исчезнут у людей мотивы к личному обогащению, а вместе с тем и частная собственность. Семью как хозяйственно-бытовую ячейку Оуэн уничтожает. Место брака, освящаемого религией, занимает свободный союз мужчин и женщин, подлежащий санкции общины. Дети живут и воспитываются отдельно от родителей, в условиях режима, наилучше отвечающего задаче развития их способностей и общественных чувств.

Каждая община представляет собой независимую самоуправляющуюся единицу. Особенностью политического устройства, предлагаемого Оуэном для будущего, является полное устранение принципа выборности. В борьбе социального равенства единственно допустимое различие — это естественное различие в возрасте или опыте. Это различие положено в основу разделения функций в общинах Оуэна.

В качестве идеологической основы разумного общественного строя — «основы ума и поведения» — Оуэн вводит в будущее общество новую «разумную религию», «Религию Истины». Это «Религия Милосердия», «согласная со всеми фактами», основанная на «принципах Демонстративной Истины», выведенная из опыта, истинная религия, пришедшая на смену «Религии Веры», породившей лишь вражду и разъединение¹. «Делать наибольшее добро для человеческого рода... в этом подлинная сущность истинной религии»².

Допущение такой рационализированной религии связано у Оуэна с его философскими взглядами. Философские воззрения Оуэна — механистический материализм с дейстическим привеском. Вселенная представляет собой картину постоянного возникновения тех или иных форм, их уничтожения, созидания новых, занимающих место исчезнувших. Все, что есть во вселенной, складывается из простейших элементов, атомов. «Элементы вселенной по внутренним законам притяжения и отталкивания вечно соединяются и разделяются, создавая новые формы, которые существуют более или менее долгий период и затем, распылившись, преобразуются в новые тела... Эти элементы природы... являются вечными элементами Вселенной, из коих, согласно с их собственными внутренними неизменными законами, создаются все вещи и разнообразные комбинации которых производят бесконечные изменения в области жизни, духа и созданных форм»³. Вселенная, со всем, что она содержит, бесконечна в пространстве и вечна во времени,

¹ Оуэн, Letter published of September 10-th 1817.

² Оуэн, The revolution in the mind and practice, p. 123.

³ Там же, p. 110.

Источником движения и изменения во вселенной является некая скрытая Сила. Она «движет атом и направляет всю совокупность Природы»¹. Зная это, человек не понимает, однако, что представляет собой эта сила, какова ее природа, ее сущность. «Эта всепроникающая причина движения и изменения во Вселенной и есть та Непостижимая Сила, которую разные народы мира называли богом, иеговой, господом и т. д.»² Термин «бог» употребляет иногда и сам Оуэн, всегда, однако, в смысле «Непостижимой Силы Вселенной». Сила эта действует только «в природе и через природу»³. Поэтому Оуэн употребляет выражение — «природа или бог»⁴.

Эти философские идеи служат Оуэну для обоснования его социального учения. Человек, как и все другие живые существа, создан действием той же силы, из тех же элементов, движущихся по тем же законам. Отсюда следует, что человек не волен в создании самого себя и не может нести ответственности за свои способности, качества и свойства. В итоге Оуэн приходит к основному тезису своего механистического детерминизма: «Внутренний и внешний характер человека образуется для него, а не им самим»⁵. Характер человека — продукт обстоятельств и складывается независимо от его воли.

Глава IV

КАБЭ И ДЕЗАМИ

Историческое значение учений коммунистов-утопистов Кабэ и Дезами в том, что ими сделаны первые попытки связать социализм с массовым рабочим движением.

Расцвет литературной деятельности Кабэ, Дезами и близкого к последнему Пильо падает на 40-е годы XIX в. В 1840 г. в Париже вышел первым изданием роман Кабэ «Voyages et aventures de lord William Carisdall en Icarie» («Путешествия и приключения лорда Уильяма Карисдалля в Икарии») и лучшие работы Пильо: «Ni châteaux, ni chaumières» («Ни дворцов, ни хижин») и «Histoire des égaux» («История равных»). В 1842 г. появился «Code de la communauté» («Кодекс общины») Дезами.

Этьен Кабэ (1788—1856) родился в провинциальном французском городе Дижоне, в семье зажиточного ремесленника-бондаря. Кабэ имел основательное образование. В 1812 г. он получает звание доктора прав. Занимаясь адвокатской практикой, Кабэ зарекомендовал себя как непримиримый враг режима реставрации.

¹ Оуэн, New moral world, book IV, p. 5.

² Там же, p. 7.

³ Оуэн, The revolution in the mind and practice, p. 121.

⁴ Там же, p. 52.

⁵ Оуэн, New moral world, book IV, p. 12.

Он состоял членом Верховного комитета нелегальной революционной организации карбонариев. Июльскую революцию 1830 г. Кабэ встретил восторженно. Честный, неподкупный адвокат-республиканец, критикующий аферы финансовой олигархии и пользующийся большой популярностью в народе, оказался неудобным Луи-Филиппу. С целью удалить Кабэ из Парижа правительство назначило его на пост главного прокурора острова Корсика. В следующем, 1831 г., несмотря на все происки двора, Кабэ избирается в палату депутатов. В парламенте он пытается сколотить единый демократический фронт борьбы с правящей кликой. Не ограничиваясь речами с парламентской трибуны, он пишет антимонархическую «Histoire de la révolution de 1830 et situation présente» («История революции 1830 г. и современное положение», 1833), рассчитанную на широкие круги читателей. Книга быстро разошлась в количестве 20 тыс. экземпляров и выдержала четыре издания.

С 1833 г. под руководством Кабэ начинает выходить радикальный ежемесячник «Populaire». Правительство постоянно преследует Кабэ, неоднократно привлекая его к судебной ответственности. В конце концов реакционерам удалось приговорить его к двум годам тюремного заключения, которое было заменено пятилетним изгнанием из Франции. Изгнанный по требованию французского правительства также из Брюсселя, Кабэ поселился в Лондоне. Здесь он подготовил ряд исторических работ. «...Я решил,—пишет Кабэ,—как Кампанелла, использовать время изгнания, чтобы изучать, размышлять и стараться быть полезным согражданам: я подготовил для народа три элементарных истории (всеобщую историю, историю Франции, историю Англии)...»¹. В Лондоне Кабэ из радикала-республиканца сделался коммунистом и горячо отдался популяризации и защите коммунистического учения.

Энгельс, лично знавший Кабэ, писал о нем в эти годы как о признанном представителе огромной массы французских пролетариев².

Начиная с 1848 г. Кабэ пытается организовать в США, куда он переехал, коммунистические колонии, которые, как и все подобного рода утопические мероприятия, терпели неизбежный крах. Автор «Путешествия в Икарию» умер 8 ноября 1856 г. в Сен-Луи (штат Миссури).

Несмотря на утопичность коммунизма Кабэ, Маркс и Энгельс не раз отмечали его положительное значение в истории французского рабочего класса. Организаторская деятельность Кабэ и его едкая критика капиталистического общества способствовали развитию социалистического сознания в рабочих массах Франции.

О жизни соратника и современника Кабэ Теодора Дезами мы знаем крайне мало. Этот коммунист и революционер родился

¹ Кабэ, Путешествие в Икарию; т. II, стр. 451.

² См. Маркс и Энгельс, Соч., т. V, стр. 518.

в 1803 г. в Люсоне (Вандея) и прожил всю жизнь в тяжелой нужде. В студенческие годы он изучал медицину, философию, право; позднее учительствовал. Некоторое время он состоял в рядах известной бланкистской заговорщической организации «Общество времен года», разгромленной правительством после неудачной попытки организовать восстание в мае 1839 г. По всей вероятности, под влиянием Жан-Жака Пильо, также принимавшего участие в заговоре 1839 г., Дезами начинает склоняться к коммунизму.

Уже в первой своей работе 1839 г., написанной на конкурсную тему Академии моральных и политических наук, — «Les nations avancement plus en connaissances et lumières, qu'en morale pratique; recherchez la cause de cette différence et indiquez le remède» (Народы быстрее прогрессируют в науках и просвещении, чем в практической морали; каковы причины этого явления и средства для его преодоления?) — Дезами излагает основные идеи своего будущего учения.

Ведя деятельную пропаганду коммунизма, Дезами в 1839—1840 гг. пытается наладить издание коммунистического журнала «Égalitaire», в двух вышедших номерах которого он выступил против мелкобуржуазных утопий, отстаивавших возможность мирного пути к коммунизму. В июле 1840 г. Дезами совместно с Пильо и группой рабочих-коммунистов организует в Бельвилле большой коммунистический банкет, собравший свыше 1 200 человек. Собрание было организовано в противовес банкетной кампании оппозиционной буржуазии и знаменовало размежевание коммунистического рабочего движения и движения буржуазно-демократического.

После закрытия «Égalitaire» Дезами некоторое время сотрудничает в журнале Кабэ, не порывая связи с революционными рабочими организациями. Совместно с Пильо он близко стоял к основанному в 1840 г. обществу «Société des travailleurs égaux» («Общество работников, сторонников равенства»), которое имело и другое, более знаменательное название: «Société des communistes matérialistes» («Общество коммунистов-материалистов»). Ряд анонимных статей философского содержания, помещенных в 1841 г. в журнале этой организации, «L'Humanitaire», выражает философские воззрения Дезами. Революционные идеи, защищаемые «L'Humanitaire», вызвали критику со стороны более умеренного Кабэ. В 1841 г. появилось главное сочинение Дезами «Code de la communauté». Вскоре после этого вспыхнула горячая полемика между Кабэ и Дезами.

Во время революции 1848 г. Дезами непримиримо относился к временному правительству и буржуазной республике. Дезами всегда в центре революционных событий: он редактор коммунистической газеты «Droit de l'homme», организатор и председатель коммунистического «Клуба гобеленов», один из организаторов «Центрального республиканского общества», один из руководи-

талей, манифестации 28 февраля, требовавшей «организации труда»; в этот день он совместно с Пильо пытался организовать в ратуше «свое правительство»; Дезами выдвигают кандидатом в Национальное собрание, он выступает защитником Бланки против грязной клеветы Ташеро и т. д.

После революции Дезами бежит на родину, в Вандею, где умер в 1850 г. Его соратник Пильо дожил до событий 1871 г., оставшись верным делу коммунизма. Подавляющим большинством голосов он был избран делегатом Коммуны от первого округа. Версальский суд приговорил старого коммунара к пожизненным каторжным работам. О дальнейшей судьбе его ничего неизвестно.

Каковы теоретические предпосылки коммунизма Кабэ и Дезами?

Во многом они родственны друг другу. Их роднит прежде всего отчетливо выраженная связь с идеями французских просветителей XVIII в.

Маркс и Энгельс еще в «Святом семействе» отметили наличие исторической и логической преемственности между французским материализмом XVIII в. и французским коммунизмом XIX в. Общество рассматривается Кабэ и Дезами в тесной связи с окружающей природой. Развитие общества обусловлено естественными законами. В тех средствах, которые природа дала человеку, заложены возможности его полного счастья. Следование законам природы — основное условие благополучия как индивида, так и общества. Для Кабэ и Дезами характерна постоянная апелляция к разуму и природе как к верховным критериям. Следуя просветителям XVIII в., Кабэ и Дезами видят причину социального зла в отклонении от законов природы.

Как и французские материалисты XVIII в., утопические коммунисты не замечают специфики общественных законов и не преодолевают порочного круга: мнения создаются средой — среда создается мнениями.

Коммунизм, по убеждению Кабэ и Дезами, именно потому необходим, что он заложен в самом строе природы, является прямым выражением ее законов.

Эта общая для Кабэ и Дезами идея сопровождается, однако, у них различной аргументацией.

По Кабэ, коммунизм необходим, так как природа создала людей равными. «Все, что находится на земле, предназначено для всего рода человеческого», «все для всех». Братство, любовь, преданность являются природными задатками, врожденными, инстинктивными. Природа изначально создала человека как существо общественное. Кабэ отрицает возникновение общества на основе договора¹.

«Равенство восторгается, — пишет Кабэ, — потому что оно

¹ См. Кабэ, Путешествие в Икарию, т. II, стр. 152, 463.

есть справедливость и разум, потому что его торжество есть закон природы». «Сама природа, мать разума и общества, хочет, чтобы человек искал и нашел счастье в равенстве».

Дезами также считает, что человек является частью природы и подчинен ее общим законам. Свобода, равенство, братство, единство и общность находят свой прообраз в природе. «Равенство, — пишет Дезами, — это гармония, совершенное равновесие, которое господствует над всеми вещами, начиная от миров самых огромных и кончая самым маленьким насекомым. Это закон, такой же обязательный для нашей общественной, как и для индивидуальной жизни»¹.

Однако Дезами считал, что все свои моральные задатки и социальные принципы человек приобретает лишь в процессе исторического развития. «Человек, рождаясь в свет, не приносит ни талантов, ни пороков, ни добродетелей, но только способности и потребности. Его отношения с внешним миром превращают его потребности в движущую силу активности. Любовь к себе является сочетанием этих движущих сил»².

Дезами, так же как и Кабэ, видит в коллективности необходимое условие существования человека. Однако источник коллективности, по Дезами, не во врожденном чувстве солидарности, а в эгоизме, в чувстве самосохранения. В этом вопросе Дезами сохраняет традиции просветительной философии. Эгоизм толкает человека на путь коллективности, а впоследствии — на путь коммунизма. Для доказательства неизбежности коммунизма Кабэ опирается на принцип изначальной общности людей и на врожденный им альтруизм, Дезами — на благоприобретенную коллективность и разумный эгоизм.

Оба утописта видят в коммунизме общественный строй, соответствующий естественным законам, природе. И тот и другой рассматривают антагонистическое эксплуататорское общество как противостественное, как отклонение от законов природы; при этом они противопоставляют гармоническую природу дисгармоническому обществу.

Как же возникает общественная дисгармония? Чем вызвано это ддящееся много веков попираание людьми естественных законов?

Основная причина социальных зол — невежество. «Я верую, — заявляет Кабэ, — что социальное и политическое неравенство потому только возникло у всех наций, что род человеческий начался в полнейшей грубости и невежестве»³.

Собственность, имущественное неравенство и деньги являются причиной всех пороков, всех преступлений и всех несчастий. Но что лежит в основе всех этих институтов? Неравенство, отвечает

¹ Дезами, Code de la communauté, p. 11.

² Кабэ, Коммунистический символ веры, «Равенство».

³ Там же, p. 113.

Кабэ, возникло в результате завоевания варварами-кочевниками дикарей-земледельцев. «Победители разделили между собой все земли и рабов со всем, что последние имели в своем распоряжении, и образовали класс *господ, собственников и аристократов*»¹. «...Сила и завоевание учреждали так называемое общество, власть, законы, собственность и неравенство... Всюду сила оставалась госпожой на поле сражения и устанавливала неравенство»². «Деньги, придуманные в целях пользы, лишь усугубляли зло».

Частная собственность, в глазах Кабэ, — не естественный продукт исторического развития общества, а основанная на невежестве «ошибка» людей. «Я верую, — пишет Кабэ, — что признание права собственности почти у всех наций, в связи с неравенством и отчуждаемостью, было ошибкой и, быть может, самой роковой из всех ошибок»³.

Представления об идеальном «естественном» обществе, соответствующем «природе человека», взяты Дезами и Кабэ из арсенала революционной буржуазии прошлого века, хотя их понимание того, *каково* это идеальное общество, коренным образом отлично от буржуазных воззрений.

Культ разума одинаково присущ как Кабэ, так и Дезами. Хотя разум для них и является продуктом чувственного опыта, но непонимание законов общественного развития приводит их к убеждению, что для осуществления коммунизма достаточно одного разума, понявшего цели природы. Отсюда метафизический рационализм и исторический идеализм Кабэ и Дезами.

«...Разве недостаточно *разума*, чтобы указать человеку средства осуществить свои права, обеспечить свое счастье и установить *равенство*? Разве недостаточно *разума*, чтобы хорошо организовать общество, чтобы создать равенство воспитания, а следовательно, и способностей, равенство труда и имущества, равенство социальных и политических прав? Да, *разум* — это второе провидение, которое может создать равенство во всем...»⁴.

Осуществимость коммунизма всецело зависит от сознательности народных масс, от понимания ими превосходства идеи общности. «Система общности станет действительностью тотчас же, как только ее справедливость и превосходство будут признаны общественным мнением»⁵. «Человечество должно сожалеть о том, что оно не приняло принципа общности, как оно не приняло раньше оспопрививания, — замечает Кабэ. — Не удивляясь медленности его прогресса, я думаю, что общность более легко осуществима у цивилизованных народов, чем у диких народов, в больших государствах легче, чем в маленьких, во Франции, Англии или Америке легче, чем

¹ Кабэ, Путешествие в Икарию, т. II, стр. 10.

² Там же, стр. 148.

³ Кабэ, Коммунистический символ веры, «Собственность».

⁴ Кабэ, Путешествие в Икарию, т. II, стр. 146.

⁵ Дезами, Almanach de la communauté, р. X—XI.

у других народов, и теперь легче, чем прежде, как оно будет еще легче через двадцать лет, чем сегодня»¹.

Победа коммунизма принципиально возможна, таким образом, на любой стадии развития общества, разница лишь в том, что более высокий уровень культуры создает больше интеллектуальных предпосылок для построения коммунизма.

Отсюда понятна исключительная роль, которая отводится Дедами и Кабэ умному, преданному интересам народа диктатору. Если бы не нашелся такой диктатор в лице Икара, икарийцы, по мнению Кабэ, еще долго не смогли бы выбраться из эксплуататорского общества². «Какое несчастье для человечества, — восклицает Кабэ, — что этот достославный Бонапарт не был Икаром!..»³ «Ах, почему он не Икар!.. он мог бы установить даже общность, если бы только хотел этого!»⁴.

У Кабэ и Дезами встречаются лишь отдельные указания на значение развития техники и промышленности для построения коммунизма и на связь экономики с политикой. «Я верую, — писал, например, Кабэ, — что коммуна в настоящее время осуществимее, чем когда-либо ранее, ибо промышленность теперь развита несравненно сильнее»⁵.

В «Code de la communauté» Дезами, анализируя развитие промышленности, делает вывод, что «никакая другая эпоха не была так благоприятна для коммунистических преобразований, как настоящая»⁶.

«Да, — заявляет Кабэ, — машина, которая вызывает дрожь, когда слышишь издали ее рев или когда видишь, с какой силой и скоростью она приходит и уходит, несет в своих недрах тысячи маленьких революций и великую социальную политическую революцию»⁷.

«...Пар взорвет аристократию!»⁸

«Великие открытия в науках и промышленности производят не только научные и промышленные революции, но также и революции социальные и политические, ибо все держится вместе, все связано или, вернее, все смешивается в природе, которая есть не что иное, как огромное единство...»⁹

Но эти отдельные догадки теряются в идеалистической системе утопистов.

В основе новых выводов, которые сделали Кабэ и Дезами,

¹ Кабэ, Путешествие в Икарию, т. II, стр. 171.

² Там же, т. II, стр. 12—13.

³ Там же, стр. 249.

⁴ Там же, стр. 252.

⁵ Кабэ, Коммунистический символ веры, «Возможность осуществления».

⁶ Дезами, Code de la communauté, p. 15.

⁷ Кабэ, Путешествие в Икарию, т. II, стр. 290.

⁸ Там же, стр. 291.

⁹ Там же, стр. 288.

исходя из старой просветительной буржуазной социологии, лежит их протест против принципа частной собственности.

Морелли и Руссо превозносили первобытное естественное равенство. У Кабэ и Дезами исчез пиетет к первобытной общине.

Золотой век лежит не позади, а впереди. О нем надо не вздыхать, его надо практически готовить. «Вы утверждаете, Антонио, — обращается к европейскому философу икариец Динар, — что первые люди были более невинны и более добродетельны, более мудры и более совершенны, — вы говорите о *золотом веке*, вы взываете к *старости, опытности и авторитету древности!* Но разве это утверждение не является пристрастным, безосновательным, слабым и нелепым? Разве не бесспорно, что чем больше мы восходим к рождению человечества, тем больше человечество кажется *ребенком*, тогда как чем больше мы приближаемся к настоящей эпохе, тем оно кажется *старше*? Именно в древние времена оно находилось в детстве, было невежественно, не умело еще говорить, пытаясь только лепетать и ходить, и только в настоящее время оно имеет зрелость и опыт!»¹

Кабэ и Дезами не удовлетворял лозунг политической революции, они требовали революции социальной; их не удовлетворяло требование политического равенства, они выдвинули лозунг экономического равенства; свободу на деле они противопоставляли свободе по букве закона. Рабство в законе уничтожено, говорили они, но на деле продолжает существовать. «...Народ, называемый свободным, оставался в действительности рабом»².

«Вынужденные... обманывать народ, чтобы поработить его, эти господа, — писал Кабэ о власти имущих, — говорили в своей конституции о *суверенитете народа*, о *представительном правлении* и о *свободе*; они признали даже, что все икарийцы *равны перед законом*, надеясь, что эта ложь обманет дурачков и не вызовет восстания среди тех, которые были только скотами»³.

Во взглядах Кабэ и Дезами на государственное устройство будущего общества намечаются значительные разногласия. В коммунистическом обществе Кабэ сохраняется государство. Государство, очищенное от классовых интересов, в виде демократической республики сохраняется, им навеки как идеал общественного устройства.

Обычная для социалистов-утопистов склонность строго регламентировать всю жизнь в будущем коммунистическом обществе достигает у Кабэ чудовищных размеров, причем выступает во всей неприглядности грубо уравнилельный характер его коммунизма.

¹ Кабэ, Путешествие в Икарию, т. II, стр. 151.

² Там же, стр. 20.

³ Там же, стр. 38.

Специальные комитеты питания строго регламентируют распределение продуктов, указывают, сколько раз в день следует принимать пищу, в какие сроки, число блюд, их вид и последовательность¹. Комитет одежды призван сделать то же самое в области костюма граждан Икарии. В этой стране стандартизованы типы домов и их внутренняя обстановка, все города составлены по одному образцовому плану, все государство разделено на равные провинции, с равным числом жителей и с одинаковым числом городов. Строжайшая регламентация труда и отдыха связывала икарийцев.

В коммунистическом обществе Дезами, по существу, государство отмирает. Правительство у него теряет свои функции власти и превращается в центральный регулирующий орган. Оно перестает быть принуждающей силой. Политические народные собрания — это скорее академии и школы, чем парламент. «Когда коммунизм будет полностью осуществлен, — заявляет Дезами, — закон станет не чем иным, как простым правилом, простым приглашением... общественные законы будут тогда истинным и прямым отражением естественных законов»².

Одинаково отрицая заговорщический метод борьбы с капитализмом, рассматривая этот путь как нереальный и делая ставку на волю народных масс как решающую предпосылку победы коммунизма, Кабэ и Дезами в дальнейшем идут разными путями.

Кабэ не исключает возможности народной революции, но он не придает ей решающего значения. В качестве исходного пункта коммунистических преобразований Кабэ признает парламентскую избирательную реформу. «Все демократы должны признать ее средства для достижения мирным путем всех социальных и политических преобразований, даже для введения коммуны, конечной цели демократии»³.

Принципы, лежащие в основе переходного периода, согласно Кабэ, следующие: демократическая республика, сохранение права собственности для всего живущего поколения собственников, отказ от всего того, что могло бы довести богатых до отчаяния, освобождение буржуа от принудительного труда. Система общности имуществ обязательна лишь для грядущего поколения, которое должно быть подготовлено к этому путем воспитания.

Дезами, напротив, убежденный революционер. Он не верит, что буржуазия может добровольно согласиться на коммунистические реформы, не верит в мирное содружество эксплуататоров и эксплуатируемых. «Когда аристократия не осмеливается отрицать принципы народных реформ, она имеет обыкновение противопоставлять указаниям эксплуатируемых рассуждения такого

¹ См. *Кабэ*, Путешествие в Икарию, т. I, стр. 106.

² *Дезами*, Code de la communauté, p. 61.

³ *Кабэ*, Коммунистический символ веры, «Избирательная реформа».

рода: народ не созрел для равенства; прежде чем создать для него благополучное положение, необходимо его просветить и сделать нравственное, — вот все, что можно требовать сегодня от самых мудрых законодателей. Лицемерный софизм! Разве привилегированные цензовики имеют меньшую необходимость стать нравственнее, чем народ? Порочный круг! Чтобы просветиться и сделаться нравственными, господа привилегированные, надо прежде всего реформировать ваши законы монополии и цензуры, обскурантизма и подкупа. Но мы не замечаем в вас никакой готовности пойти по этому пути. А если мы озаботимся спросить историю, то мы увидим, напротив, что владыки народа основали крепость своей власти на невежестве и эксплуатации народных масс»¹.

Для Дезами народная революция — необходимое и решающее условие осуществления коммунизма. Он делает ставку на революционную диктатуру, не выросшую из заговора, а опирающуюся на широкие народные массы.

«Не является ли единственным средством уничтожить все эти опасности лишение врагов их единственных средств влияния, единственного нерва тирании: собственности и денег? Говорят о человечности, о великодушии. Что сказали бы о человеке, после того как он, обезоружив бешеного и пришедшего в отчаяние врага, тотчас же вложил бы ему в руки смертоносное оружие? Вместо того чтобы провозгласить его гуманным и великодушным, не назвали ли бы его фанфароном и сумасшедшим?»² Экспроприацию экспроприаторов, беспощадную расправу с паразитами народа, с бандой торговцев и коммерсантов Дезами считает важнейшим условием победы коммунизма.

Различны не только политические выводы, но также философские предпосылки коммунизма Кабэ и Дезами.

Кабэ постоянно делает ссылки на волю провидения. Он говорит, правда, об извечной природе как первопричине всего существующего: «Я не верю, чтобы мир мог быть делом случая, но я верю в первопричину всех вещей, которую я называю природой». По существу, природы от нас скрыта. Бесплезно и опасно стремиться ее понять. В Икарии существует рационализированная государственная религия. В основанных кабэтистами американских колониях преследовали атеистов.

У Дезами, в отличие от Кабэ, продумана связь коммунизма с материалистической философией. Маркс подчеркивал в «Святом семействе», что учение материализма выступает у Дезами как логическая основа коммунизма³.

Дезами высоко ценил Демокрита и Эпикура и особенно фран-

¹ Дезами, Almanach, p. 164—165.

² Дезами, Code de la communauté, p. 290.

³ См. Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 161.

пузских материалистов XVIII в. Он открыто объявлял себя сторонником материалистических учений.

Материя, учил Дезами, — первопричина всего существующего, «она существует сама по себе»¹. В материи — принципы всякой деятельности, притяжения, разумности, гармонии, совершенствования.

Мир — единое целое. Он состоит из атомов. Все модификации действительности, все многообразие ее форм возникли из различных группировок атомов, связанных между собой всепронизывающей силой притяжения. «Притяжение — причина всех явлений, как физических, так и моральных, это основной закон универсальной жизни... Притяжение — сила, действие которой известно во всей природе; оно действует не только на материальные тела, прямо пропорционально массе и обратно пропорционально квадрату расстояния; не менее важной истиной является то, что оно одинаково влияет и на моральный и на духовный порядок, подчиняясь одним и тем же законам»².

Человек — часть природы, неразрывно с нею связанный общими законами всего существующего. Человек — лишь «система различных органических молекул, которые так скомбинированы, что каждая нашла себе место, наиболее соответствующее ее фигуре. Из этих комбинаций образуются органы, которые, соединяясь, образуют группы органов и, наконец, совокупность органов... Эта активная и гармоническая совокупность образует жизнь. Сознание, мысль, воля, разум — функции мозга и, как всякое проявление жизни, есть не что иное, как гармоническое сочетание органов»³.

Дезами, как и эпигоны французского материализма, склонен отождествлять психическое с физическим, сводя психологию к физиологии.

Мораль должна быть основана на знании человеческого организма. Она «истинная социальная наука, которая не может быть независимой от науки о человеке». В основе морали лежит согласие счастья индивида с общими интересами. Страсти как основа человеческого существования и деятельности не должны игнорироваться и тем более подавляться. Счастье и добродетель есть гармоническая согласованность страстей.

Вечные, неизменные и непреложные законы природы Дезами непосредственно переносит на общество и, далее, отождествляет законы, управляющие обществом, с законами, управляющими человеческим индивидуумом.

Отсюда Дезами делает свой основной утопический вывод: чтобы исправить общество, надо изучить законы природы и

¹ Дезами, Code de la communauté, p. 257.

² Там же, p. 258.

³ Там же.

законы человеческого организма. Построить гармоническое общество — значит положить в основу его вечные и неизменные принципы, которые господствуют в природе. Естествознание даст ключ для понимания социальных явлений.

Дезами отрицает существование бога. В религии он видит невежество, пережиток дикости.

Как Кабэ, так и Дезами не в силах были подняться над уровнем французского материализма XVIII в. и его философии истории, хотя социальная действительность 30—40-х годов, развернувшиеся противоречия капиталистического общества и дали им понять, как мало соответствовала действительность социальным идеалам просветителей прошлого века.

Рабочее движение, развернувшееся после июльской революции, помогло Кабэ и Дезами преодолеть одну из основных ограничений классического утопического социализма. Они оценили великое значение инициативы народных масс, а Дезами и Шильо вплотную подошли к пониманию народной революции как решающего условия победы коммунизма.

Глава V

ВЕЙТЛИНГ

Вильгельм Вейтлинг, выдающийся мыслитель и организатор немецкого рабочего класса в ранний период его развития, был выходцем из рабочей среды. Благодаря тесной связи с рабочим классом и близкому знанию условий жизни рабочих ему удалось в целом ряде пунктов преодолеть ограниченность утопизма Сен-Симона, Фурье и Оуэна. Однако на воззрениях Вейтлинга по сравнению с теориями великих французских и английских утопистов лежат печать неразвитости немецкого пролетариата того времени.

Маркс и Энгельс жестоко критиковали недостатки учения Вейтлинга; они не остановились в 1846 г. даже перед исключением его из рядов созданной ими коммунистической партии, после того как для них стало ясным, что Вейтлинг не хочет расстаться со своими политическими предрассудками, не может понять новых задач, поставленных историей перед пролетариатом, что он не только безнадежно отстал, но и ведет раскольническую политику внутри партии, мешает ее идейному росту и консолидации.

Тем не менее Маркс и Энгельс высоко ценили Вейтлинга как одного из первых теоретиков немецкого рабочего класса, который в прошлом сыграл большую роль в пробуждении его самосознания и активности. Молодой Маркс писал в парижском «Vorwärts» о работе Вейтлинга «Garantien der Harmonie und Freiheit» («Гарантии гармонии и свободы», 1842): «Что касается степени образованности или способности к просвещению немецких рабочих вообще, то я напому о гениальных сочинениях *Вейтлинга*, которые,

в теоретическом отношении, часто идут *дальше Прудона*, хотя по изложению отстают от него. Где могла бы буржуазия, включая сюда ее философов и литераторов, указать относительно эмансипации буржуазии — политической эмансипации — работу, которая была бы подобна вейтлинговским «Гарантиям гармонии и свободы»? Если сравнить сухую и грусливую посредственность германской политической литературы с этим беспримерным блестящим литературным дебютом немецких рабочих; если сравнить эти гигантские детские башмаки пролетариата с карликовыми изношенными политическими сапогами немецкой буржуазии, то замарашке придется предсказать в будущем фигуру атлета¹.

Людвиг Фейербах был поражен умом этого подмастерья. Он видел в Вейтлинге пророка своего класса. Фейербаха пленяли в Вейтлинге та свежесть и смелость решения социальных вопросов, которые объяснялись близостью к условиям жизни и стремлениям рабочего класса. «Что значит багаж академических буршей в сравнении с багажом этого портного!» — говорил он.

Коммунизм Вейтлинга был «первым самостоятельным теоретическим движением германского пролетариата»². Критика Вейтлингом капитализма стоит бесконечно выше всего того, что написали немецкие мелкобуржуазные социалисты. Энгельс ставил ее на один уровень с работами Фурье.

В 40-х годах прошлого столетия взгляды Вейтлинга имели широкое распространение в ремесленной и рабочей среде. Здесь он находил много искренних и горячих приверженцев. Что идеи Вейтлинга одно время хорошо отображали чаяния и унастроения широких кругов немецких рабочих и ремесленников, видно из той энергии, из того самопожертвования и риска, на которые шли рабочие, чтобы обеспечить появление в печати книг Вейтлинга.

Его первая книга «Die Menschheit wie sie ist und sein sollte» («Человечество как оно есть и каким оно должно быть»), напечатанная на подпольном станке в 1838 г. в Париже в количестве 2 тыс. экземпляров, была выпущена в свет усилиями буквально всех рабочих — членов «Союза справедливых», которые подвергали себя при этом тяжелым лишениям и ограничениям. Одни ночью, после тяжелого трудового дня, набирали книгу, другие выполняли функции печатников и переплетчиков, многие урезывали свои и без того скромные расходы, даже закладывали вещи в ломбардах, чтобы сберечь необходимые для издания средства.

Основной труд Вейтлинга «Гарантии гармонии и свободы» был издан на средства 300 рабочих, из которых почти каждый подписался на несколько экземпляров книги.

Произведения Вейтлинга, написанные очень живым, образным

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. III, стр. 15—16.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. I, стр. 211.

языком, буквально заучивались наизусть первыми немецкими социалистами.

Все важнейшие произведения Вейтлинга вскоре после их появления переводятся на ряд европейских языков. Несмотря на все принятые французским, прусским и австрийским правительствами меры, рабочие находили множество лазеек, чтобы переправить книги Вейтлинга через границу.

Чувство кровной связи с ремесленниками и рабочими сильно развито у Вейтлинга. В этом отношении очень характерно для всего склада его мышления следующее место из предисловия к «Гарантиям гармонии и свободы»:

«Мои многочисленные товарищи внушили мне бодрость. Ты, говоришь они мне, разделяешь наши убеждения, знаешь наши требования и желания. Следовательно, мы даем тебе прекрасный повод, приступай смело к работе, поскольку ты чувствуешь в себе силы для этого.

Этого ободрения было достаточно! Что могло быть лучше. Они работали для меня, я работал для них. Если бы я не смог выполнить эту работу, вместо меня нашлись бы для этого сотни других. Но поскольку у меня был благоприятный случай, мой долг был его использовать.

Настоящий труд есть, следовательно, не мой труд, но наш. Потому что без помощи других я не был бы в состоянии его выполнить.

Коллективные материальные и духовные силы моих братьев объединил я в этом труде. Но со временем это будет сделано значительно лучше, потому что нет ничего совершенного под солнцем»¹.

Вильгельм Вейтлинг родился 5 октября, 1808 г. в Магдебурге. Детство его прошло в глубокой нужде. Мать, не имея необходимых средств для того, чтобы сын мог закончить начальное образование, отдала его в портные. Чтобы избавиться от военной службы в прусской армии, двадцатилетний Вейтлинг подделывает паспорт, бежит из родного города, а затем из Пруссии. В течение семи лет (1828—1835) он исколесил в качестве странствующего подмастерья почти всю Германию. Повидимому, он принимал какое-то участие в сентябрьских волнениях 1830 г. в Лейпциге. Несколько его сатирических стихотворений на злобу дня красовались на плакатах демонстрантов и были напечатаны в местных газетах. 1832 год застает его в Дрездене. В 1834 г. он переселяется в Вену, откуда (по недостаточно выясненным причинам) вскоре бежит в Париж.

Пятилетнее пребывание в столице Франции было переломным для Вейтлинга. Здесь он познакомился с теориями Сен-Симона,

¹ Вейтлинг, Die Garantien der Harmonie und Freiheit, Vorwärts, 1898, В. I. S. 8.

Фурье, Кабэ и Бабефа, которые оказали большое влияние на формирование его взглядов. Когда Вейтлинг прибыл в Париж, теории Фурье широко дебатировались в радикальных кругах. В тайных обществах еще господствовал бабувизм. Начиная свою деятельность Кабэ. Водоворот парижской политической жизни увлек Вейтлинга.

После июльской революции наступает новая полоса и в отсталой Германии. Как раз в 30-е годы начинает свою деятельность «Молодая Германия». Воззвания Георга Бюхнера, сатиры Гейне, публицистика Берне имели огромный успех. Младогегельянцы преодолевают политический и религиозный консерватизм своего учителя.

Правительственная реакция, усилившаяся в Германии особенно после Гамбахской демонстрации 1832 г., вызвала массовую эмиграцию. В Страсбурге, Париже, Берне немецкие эмигранты создавали первые революционные кружки.

В том же году в Париже возник тайный клуб «Немецкий союз изгнанников», имевший связь с рядом городов Германии. В 1836 г. в «Союзе изгнанников» произошел раскол. Левая, рабочая группа союза, руководимая Шустером, выделилась в самостоятельную партию — «Союз справедливых».

Союз был по существу филиалом созданных Бланки и Бабефом обществ «Семейства» и «Времена года». «Союзом справедливых» выдвигалось требование уничтожения частной собственности. Поручая вступившему в союз Вейтлингу написать программную работу «Человечество как оно есть и каким оно должно быть», члены союза потребовали от автора, чтобы в его работе была подчеркнута возможность общности имущества.

«Человечество как оно есть и каким оно должно быть» — первая работа Вейтлинга, но в ней уже содержится в зародыше большинство основных идей его системы, которые получили свое развернутое изложение в «Гарантиях гармонии и свободы».

В 1839 г., после организованного обществом «Времена года» неудачного восстания, в которое были вовлечены и секции «Союза справедливых», репрессии заставили руководителей организации эмигрировать в Лондон, где они вскоре восстановили союз. Вейтлинг некоторое время оставался во Франции и пытался восстановить распавшееся общество. В 1840 г. он не надолго посещает Швейцарию, а с 1841 г. по поручению организации переселяется в эту страну окончательно. Здесь развертываются во всю ширь его организаторские способности. Вейтлинг создает в ряде кантонов отделения «Союза коммунистов», ведет энергичную борьбу с буржуазными демократами и раскалывает их организации, отвоевывая у них рабочих.

С осени 1841 г. под руководством Вейтлинга начинает выходить журнал «Hilfruf der deutschen Jugend» («Зов помощи немецкой молодежи»), переименованный с января 1842 г. в «Die junge Gene-

ration» («Молодое поколение»). Преследуемый администрацией кантонов, Вейтлинг постоянно меняет место деятельности. В 1843 г. в Цюрихе вокруг Вейтлинга выросла группа преданных учеников: в нее вошли Беккер, бывший гиссенский студент теологии, мелкий чиновник Зейлер, Альбрехт и др.

В обстановке кичулей организаторской и агитационной деятельности Вейтлинг пишет свой главный труд «Гарантии гармонии и свободы».

В первой части автор с большим мастерством вскрывает противоречия капиталистического строя, во второй — набрасывает план будущего общества. Книга имела исключительный успех.

В 1842 г. друзьям Вейтлинга удалось издать третью крупную его работу — «Das Evangelium eines armen Sünders» («Евангелие бедного грешника»).

Повидимому в целях распространения книги, Вейтлинг в этом последнем труде пытается ссылками на Библию доказать близость своей теории к первоначальному христианскому учению.

В мае 1843 г. был опубликован проспект «Евангелия бедного грешника», вызвавший переполох в клерикальном лагере. Цюрихская консистория обвинила автора в богохульстве. Вейтлинг был арестован. У него на квартире и в типографии был произведен тщательный обыск и конфискована большая переписка, рукописи. Следственная комиссия, с целью скомпрометировать движение коммунистов, решила опубликовать конфискованные бумаги. Публикация произвела, однако, обратное действие. Она только способствовала распространению идей Вейтлинга, расширила круг его сторонников и подняла его авторитет. Суд приговорил Вейтлинга к десяти месяцам тюремного заключения и к высылке после этого за пределы страны на пять лет. После того как Вейтлинг отбыл заключение, швейцарское правительство тайно передало его в руки прусской полиции, в «черных книгах» которой он давно уже значился как дезертир. В прусскую армию Вейтлинг, однако, по состоянию здоровья не мог быть зачислен; он получил возможность уехать в Лондон.

Здесь рабочие встретили его с энтузиазмом как энергичного борца против капитализма.

Однако скоро обнаружилось, что Вейтлинг по своим взглядам сильно отстает от уровня развития английского пролетариата и что его идеи явно устарели. Вейтлинг осуждает политическую борьбу рабочих, упорствует в своих взглядах, становится все более нетерпимым к убеждениям своих бывших соратников по «Союзу справедливых». В то время как вокруг развертывалось массовое рабочее движение, Вейтлинг замкнулся для разработки фантастического плана создания всемирного языка, над проектом которого работал в общей сложности свыше 25 лет.

Пробыв 17 месяцев в Лондоне, Вейтлинг появляется в Брюсселе.

селе. Здесь он встречается с Марксом и Энгельсом: «...Это был,— вспоминает Энгельс,— уже не тот наивный молодой подмастерье-портной, пораженный своим собственным талантом и старающийся уяснить себе, как будет выглядеть коммунистическое общество. Это был великий человек, которого преследовали завистники за его превосходство, которому всюду мерещились соперники, тайные враги и козни; гонимый из страны в страну пророк, он носил в кармане готовый рецепт осуществления царства небесного на земле и воображал, что каждый только о том и думает, чтобы украсть у него этот рецепт»¹.

В мае 1846 г. Вейтлинг отказывается дать свою подпись под коллективным протестом против деятельности Криге, изображавшего себя представителем «Gerechtenbund» («Союза справедливых») в Америке и грубейшим образом извращавшего убеждения союза. Мало того, Вейтлинг написал Криге клеветническое письмо о Марксе, которое тот посмел опубликовать в редактируемой им «Volkstribüne».

Вскоре после исключения из рядов союза Вейтлинг, по приглашению единомышленников Криге, уезжает за океан. В США он близко сходитя с американскими фурьеристами и основывает тайное немецкое общество «Befreiungsbund» («Союз освобождения»). «Союз освобождения» имел целью подготовку революции. После победы союз должен был провозгласить как задачу революции осуществление своих принципов. Из числа членов союза избиралось временное правительство, которое должно было вооружить пролетариат и ремесленников и разоружить богатых и их сторонников. Существовавшая армия должна слиться с вооруженным народом. Жалованье членам временного правительства, чиновникам и офицерам должно быть уравнено с оплатой рядовых революционной армии. Вооруженный народ должен потребовать у богатей, чтобы они немедленно предоставили работоспособным беднякам работу и необходимое жилище, мебель, одежду и пищу; нетрудоспособным они должны предоставить то же самое безвозмездно. В дальнейшем бумажные деньги или соответствующие им документы, выдаваемые за определенное количество общественно-полезного труда, будут объявлены единственным платежным средством. Тогда, думал Вейтлинг, мешки богатей с золотом и серебром станут для них бесполезными, за них нельзя будет купить и фунта хлеба. Государство, говорится в программе, возьмет в свое распоряжение всю остающуюся неиспользованной собственность, все то, что должно переходить по наследству, а также церковные земли. Работоспособное население будет организовано в производственные общины.

Когда до Вейтлинга дошли слухи о революции 1848 г. в Германии, он бросил все и вернулся на родину. Идеи Вейтлинга, однако,

¹ Маркс и Энгельс, Соч., т. XVI, ч. 1, стр. 215—216.

не пользовались уже былой популярностью. Основанная им в Берлине газета «Urwähler» («Избиратель») с трудом влачила существование. Победа реакции вынудила Вейтлинга снова бежать в Америку.

После поражения революции Вейтлинг окончательно сосредоточивается на мыслях о мирных реформах, мечтает (вслед за Прудоном) об организации банков, которые ликвидировали бы посредников-капиталистов между производителями. Неудачно пытается он основать коммунистические колонии.

В последние годы своей жизни Вейтлинг совсем отошел от рабочего движения и весь ушел в проекты всемирного языка и новой астрономической теории¹. Незадолго до смерти он изобрел швейную машину для пуговичных петель. Изобретение присвоил себе фабрикант Зеингер, в бесполезной судебной тяжбе с которым прошли последние дни Вейтлинга. Он умер почти забытым 25 января 1871 г., накануне Парижской коммуны.

В лице Вейтлинга немецкое рабочее движение впервые объединилось с социализмом.

Великие социалисты-утописты надеялись на мирный переход к гармоническому обществу. Они делали ставку на благоразумие и добрую волю власть имущих, видя в пролетариате только страдающий класс, лишь объект истории. Вейтлинг по-новому подошел к решению этого вопроса.

Пролетариату нельзя рассчитывать на благоразумие богатых. Он может и должен освободить себя сам. Вейтлинг хорошо понимал, как обманчивы надежды на королей и миллионеров. Только революция, думал он в годы расцвета своей деятельности, способна освободить человечество от гнета капитала. В первой своей книге он писал: «Не надейтесь на то, что соглашением с вашими врагами вы чего-нибудь достигнете. Ваша надежда — только на собственный меч. Всякое соглашение между вами и ими будет только во вред вам. Горький вековой опыт научил вас этому. Пора извлечь пользу из этой науки. История показывает нам, что истина припущена прокладывать себе дорогу через потоки крови»².

Правда, в главном своем произведении «Гарантии гармонии и свободы» Вейтлинг говорит и о возможности бескровной революции, о радикальных реформах, которые равносильны революции. Но, как показывает его дальнейшая работа «Евангелие бедного грешника», переписка с парижскими друзьями и вся практическая работа, Вейтлинг до 50-х годов мало надеялся на возможность осуществления своих идеалов переволюционнным путем. Чуждым Сен-Симону, Фурье и Оуэну курс на народную революцию, которая экспроприирует экспроприаторов, явственно отмечен в его работах того времени.

¹ Его «Theorie des Weltsystems» опубликована в серии «Christentum und Socialismus», вып. III, 1931.

² Вейтлинг. Человечество, каково оно есть и каким должно быть, 1919, стр. 22.

Заслуживает внимания резко отрицательное отношение Вейтлинга к мелкобуржуазным утопиям. «Не будем же доверяться, — пишет он, — покоящимся на капитале, как на своей основе, ни реформам, ни самим капиталистам; ни от тех, ни от других мы не можем ждать, ничего хорошего и должны зорко следить, чтобы не попасть в ловушку. Заменяв большие денежные мешки большим количеством малых, мы в нравственном отношении принесем только вред, ибо привьем кулацкий дух лишнему десятку тысяч людей, столь падких на этот предмет»¹.

Из критических замечаний Вейтлинга на полученную им в тюрьме книгу Прудона видно, что он осуждает Прудона за отступление от коммунизма и за то, что тот сохраняет в будущем обществе денежную систему.

В отличие от Прудона, который все свое внимание сосредоточивает на реорганизации обращения товаров, Вейтлинг считает необходимым реорганизацию производства.

«Союз справедливых» был тесно связан с бабувистскими тайными организациями; идеи Бабефа наложили свой отпечаток на взгляды Вейтлинга.

От Бабефа и его сторонников Вейтлинг заимствовал представление о грядущем обществе, в котором полностью будет осуществлен принцип общности имущества. У Сен-Симона и Фурье, как известно, сохраняются частная собственность и классы.

Хотя коммунизм Вейтлинга и отбросил суровый аскетический коммунизм бабувистов, он все еще по существу уравнилельский, сохраняя принцип: равное для всех распределение труда и одинаковое для всех пользование жизненными благами².

Для того чтобы ликвидировать противоречия в обществе, каждый должен, по Вейтлингу, иметь все, что имеет всякий другой. Гражданин гармонического общества будет ограничен в своих возможностях удовлетворять свои потребности и запросы: те потребности, которые не являются необходимыми для его существования и здоровья, он получит возможность удовлетворять лишь пропорционально количеству часов, отработанных им сверх установленного обязательного минимума.

Поскольку в идеальном обществе Вейтлинга существует необходимость в установлении обязательного минимума труда, труд не потерял в нем еще своих докоммунистических черт. Недостаточно ясно еще для Вейтлинга превращение труда в потребность и наслаждение, хотя Вейтлинг и ставит перед идеальным обществом задачу сделать труд приятным и разнообразным.

Вследствие уравнилельных тенденций, сохраняющихся у Вейтлинга, он в своих проектах не в силах подняться до принципа

¹ Вейтлинг, Человечество, каково оно есть и каким оно должно быть, стр. 16.

² Там же, стр. 20.

высшей стадии коммунизма: каждый по своим способностям, каждому по потребностям.

Однако, несмотря на скрупулезную тщательность, с которой Вейтлинг вслед за другими социалистами-утопистами рисует организацию будущего общества, он неоднократно подчеркивает, что предлагаемая им система — только первое приближение, что другие люди при других обстоятельствах смогут организовать будущий общественный строй лучше и совершеннее, чем предлагает он.

Здесь у Вейтлинга заложена мысль, что само будущее общество развивается, совершенствуется, и поэтому нельзя придумать такую общественную организацию, которая была бы наилучшей для всех времен.

Вытеснение капиталистов после победы революции путем ликвидации права наследства, частичной экспроприации их имущества, организации коммунистических производственных ассоциаций, которые со временем должны вытеснить оставшихся собственников, идея переходного периода от капитализма к социализму, в течение которого существует правительство как орган диктатуры трудящихся, организация правительства из числа членов тайной революционной организации — все эти идеи заимствованы Вейтлингом от бабувистов.

Вслед за Фурье Вейтлинг придавал страстям исключительно важное значение в истории человеческого общества. Страсти лежат в основе прогресса.

В первом разделе позитивной части «Гарантий гармонии и свободы» излагается схема механизма прогресса, раскрывающая суть вейтлинговской философии истории. Природа действует на чувства, чувства порождают желания, желания — способности, а эти последние — деятельность человека. Чем больше развиваются и совершенствуются способности, тем более развиты потребности¹.

В каждом обществе должно существовать известное равновесие между страстями составляющих его людей. Однако в историческом развитии общества это равновесие нарушается: часть общества вынуждена подавлять в себе удовлетворение страстей в интересах другой части общества. В этом, по Вейтлингу, корень всех зол и противоречий.

Неравенство возникает вследствие того, что страсти знания долгое время находятся в подчиненном положении у страстей приобретения и наслаждения. Поскольку страсть знания используется страстями приобретения и наслаждения, она крепнет и делается все более дееспособной. В конце концов она выходит победительницей, и тогда создаются реальные предпосылки для гармонического общества.

Не менее антиисторичны и плоски объяснения Вейтлингом возникновения собственности, государства, рабства, торговли и

¹ См. Вейтлинг, Die Garantien der Harmonie und Freiheit, S. 120.

денег, которым посвящена вся первая, критическая, часть «Гарантий». В этой части его работа остается далеко позади Фурье.

Следует отметить лишь одну общую плодотворную мысль Вейтлинга.

Все наши общественные институты были когда-то результатом прогресса и при своем возникновении имели положительное значение. Но чем больше эти институты переставали удовлетворять прогрессирующие потребности, тем больше они превращались в тормоз для дальнейшего развития общества. Однако эту верную и глубокую мысль Вейтлинг безуспешно обосновать на исторических примерах.

Из чувства самосохранения, пишет он, человек приучается закреплять за собой ту территорию, которая обеспечивает его стаду корм и ему самому земные плоды, а также начинает отличать своих домашних животных от чужих. Это совершенно необходимо, так как использование чужого пастбища, места для охоты или сбор жатвы, посеянной другим, нанесли бы удар по жизненным интересам некоторых членов общества. До тех пор пока земли и продуктов ее было достаточно, такое закрепление было прогрессивным, оно упорядочивало эксплуатацию природы, не ведя к эксплуатации человека человеком. Но со временем собственнические рамки должны были вырасти в непреодолимые препятствия для удовлетворения потребностей остальных членов общества. «Идея собственности, — пишет Вейтлинг, — присуща человечеству с колыбели; железный корсет этот был для него непривычен, хотя его (человечества) нежные формы и умещались в него. Но, по мере того как дитя росло и увеличивалось, оно все больше ощущало его неудобства»¹.

Наивны также попытки Вейтлинга объяснить возникновение рабства и денег.

Вейтлинг полагает, что рабство было случайно открыто или изобретено. Человек, не любя труд, додумался использовать пленных в качестве рабочей силы².

Деньги, по Вейтлингу, сами по себе не имеют ценности. «Эти куски металла, которым придали воображаемую ценность, служат лишь для того, чтобы определить ценности обмениваемых товаров. Таким образом, эти куски металла получали ценность, которой они в действительности не имели и которая увеличивалась или уменьшалась в зависимости от каприза, счастья или хитрости собственника или предпринимателя»³.

Вейтлинг при этом сильно преувеличивает роль денег, видя в них чуть ли не основное зло социальной жизни.

Беспомощный в понимании истории, в объяснении возникнове-

¹ Вейтлинг, Die Garantien der Harmonie und Freiheit, S. 26.

² Там же, S. 40.

³ Там же, S. 48.

ния буржуазных общественных институтов, Вейтлинг дает, однако, яркую характеристику противоречий капиталистического общества.

Вейтлинг видел, что при капитализме самый технический прогресс способствует росту нищеты пролетариата: «Чем больше изобретается машин при теперешнем состоянии общества и чем совершеннее они становятся, тем печальнее делается положение большинства людей»¹.

Он показывает нелепость того, что магазины ломятся от полноты благ, отвоеванных трудом нашим у матери-земли, и все-таки большинство лишено самых необходимых предметов: пищи, жилища и одежды.

Вейтлинг понимал величайшую преобразующую роль техники. «Другие, — писал он, — считают источником всех бед ни в чем неповинные машины, которые послужат счастью человечества, когда оно в будущем установит общность имущества и соединится в одну большую дружную семью»².

Он был уверен, что техника при социалистической организации уже в течение пяти лет поднимет производительность труда по крайней мере в три раза.

Корень зла, правильно замечает Вейтлинг, лежит не в машинах и не в злой воле отдельных предпринимателей, а в самой капиталистической системе. При капитализме реально продолжает существовать рабство, хотя номинально оно и отменено: «Крайняя мерзость его скрывается еще больше под сенью договоров и законов, хотя на словах рабство в настоящее время частично устранено, все же рабское состояние продолжает еще существовать и во многих отношениях еще в худшей форме»³.

Острой критике Вейтлинг подвергает буржуазное государство. «Поскольку общество живет в неравенстве, поскольку народ состоит из господ и рабов, постольку безразлично, кто, такой или сякой, ими реет, господствует — Наполеон, Фридрих-Вильгельм или Николай. Нам, рабочим, приходится быть ослами тут и там»⁴.

«Сейчас, — заявляет Вейтлинг, — мы не имеем отечества. Мы будем иметь его тогда, когда общество будет одинаково заботиться обо всех своих членах. Такое отечество я люблю: за него охотно умирают и борются; но не за наши огромные каторжные тюрьмы, называемые королевствами... Это не отечество, это арестный дом, это не народ, это порабощенная, презираемая толпа»⁵.

Жестоко нападая на буржуазных идеологов, которые видят в войнах необходимое, естественное проявление жизни человеческого общества, Вейтлинг вместе с тем ведет энергичную агитацию

¹ Вейтлинг, Die Garantien der Harmonie und Freiheit, S. 9.

² Вейтлинг, Человечество, каково оно есть и каким должно быть, стр. 8—9.

³ Вейтлинг, Die Garantien der Harmonie und Freiheit, S. 50.

⁴ Там же, S. 84—85.

⁵ Там же, S. 85.

за последнюю, решительную борьбу бедных против богатых, которая обеспечит вечный мир. «Мы ее (войну. — *Ред.*) требуем потому, что надеемся таким образом увидеть конец нашим страданиям, наши же угнетатели защищают ее, наоборот, для того, чтобы благодаря ей увеличить свои преимущества и наслаждения»¹.

В «Евангелии бедного грешника» Вейтлинг излагает свои взгляды на христианство и на религию вообще.

Христианство Вейтлинг рассматривает не как систему богооткровенных истин, а как творение человеческого ума. Иисус, по его словам, проповедывал общность труда и имущества, отмену частной собственности, наследства, семьи; его проповедь была учением о свободе и равенстве; он оправдывал восстание против общественного несправедия, против тирании собственности, против угнетения посредством денежной системы: «Он понимал, что между учением и осуществлением его лежит меч, без которого нельзя обойтись». Вейтлинг пытался также изобразить христианство как жизнерадостное, оптимистическое учение, не отвергающее земных радостей. «Иисус Христос не был, стало быть, мракобес, ханжа, пронира или лицемер, каким его иногда рисуют и как можно было бы судить по его современным последователям, религиозным мракобесам, пройдохам и святонам. Нет! Он был просто полный жизни земной человек, который на своем тернистом пути сбывал столько цветов удовольствия сей краткой жизни, сколько ему позволили обстоятельства, без ущерба для его главной жизненной цели»².

Вейтлинг считал Иисуса исторической личностью, плотником, революционером из секты ессеев. «Он был собственно не первый и не единственный гламатай и распространитель этого учения, которое исходило от широко разветвленного союза. Ессеи вынуждены были облачать свое учение в религиозные одежды, прибегать не к науке, а к вере, использовать так называемые чудеса, говорить притчами. «Положение человека, — пишет Вейтлинг, — который хочет дать своей эпохе другое, смелое, направление, всегда очень тяжело. Чем выше поднимаются его идеи, тем осторожнее должен он быть, чтобы изложением своих смелых выводов не ввести в заблуждение своих слушателей. Он не может одним ударом уничтожить их предрассудки, но должен их постепенно искоренять с помощью предрассудков же»³.

«Если, таким образом, — продолжает автор, — вера в то время, при тех условиях была безусловной необходимостью, то из этого все-таки не следует, что она и теперь такая же необходимость»⁴.

Христианство, по Вейтлингу, не религия, а социальное учение. Как социальная система христианство, соответствуя потребностям

¹ Вейтлинг, *Die Garantien der Harmonie und Freiheit*, S. 39.

² Вейтлинг, *Евангелие бедного грешника*, 1907, стр. 76.

³ Там же, стр. 28.

⁴ Там же, стр. 29.

своего времени и его научным успехам¹, не является совершенным для всех времен².

«Евангелие бедного грешника» обнаруживает знакомство Вейтлинга с евангельской критикой Штрауса и Бауэра.

По отношению к религии Вейтлинг занимает скорее скептическую, чем деистическую позицию.

В 1853 г. он писал в издаваемом им журнале «Republik der Arbeiter»: «Но перед сверхразумным представлением о высочайшей сущности наши знания кажутся скромными и беспомощными. Я эту сущность не могу понять. Я не имею смелости считать мои представления о такой могущественнейшей возможности собственным порождением. Я не могу говорить, доказывать и утверждать, что то, что люди называют богом, существует действительно так, как они это утверждают; однако я не могу также утверждать, что не существует ничего подобного»³.

Сила и значение немецкого социалиста-утописта не в его философских и исторических взглядах, а в его ненависти к капиталистической системе, в его вере в рабочий класс и грядущую победу его; сила Вейтлинга в понимании того, что социализм есть историческая задача пролетариата.

¹ См. Вейтлинг, Евангелие бедного грешника, стр. 54.

² Там же, стр. 25.

³ Цит. по Barnicola, Klassifikation des Universums von W. Weitling, Kiel 1934, S. 18.

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
От редакции	2
Введение	3

Раздел первый

Классическая немецкая философия

<i>Глава I.</i> Немецкое Просвещение	6
1. Предшественники немецкой просветительной философии	6
2. Лейбнице-вольфовская школа	10
3. Немецкий материализм XVIII века	18
4. Лессинг	24
5. Гердер	33
6. Гете	40
<i>Глава II.</i> Кант	56
1. Жизнь и деятельность	56
2. Докритический период	61
3. Критика чистого разума	80
4. Критика практического разума	97
5. Критика способности суждения	105
6. Социально-политические воззрения	115
7. Первые сторонники и противники Канта	124
8. Шиллер	132
<i>Глава III.</i> Фихте	137
1. Жизнь и деятельность	137
2. Наукоучение	144
3. Социально-политические воззрения	160
<i>Глава IV.</i> Шеллинг	172
1. Жизнь и деятельность	172
2. Натурфилософия	177
3. Философия тождества	194
4. Философия откровения	208

<i>Глава V.</i>	Гегель	210
	1. Жизнь и деятельность	210
	2. «Феноменология духа»	217
	3. Логика	224
	4. Философия природы	260
	5. Философия духа	269
	6. Философия истории	276
	7. Эстетика	287
<i>Глава VI.</i>	Младогегельянство	301
<i>Глава VII.</i>	Материализм Фейербаха	318
	1. Жизнь и деятельность	318
	2. Критика религии	328
	3. Критика идеализма	344
	4. Обоснование материализма	351
	5. Теория познания	362
	6. Этика	368

Раздел второй

По революционная философия

<i>Глава I.</i>	Французская пореволюционная философия	379
<i>Глава II.</i>	Позитивизм Конта	402
<i>Глава III.</i>	Французские историки времен реставрации	420
<i>Глава IV.</i>	Английский утилитаризм	441
<i>Глава V.</i>	Позитивизм Милля	459
<i>Глава VI.</i>	Немецкая философия	471
<i>Глава VII.</i>	Итальянская философия	486
<i>Глава VIII.</i>	Датская философия	494
<i>Глава IX.</i>	Американская философия	498

Раздел третий

Утопический социализм

<i>Глава I.</i>	Сен-Симон	505
<i>Глава II.</i>	Фурье	524
<i>Глава III.</i>	Оуэн	544
<i>Глава IV.</i>	Каба и Девами	569
<i>Глава V.</i>	Вейтлинг	580

Редактор Я. Мильнер.

Подписано в печать 7 июня 1943 года.

Тираж 10 000 (201—10 000) экз. А376.

Объем 37¹/₂ п. л. Заказ № 2693. Цена 15 рублей.

1-я Образцовая типография ОГИЗа РСФСР треста «Полиграфиниш». Москва, Вилюван, 28.

могиле своего передового борца и товарища по страданиям. И это вы навсегда сохраните в памяти имя Людвига Фейербаха и передадите его своим детям и внукам...»

2. Критика религии

Фейербах причислял себя к тем людям, которые бесплодной многосторонности и многописанию предпочитают плодотворную целую устремленную односторонность. Все его писания, — заявлял он, «строго говоря, имеют одну цель, одну волю и мысль, одну тему. Эта тема есть именно религия и теология и все, что с ними связано». «...Я во всех моих писаниях никогда не упускаю из виду отношение к религии и теологии; оно было всегда главным предметом моего мышления и моей жизни...»¹

Этот преобладающий интерес Фейербаха к религии и теологии не может быть объяснен его индивидуальными чертами. В Германии 30—40-х годов политика была слишком щекотливой и опасной областью, борьба была сосредоточена преимущественно против религии. Но передовые люди Германии, ведя борьбу против религии, ставили перед собой вполне определенные практические цели: вместе с религией они отвергали оправдываемую ею систему господствовавших тогда социально-политических отношений. «...Борьба против религий косвенно была и политической борьбой»². Борьба против религии как важнейшего духовного оплота феодального угнетения и деспотизма была одним из путей, который привел передовую часть немецкого общества, вслед за Фейербахом, к материализму в философии и к радикальным выводам в политике.

Фейербах глубоко ненавидел тот тип «ученого», который ради личного благополучия лицемерит перед господствующими классами, превращает науку в бесплодную игру ленивого разума, занимается вещами, абсолютно безразличными для жизни человека. Подобным бесхарактерным представителям «науки» с пустым умом и холодным сердцем Фейербах противопоставлял тип действительного ученого, «отличающегося неподкупной любовью к истине, решительностью и твердостью, поражающего зло в корне, доводящего всякое дело до кризиса, до окончательного разрешения...»³. Для меня, говорил Фейербах, важнее всего осветить темную сущность религии факелом разума, дабы человек мог, наконец, перестать быть игрушкой чужих кононавистических сил, которыми пользуется религия для угнетения людей. Фейербаха постоянно занимала мысль о том, чтобы превратить людей «из верующих — в мыслителей, из модельщиков — в работников, из кандидатов поту-

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 7.

² Маркс и Энгельс, Соч., т. XIV, стр. 641.

³ Фейербах, Соч., т. II, стр. 11.

стороннего — в студентов этого мира»¹, чтобы сделать всех целинными людьми, могущими достигнуть полнокровной жизни здесь, на земле. Если мы не *не верим* в лучшую жизнь, а *хотим ее*, говорил Фейербах, то мы общими силами создадим эту жизнь, отстраняем грубую, вопиющую несправедливость и бедствия, от которых страдает человек. Однако средства, выдвинутые Фейербахом для преодоления несправедливости и осуществления всеобщей свободы и счастья, были крайне абстрактными и вследствие этого не действительными, не реальными. Тем не менее замечательная фейербаховская критика религии и теологии, в которой он стремился к эмансипации человека не только от всех надземных, но и от всех земных сил угнетения и порабощения, сыграла выдающуюся историческую роль.

Необходимое условие всякой критики религии, говорит Фейербах, — это отрицание в человеке каких-либо врожденных религиозных идей или чувств. Признавая такие идеи изначально присутствующими человеку, теологи стремятся представить основы религии вечными и неизблемыми. «Утверждение, будто религия прирождена человеку, — ложно...»². Если принять точку зрения врожденности религиозного чувства, замечает Фейербах, то придется признать, что в человеке существует особый орган для суеверия, невежества и лености. Но в человеке нет особого религиозного чувства. Религия возникла исторически.

С другой стороны, продолжает Фейербах, нельзя согласиться с теми, кто считает религию случайным явлением, только призраком, самообманом человека, лишенным глубоко лежащих оснований. Если принять эту точку зрения, то борьба с религией теряет всякий интерес с теоретической, философской точки зрения. Признание, что религиозные иллюзии и заблуждения имеют реальные причины в человеческой жизни, является необходимым условием для их серьезной, научной критики.

Исключительно правильно пониманию сущности религиозных представлений, по Фейербаху, следует искать в условиях жизни людей и в своеобразном преломлении этих условий в сознании человека. Здесь высказана материалистическая программная установка Фейербаха относительно корней религии. Однако в своих исследованиях Фейербах не сосредоточивает основного внимания на анализе конкретно-исторической обстановки, порождающей религию. Свой метод исследования религии он отличает от исторического метода. Рассматривая религию, историк стремится показать, что, например, легенды о чудесах Христа полны противоречий и несообразностей, и удовлетворяется противопоставлением исторической правды религиозному вымыслу. Но же, напротив,—заявляет Фейербах,—не касаюсь вопроса,

¹ Фейербах, Соч., т. III, стр. 313.

² Фейербах, Соч., т. II, стр. 369.